

Алексей
Федорович
ЛОСЕВ



БЫТИЕ
ИМЯ
КОСМОС

Алексей
Федорович
ЛОСЕВ

БЫТИЕ
ИМЯ
КОСМОС





Алексей
Федорович
ЛЮСЕВ



БЫТИЕ
ИМЯ
КОСМОС

Издательство «Мысль»
Российский открытый университет
Москва 1993

ББК 87.3(2)
Л79

РЕДАКЦИЯ ПО ИЗДАНИЮ БИБЛИОТЕКИ
«ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ»

Составление *А. А. Тахо-Годи*,
общая редакция *А. А. Тахо-Годи* и *И. И. Маханькова*

АЛЕКСЕЙ ФЕДОРОВИЧ ЛОСЕВ

В письме от 22 января 1932 г., направленном из лагеря на строительстве Беломорско-Балтийского канала, А. Ф. Лосев писал своей супруге В. М. Лосевой (тоже заключенной) в Сибирские лагеря: «Имя, число, миф — стихия нашей с тобой жизни». Да, действительно, изучая огромный корпус напечатанных (а есть такой же — еще не напечатанный) трудов А. Ф. Лосева, поражаешься удивительной последовательности и целеустремленности, с которой он разрабатывает эти проблемы, каждая из которых не только формирует свой круг изысканий (философия, эстетика, логика, мифология, наука о языке, музыка, математика), но вступает во взаимодействие и пересечение друг с другом, обосновывает и дополняет одна другую, рождается и прорастает одна из другой. Такая редкая исследовательская и мировоззренческая целостность на протяжении семидесяти лет творчества (а прожил Алексей Федорович 95 лет, пройдя через весь XX век, работая до последнего часа и сдавая рукописи в издательства буквально за две недели до своей кончины) имеет глубокие корни и уходит в те отдаленные годы, когда складывается личность, а именно в детство и отрочество.

Алексей Федорович Лосев родился 23 сентября 1893 г. на юге России в г. Новочеркасске. Отец, Федор Петрович, типичный русский интеллигент (преподаватель математики в гимназии), был одаренным музыкантом (скрипач и дирижер), со склонностью к беспорядочной богемной жизни, что и привело его не только к уходу из гимназии, но, главное, к уходу из семьи, где он оставил жену, Наталию Алексеевну, и сына-младенца. Только однажды, уже 16-летним юношей, Алексей Федорович видел своего отца и понимал с детских лет, что опорой его является мать, женщина строгих правил, беззаветно любившая сына и сделавшая все, чтобы он, окончив гимназию, уехал в Москву, в университет.

Алексей Федорович постоянно вспоминал свою классическую гимназию с огромной любовью. Здесь были прекрасные педагоги, здесь читали Эсхила, Софокла, Еврипида, Данте, «Фауста» Гёте, Байрона. Здесь И. А. Микш (чех по национальности, друг знаменитого филолога Ф. Ф. Зеллинского) на всю жизнь внушил Лосеву

страсть к древним языкам, греческому и латыни. Инспектор гимназии разрешал ученику Лосеву беспрепятственно посещать театр, где гимназист перевидал весь классический репертуар (Шекспир, Шиллер, Ибсен, Метерлинк, Чехов) в исполнении известных актеров, гастролировавших в провинции. Юный Лосев выписывал журналы «Вокруг света», «Природа и люди», «Вестник знания», зачитывался романами французского астронома Камилла Фламариона, и астрономическое небо было для него первым образом бесконечности, понятие которой стало в философии Лосева одним из основных¹. Директор гимназии Ф. К. Фролов был настолько чутким, что, заметив интерес юноши к философии Вл. Соловьева, сам спросил его, какие книги он хотел бы иметь в качестве наградных, и подарил ему при переходе в последний класс гимназии восьмитомник Вл. Соловьева (2-е изд. было 10-томным). Платон в переводе проф. Карпова к этому времени тоже находился в библиотеке гимназиста Лосева. Одновременно с гимназией Алексей Федорович учился по классу скрипки в частной музыкальной школе педагога-итальянца Ф. А. Стаджи, лауреата Флорентийской консерватории, оказавшегося по воле судьбы на юге России. Ко времени окончания гимназии Алексей Федорович, как он сам вспоминал, был готовый философ и филолог. Так оно и осталось на всю жизнь. И в Императорский Московский Университет он поступал в 1911 г. (окончив гимназию с золотой медалью) одновременно на два отделения — философское и классической филологии, на историко-филологический факультет, который и кончил в 1915 г. В 1914 г. Алексей Федорович был послан в Берлин для совершенствования в науках, работал в Королевской библиотеке, слушал оперы Вагнера, но война прервала занятия. Пришлось срочно возвращаться домой. Дипломное сочинение Алексея Федоровича «Мировоззрение Эсхила» читал знаменитый символист Вяч. Иванов и одобрил его. С Вяч. Ивановым Алексея Федоровича познакомил филолог-античник В. О. Нилендер, а сам Вяч. Иванов остался любимым поэтом Лосева и учителем. Характерно, что одно из университетских сочинений Алексея Федоровича было названо «Высший синтез как счастье и ведение», где доказывалось примирение в научном мировоззрении всех областей психической жизни человека, науки, религии, философии, искусства и нравст-

¹ См.: Лосев А. Ф. Из воспоминаний // Студенческий меридиан. 1990. № 5. С. 29—32.

Все ссылки на вошедшие в том работы даются по настоящему изданию, остальные — по первому.

венности². Здесь закладывалось единство всех сфер жизни духа и общества, столь важное для понимания творчества Лосева.

С 1911 г. А. Ф. Лосев посещал Религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьева (его туда рекомендовал проф. Г. И. Челпанов), где познакомился с крупнейшими философами «серебряного века» русской культуры (Н. А. Бердяев, Е. Н. Трубецкой, С. Л. Франк, И. А. Ильин, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский и др.). После закрытия этого общества в начале революции он — участник Вольной Академии Духовной Культуры (ВАДК), основанной Н. А. Бердяевым и закрытой в 1922 г., когда около 200 известных деятелей культуры были высланы за границу. Алексей Федорович был неизменным участником Психологического Общества при Императорском Московском Университете. Именно там, на последнем заседании 1921 г. (после этого оно было закрыто), которое проходило под председательством И. А. Ильина, Алексей Федорович читал доклад ««Эйдос» и «идея» у Платона». К этому же времени относится доклад в «Философском кружке им. Л. М. Лопатина» — «Учение Аристотеля о трагическом мифе». С докладом о «Пармениде» и «Тимее» Платона Алексей Федорович выступал в Обществе памяти Вл. Соловьева. Сохранилась запись кого-то из слушателей доклада Алексея Федоровича, близкого по этой теме, в ВАДК, где им был прочитан также на одном из последних заседаний в апреле 1922 г. доклад «Греческая языческая онтология у Платона».

В 1916 г. вышли из печати одна за другой три работы молодого Лосева, первая из которых опять-таки связана с античностью, «Эрос у Платона»³, а две другие — посвящены философии музыки («О музыкальном ощущении любви и природы» и «Два мироощущения»). К 1919—1921 гг. относится статья «Мировоззрение Скрябина»⁴. Примечательно, что, начиная с дипломного сочинения, Алексей Федорович занят мировоззренческими вопросами. Жизненно важная для всего творчества А. Ф. Лосева проблематика находит свое выражение в серии книг по русской религиозной философии, задуманной С. Н. Булгаковым, Вяч. Ивановым и А. Ф. Лосевым в 1918 г., но не осуществленной. Возможно, что обобщающая статья А. Ф. Лосева «Русская философия»,

² См.: Письма А. Ф. Лосева к В. Знаменской: Из жизни студента начала века. Юность Алексея Лосева // Студенческий меридиан. 1989. № 5. С. 49—54; № 6. С. 41—45.

³ Лосев А. Ф. Эрос у Платона // Вопросы философии. 1988. № 12. С. 121—139.

⁴ Напечатана в книге: Лосев А. Ф. Страсть к диалектике. М., 1990. С. 256—301.

в которой впервые рисуется тип русской мысли и его модификации, была одним из результатов намеченного С. Н. Булгаковым и Вяч. Ивановым издателя. Эта статья, написанная в 1918 г., вышла в 1919 г. в Цюрихе на немецком языке⁵ в сборнике «Rußland» («Россия»), посвященном жизни духа, искусству, философии и литературе России.

Примем во внимание, что в предисловии к «Античному космосу и современной науке» (14/VIII—25 г.) Алексей Федорович пишет о своих «долголетних изысканиях» в связи с выходом книги в 1927 г. и что изданная тоже в 1927 г. «Философия имени», оказывается, была написана уже в 1923 г. (предисловие — 31/XII—26 г.), следовательно, А. Ф. Лосев в самые трудные голодные годы не только был избран профессором Нижегородского университета (1919 г.), куда ездил читать лекции по классической филологии (сохранилась изданная университетом программа), но и сидел над текстами античных философов, когда «ученая Москва, — как он пишет, — занималась тогда больше мешочничеством, чем Платоном и новой литературой о нем», так как «связи с зарубежными книжными магазинами у нас в Москве, — продолжает Алексей Федорович, — не было решительно никакой в течение нескольких лет»⁶. В эти голодные годы рождались замечательные по своей самостоятельности идеи о типе античной философии, науки, мысли и — шире — культуры, которые найдут свое завершение в поздних трудах Лосева и особенно в восьмитомной «Истории античной эстетики». Пока же — полная оторванность от мировой науки.

В 1917 г., летом, Алексей Федорович последний раз был у себя дома, и, как он вспоминает в одном из писем, мать со слезами провожала его, чтобы больше никогда уже не встретиться (она скончалась в 1919 г. от тифа). Гражданская война полыхала в родных краях. Молодой ученый в голодной Москве трудится не покладая рук. Он привык со студенческих лет, что «надо работать за идею», что, по его словам, «лучше страдание со смыслом,

⁵ А. Ф. Лосев даже и не подозревал до 1983 г. о выходе статьи и узнал об этом из библиографии своих трудов, помещенной в переизданной М. Хагемейстером «Диалектике художественной формы» (Мюнхен, 1983 г.). Читатели и сам автор познакомились с данной статьей в обратном переводе с немецкого на русский язык (подлинник не сохранился) только в 1988 г. См.: Бюллетень «Век XX и мир». 1988. № 2—3; полностью, т. е. со всеми цитируемыми текстами, статья напечатана в книге: *Лосев А. Ф. Страсть к диалектике*. С. 68—101.

⁶ *Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии*. М., 1930. С. 685.

чем счастье без смысла». На ум ему приходят стихи Пушкина: «Ты царь: живи один», и он живет в уединении своего кабинета и книг, потому что «если не можешь перестроить жизнь — уйди от нее» и потому что «мечта реальнее жизни». А мечта у молодого человека одна: не познать добро, не быть совершенным, не постичь истину, а приближаться, стремиться к совершенству, постигать истину. И даже если мы в этих утверждениях найдем отзвуки платоновского «Пира», как и в рассуждениях о любви к знанию и вере в идеал, когда на них лежит отблеск вечной красоты, то это не должно смущать читателя. Хорошо, когда молодости свойственны идеалы и мечты, которые в конце концов принимают форму замечательных книг, тех, к которым пришел А. Ф. Лосев в 20-е годы XX в.

Работа над книгами была выражением огромной внутренней жизни молодого ученого, нуждавшегося в аудитории, читателей, слушателей. Двадцатые годы оказались не лучшими для таких наук, как философия и классическая филология. С энтузиазмом насаждалась пролетарская культура, путь был открыт пролетарским писателям, с «корабля современности» сбрасывали Пушкина и Чайковского, а заодно и всю русскую классику, процветало вульгарное социологизирование в духе Вл. Фриче, классовый подход к явлениям культуры, и даже Московская консерватория была переименована в Высшую музыкальную школу им. Феликса Кона (в обиходе называлась «конская школа»). Филологи-античники уходили в экономисты, профсоюзные деятели и юриспруденцию — ни греческий, ни латинский никому не были нужны. В 1921 г. был закрыт историко-филологический факультет Московского университета (откроется филологический факультет в МГУ во время войны, более чем через двадцать лет). Литературные курсы, не раз возникавшие и запрещавшиеся, или Институт слова, недолго существовавший, давали временный приют старым профессорам и молодежи с университетскими дипломами. Тут-то А. Ф. Лосеву и пригодилось его музыкальное образование. С 1922 г. он стал профессором Московской консерватории и прирабатывал в ГИМНе (Гос. ин-т музыкальной науки). Спасением для московской интеллигенции стала Академия художественных наук (ГАХН), где президентствовал либеральный П. С. Коган. Действительные члены академии занимали в ней разные должности, получали твердую зарплату. Там А. Ф. Лосев стал ведать отделом эстетики, где по крайней мере можно было выступать с докладами среди профессионалов, хотя и там шли жесткие проработки «формалистов» и требовался классовый подход. Правда, к 1929 г. Государственную академию художествен-

ных наук (как раз тогда, когда начались судебные процессы над технической интеллигенцией) закрыли к удовольствию тех, кто, например, как Демьян Бедный, писал такие эпиграммы: «Возьму я да как ахну по некоему ГАХНу, где какой-то подозрительный Шпет цу шпет уличен был в пьянстве и головотяпстве».

Не так-то просто было писать в те годы книги по чистой философии и по истории античной философии. Еще труднее было их печатать, приходилось прибегать к разного рода ухищрениям. Так появилась книга А. Ф. Лосева под маркой «Издание автора»⁷ (крохотные тиражи в пределах 1500 экземпляров). Поскольку еще не было создано мощной системы государственных издательств с когортами редакторов, бдительно цензурировавших рукописи, а так называемый Главлит не поспевал в своих трудах, то, давая разрешение печатать, обеспечивая бумагой и типографией, он возлагал, однако, всю ответственность за идеологическую чистоту на автора. Мы увидим вскоре, чем завершилась для А. Ф. Лосева такая «мягкая» позиция Главлита. За кратчайший срок, с 1927 по 1930 г., т. е. всего за три года, Алексеем Федоровичем было издано 8 книг. Это были: в 1927 г. «Античный космос и современная наука» (550 с.), «Музыка как предмет логики» (262 с.), «Философия имени» (254 с.), «Диалектика художественной формы» (250 с.); в 1928 г.— «Диалектика числа у Платона» (194 с.); в 1929 г.— «Критика платонизма у Аристотеля» (204 с.); в 1930 г.— первый том «Очерков античного символизма и мифологии» (912 с.) — второму так и не дали появиться. И наконец, последняя, фатальная книга «Диалектика мифа» (тоже 1930 г., 250 с.). Уже одни заголовки этих томов подтверждают слова Алексея Федоровича о себе как о философе имени, мифа и числа.

Но была ли столь актуальна и нужна в эти годы античность, с которой начал А. Ф. Лосев? Античность совершенно необходима в те времена, когда пытаются уничтожить фундамент культуры, оторвать человека от его естественной почвы. Именно в ней, в античности, залегают корни современных жизненных основ. Там рождается древнейшая форма мышления — миф. Там заложено учение об имени и числе.

Еще будучи студентом университета, Алексей Федорович сделал следующую запись, как всегда точно по пунктам излагая

⁷ Разъяснение об «издании автора» Алексей Федорович дал в интервью Вл. Лазареву (Альманах библиофила. Вып. 14. 1983. С. 22—32). Объяснение, приведенное в «Вестнике древней истории» (1989. № 1. С. 251), ошибочно.

свои мысли: «1. Расширение нашего горизонта через изучение прежних эпох, а) без истории мы подобны кротам, б) для понимания истории надо пересоздаваться, перевоплощаться, в) жизненный опыт создается в результате накопления и переработки исторических восприятий. Это и в личной и в исторической жизни».

Книги А. Ф. Лосева были теснейшим образом связаны с современностью. Он писал не просто об античном космосе, но о достижениях современной науки, самых последних, наиболее интересных, занятия которыми были небезопасны в 20-е годы, да и не только тогда (например, теория относительности Эйнштейна, знаменитая формула Лоренца, математические теории П. А. Флоренского). В «Очерках античного символизма и мифологии» была четко продумана история понимания разных типов античности в новоевропейской культуре. Впервые при изучении Платона был применен типологический подход, выявивший специфику именно языческого платонизма, без всякой модернизации и христианизации философа. А. Ф. Лосев своими книгами осуществлял ту самую связь времен, которая грозила распасться в 20-е годы и в конце концов в ряде гуманитарных наук, в том числе в философии и классической филологии, была уничтожена. Не забудем, что Лосев был молод и дерзок духом. Недаром он так любил повторять стихи Тютчева:

Счастлив, кто посетил сей мир
В его минуты роковые —
Его призвали всеблагие,
Как собеседника на пир.

Однако быть застигнутым «ночью Рима» страшно и «закат звезды ее кровавой» чреват бедами.

Итак, книги печатались⁸, но с выходом каждой из них, как вспоминал Алексей Федорович, от него отходили знакомые и как будто не узнавали. Люди, ожидая самого худшего, боялись. Так что же это были за опасные книги?

Одна из них — «Философия имени» (вышла в 1927 г.), написанная еще летом 1923 г. и вынужденно сокращенная в 1926 г., когда особенно пострадали главы 8, 12, 13, 22—28, 31, 33. Книга навеяна философско-религиозными так называемыми имяславскими спорами начала века, о сущности имени Божьего, что привело молодого философа к поискам сущности имени вообще, ибо

⁸ Первый подробный отзыв о книгах А. Ф. Лосева 20-х годов см.: *Чижевский Дм.* Философские искания в Советской России // *Современные записки.* Т. XXXVII. Париж, 1928. С. 501—524.

со времени античности Платона, Плотина и христианского ареопагитского неоплатонизма (приблизительно VI в. н. э.) имя понималось глубочайшим образом онтологически, бытийственно. Назвать вещь, дать ей имя, выделить ее из потока смутных явлений, преодолеть хаотическую текучесть жизни — значит сделать мир осмысленным. Видимо, не случайно в письме к о. Павлу Флоренскому (30/1—23 г.) А. Ф. Лосев обратился с просьбой обсудить с ним тезисы имяславского учения, о котором Алексей Федорович беседовал с выдающимся деятелем этого движения на Афоне о. Иринеем. Письмо написано в январе 1923 г., а летом этого же года «Философия имени» была завершена⁹. Открыто признаться в ареопагитских истоках интереса к имени ученый не мог. Эзоповым языком он писал в предисловии о том, что «испытывал влияние тех старых систем, которые давно всеми забыты и, можно сказать, совершенно не приходят никому на ум» (наст. изд., с. 615), что никто не разработал имя с такой точки зрения (с Гуссерлем и Кассирером Алексей Федорович познакомился позже, да и книги Кассирера о символических формах вышли после завершения его труда). Без онтологического понимания имени мир — глух и нем, он полон тьмы и чудовищ. Но мир не таков, потому что «Имя есть жизнь» (с. 617).

Идея книги Алексея Федоровича удивительным образом современна и перекликается (как это теперь видно) с его поздними работами по языку. Ученый с полным правом утверждает, что он почти первый в русской философии не лингвистически и не феноменологически, но диалектически обосновал слово и имя как орудие живого социального общения и вскрыл живую и трепещущую стихию слова.

В слове люди общаются между собою, в имени обосновывается глубочайшая природа социальности и проявлена сама социальная действительность. Слово — «это орудие общения с предметами и арена интимной и сознательной встречи с их внутренней жизнью» (с. 642). Говоря о том, что «всякое имя нечто значит», Алексей Федорович не только вспоминает замечательную по простоте мысль Аристотеля («Риторика», кн. III, гл. 10), но и углубляет ее, что особенно характерно в плане общественных и личных связей человека, признавая, что без слова и имени человек «анти-социален, необщителен, не собран... не индивидуален» (там же), являясь чисто животным организмом. В словах о смысле слова, как свете, и бессмыслице, как тьме, ощущаются

⁹ Три письма А. Ф. Лосева к о. П. Флоренскому опубликованы в изд.: Контекст-90. М., 1990. С. 13—17.

не только платонические, но и паламитские интуиции (учения о свете Григория Паламы, XIV в.). Несколько раз на страницах книги в духе античного жанра энкомия встречается похвала слову (с. 627, 745—747). «Слово — могучий деятель мысли и жизни. Слово поднимает умы и сердца... Слово двигает народными массами» (с. 627), слово пробуждает сознание, волю, глубину чувств, делает слабого человека героем, нищенское существование — титаническим порывом. Без слова и имени нет мышления и вообще. «И молимся мы, и проклинаем через имена... И нет границ жизни имени, нет меры для его могущества. Именем и словами создан и держится мир... Именем и словами живут народы, сдвигаются с места миллионы людей, подвигаются к жертве и к победе глухие народные массы. Имя победило мир» (с. 746).

Вполне логично книгу завершают строки из знаменитого гимна с похвалой имени, который приписывался то христианину Григорию Назианзину, то язычнику Проклу.

Самое замечательное, что исследование имени ведется диалектическим методом и логически чрезвычайно последовательно. А. Ф. Лосев признавался в одном из писем к жене (из Белбаллага в Сиблаг 11/III—32 г.): «В философии я — логик и диалектик». Логикой и диалектикой пронизана вся книга, именно потому что «диалектика — ритм самой действительности», «диалектика есть непосредственное знание», диалектика есть «окончательный реализм», диалектика есть «абсолютная ясность, строгость и стройность мысли», это «глаза, которыми философ может видеть жизнь» (с. 617, 618, 625).

Замечателен способ, каким дается определение диалектики, — идущий еще от неоплатонической и ареопагитской логики — через отрицание, как принято говорить — апофатически (с. 625). И только уже после всех этих отграничений предлагаются определения утвердительные — катафатические, да еще приводятся примеры самые обычные, излюбленные Алексеем Федоровичем с молодости и до последних работ. Шкафы, карандаши, какие-то неведомые люди Иваны Ивановичи, Иваны Петровичи, Петры Ивановичи, обычные, всем знакомые слова «город», «земля», «небо» доказывают разную степень приближения к предмету (с. 637—639). В рассуждениях о логике и диалектике одного и иного (с. 644—652) вспоминается любимый Алексеем Федоровичем платоновский «Парменид», с докладом по которому он выступал в ранней молодости. А категории, которыми оперирует Лосев, — все эти «самопорождаемость», «структура», «взаимосвязанность модели», «знак», «символ», «миф» — нашли место в его поздних работах: во «Введении в общую теорию языковых моде-

лей», в книгах «Знак. Символ. Миф», «Языковая структура», связанные с ними идеи оказались безусловно актуальными в современном языкознании¹⁰.

В бумагах А. Ф. Лосева, разрозненных, со следами пожара и песка (после фугасной бомбы, уничтожившей дом Лосева на Арбатской площади в августе 1941 г.), уже в 1989 г. я обнаружила листок, представляющий собою фрагмент проспекта новой книги об имени и даже ее краткое оглавление¹¹. Эту страницу я позволю себе здесь привести. Она, как видно из даты, поставленной Алексеем Федоровичем, относится к 14 февраля 1929 г. Книга явно должна была быть новой ступенью в изучении философии имени и продемонстрировать социальную силу имени. Хотя Алексей Федорович признавался: «Еще не настало время, чтобы я высказал об имени то, что я мог бы высказать и что мне дороже и ближе, чем философский анализ имени». Автор, как всегда, видел перед собой задачу бороться с предрассудками механицизма и позитивизма и, конечно, с помощью «универсального метода» диалектики, которая есть для имени «последняя конкретность».

ФРАГМЕНТ НАБРОСКА КНИГИ ОБ ИМЕНИ

На «(...) этих, несомненно, ярчайших образцах социальной силы имен показать и вскрыть значение имени вообще и развить кроющуюся здесь философскую систематику понятий. Я утверждаю, что сила имени в теперешней жизни, несмотря на ее полное удаление от живой религии, н и с к о л ь к о н е у м е н ь ш и л а с ь. Мы перестали силою имени творить чудеса, но мы не перестали силою имени завоевывать умы и сердца, объединять ради определенных идей — тех, кто раньше им сопротивлялся, и это — ничуть не меньшая магия, чем та, о которой теперь читают только в учебниках.

Еще не настало время, чтобы я высказал об имени то, что я мог бы высказать и что мне дороже и ближе, чем философский анализ имени. Но предрассудки механицизма и позитивизма так еще крепки, что я буду вполне удовлетворен, если прочитают хотя бы только мой философский анализ имени. Раз диалектика —

¹⁰ См. статьи: *Постовалова В. И.* Штрихи к портрету А. Ф. Лосева; *Доброхотов А. Л.* Онтология символа в ранних трудах А. Ф. Лосева // Вопросы классической филологии, вып. X. Античность в контексте современности. М., 1990. С. 215—248.

¹¹ В настоящее время мне известны четыре главы этой книги (в рукописи вместе с предисловием), а также завершенная рукопись «Вещь и имя».

универсальный метод, то ему подчинена не только логика, не только экономика и не только история и культура, но и самая дикая магия, ибо она тоже есть момент и логики, и экономики, и истории, и культуры. Нужно быть самым отчаянным и рассудочным метафизиком, чтобы вырвать религию и магию из живого исторического процесса. Но если этого делать нельзя, то не только религия и магия, а самая необузданная и противоестественная фантастика и сумасшествие есть тоже момент в истории и, след., и м е е т с в о ю д и а л е к т и к у. Вот эту диалектику имени я и хотел дать. Сознаюсь, что это отвлеченно. Но для конкретности в этих вопросах я сам еще не вполне подготовлен. Впрочем, для философа диалектика и есть последняя конкретность.

Москва, 14 февраля 1929 г.

ОГЛАВЛЕНИЕ

I. Действительность.

II. Имя.

III. Имя и вещь.

IV. Из истории имени.

V. Философские тезисы оноματοдоксии».

Что А. Ф. Лосев поставил перед собой большие философские цели, связанные с проблемой имени, подтверждает то, что уже к 1930 г. он перевел с греческого весь знаменитый Ареопагитский корпус (куда входит трактат «О божественных именах»), который погиб в недрах ОГПУ в 1930 г. после ареста А. Ф. Лосева; второй раз (вновь переведенный Алексеем Федоровичем целиком) он погиб в бомбежке 1941 г.

А. Ф. Лосев считал себя не только логиком и диалектиком, но и «философом числа», полагая математику «любимейшей» из наук (письмо 11/III—32 г.). Математика и в жизни и в философии Лосева играла одну из главенствующих ролей, будучи связана, особенно в античных штудиях Алексея Федоровича, с астрономией и музыкой. Известно, что Алексей Федорович серьезно занимался рядом математических проблем, особенно анализом бесконечно малых, теорией множества, теориями комплексного переменного, пространствами разного типа. В молодости он тесно общался с великими русскими математиками Н. Н. Лузиным и Д. Ф. Егоровым, близкими ему не только в связи с наукой, но и глубоко мировоззренчески, в плане философско-религиозном, и в частности имяславия, или оноματοдоксии, как предпочитал говорить Алексей Федорович, употребляя греческий термин. Не забудем, что и супруга Алексея Федоровича была математиком и астрономом,

ученицей акад. В. П. Фесенкова и проф. Н. Д. Моисеева, помощница Алексея Федоровича в научных трудах, целиком разделявшая все его взгляды. Обсуждение философско-математических проблем было для Лосева не только обычным, повседневным делом, но еще и глубоко внутренним, даже интимным. Алексей Федорович мечтал, будучи принципиальным диалектиком, о диалектической разработке математики. В тюрьме он прошел подробный курс дифференциального и интегрального исчисления под хорошим руководством и обдумал «целую диалектическую систему анализа, куда в строгом порядке и системе входят такие вещи, как ряды Тейлора, Маклорена и Коши, формулы Эйлера с величиной — e , уравнения Клеро, Бернулли и Риккати, интегрирование по Контуру и т. д.» (письмо 12/XII—31 г.). Его вместе с Валентиной Михайловной привлекает философский аспект теории аналитических функций (интегрирование по Контуру, теоремы Моавра, Грина, Стокса и др.), которые Алексей Федорович приводит «в стройную диалектическую систему» (22/I—32 г.). Все это, как он пишет, мысли из «нашей общей науки, которая есть сразу и математика, и астрономия, и философия, и общение с «вселенским и родным» (как сказал бы Вяч. Иванов)». «Книга о диалектике аналитических функций, написанная мною пока в уме, посвящена, конечно, тебе», — заключает Лосев. Мысли о единении философии, математики, астрономии и музыки, столь характерные для античной культуры, не покидают ученого. Задумывая в лагере книгу «Звездное небо и его чудеса», он хочет, чтобы она была «углубленно-математична и музыкально-увлекательна»: «Хочется музыки... с затаенной надеждой я изучаю теорию комплексного переменного... И сама-то математика звучит, как это небо, как эта музыка» (27/I—32 г.). «Математика и музыкальная стихия» (25/II—32 г.) для него едины. И среди тягот лагерной жизни не покидают мысли о философии числа: «Пока хожу и сторожу свои сараи и раздумываю на темы по философии числа», — делится он с Валентиной Михайловной (там же). Этими размышлениями «по философии числа» Алексей Федорович занят, пока сторожит лесные склады. В уме создает «много разных теорий», которые, как полагает оптимистично Лосев, «обязательно опубликую» (22/I—32 г.). Он мечтает издать книги по философии числа. Надежды были, конечно, наивны, хотя недавно в архиве Алексея Федоровича я обнаружила его ненапечатанную работу о числе. Но, еще находясь на воле, он успел опубликовать «Диалектику числа у Плотина», а страсть к синтезу философии, математики и астрономии выразить в книге «Античный космос и современная наука».

Единство философии, математики и музыки стало предметом особого труда «Музыка как предмет логики». Как сам, улыбаясь, говорил Алексей Федорович, он специально обозначил на титуле книги свое авторство — «профессор Московской государственной консерватории», — чтобы все видели не дилетанта, а ученого-специалиста и отнеслись серьезно к такому, казалось бы странному, заголовку.

В эту книгу вошли очерки, написанные с 1920 по 1925 г. и несомненно связанные с работой автора в Государственной академии художественных наук и Государственном институте музыкальной науки, в общении с теоретиками и практиками консерватории, в том числе с проф. Г. Э. Конюсом, которого он глубоко уважал и теорию метротектонизма которого высоко оценивал¹². В этой своей ранней книге и в одной из последних музыкальных статей (Основной вопрос философии музыки // Советская музыка. 1990. № 11—12) Алексей Федорович твердо отстаивает принцип независимости феномена музыки от физических и психофизиологических явлений и вообще от всякого натурализма и вульгарно-материалистических представлений. Автора занимает непосредственно эйдос и логос музыки, которые он кратчайше определяет так: «Эйдос — сущность предмета... Логос — сущность эйдоса», тем самым пытаюсь прояснить самые глубины музыки как высшего откровения и философий. Музыка, как полагает Лосев, нет необходимости сводить себя ни на какое другое бытие. Для нее характерен «вместо закона основания — в музыке закон самообоснования, самодеятельности и самостоятельности», наличие чистого музыкального бытия. Отсюда — истинное музыкальное восприятие не должно опираться на программы, интерпретацию музыки или жизнеописания композиторов, так как музыка сама по себе «изображает не предметы, но [ту] их сущность...» (с. 33, 51, 53). В ней — идеально преподано единство звуков, аккордов, мелодии, гармонии.

Самое важное — это наличие чистого музыкального бытия, где предельная бесформенность и хаотичность формы имеет свою особую оформленность. В ней — единство субъекта и объекта, нераздельность и слитность, вечная изменчивость и самопротиворечие, самопротивоборство, данное как жизнь. Чисто музыкальное бытие — это слияние противоположностей, данное как длительно изменчивое настоящее. В музыке слитность, нерасчленен-

¹² Воспоминания о Г. Э. Конюсе напечатаны уже после кончины автора: Лосев А. Ф. Памяти одного светлого скептика // Что с нами происходит? Записки современников. М., 1989. С. 182—192.

ность, множественность единства и сплошная процессуальность и динамика. Музыка противоположна науке. Она гонит науку и смеется над ней, отрицая железный строй понятий и суждений, ибо «мир — музыка, а наука — его накипь и случайное проявление» (с. 25, 22—24, 47).

В этих определениях чувствуется неизменный для Лосева диалектический подход к сущности бытия и его проявлениям. Здесь рождаются афористические дефиниции об «органическом сращении подвижной бесформенности и идеальности», «форме бесформенности», о «светлой идее», «разбегающейся по сторонам тьмы апейрона», т. е. беспредельности, о том, что в музыкальном времени нет «прошлого», так как о прошлом можно говорить, только уничтожив предмет, а «в музыке... есть только *настоящее*», которое творит будущее (с. 62—63). Переживать музыку значит вечно стремиться к идее и не достигать ее (ср. платоновский «Пир», где Эрос — это вечное стремление к истине и абсолютному благу, т. е. высшей любви).

Самое же главное, что музыка основана на соотношении числа и времени. Она не существует без них, ибо она есть выражение чистого времени. А время в свою очередь объединяет длящееся и недлящееся. Время всегда предполагает число и его воплощение (см. замечательные страницы 157—178, где дается сравнение времени и числа). Но ведь «без числа нет различения и расчленения, а следовательно, нет и разума» (с. 158). А число в свою очередь и есть подвижной покой самотождественного различия смысла (или «одного», «этого», «сущего»). Поэтому в музыкальной форме существуют три важнейших слоя — «число», «время», «выражение времени», а сама музыка есть «*чисто алогически выраженная предметность жизни чисел...*» или, вернее, «выражение этой жизни числа» (с. 137, 141, 190). Музыкальная форма тем самым является реализацией диалектического соотношения числа и времени.

Таким образом, музыка теснейше связана с числом, числовыми отношениями, математикой в целом и ее отдельными теориями. Только идеальность численных отношений можно сравнить с эйдетической (эйдос — смысл) завершенностью музыкальных образов. Сфера математики — идеальна, так как она не имеет дела с реальными пространственными телами и психикой и т. п. «Теорема верна или неверна *сама по себе*». Вот к этой чисто музыкальной сфере относится музыкальное бытие, а значит, «музыка и математика — одно и то же» в смысле идеальной сферы. Отсюда следует делать вывод о тождестве математического анализа и музыки в смысле их предметности. Ведь в музыке

происходит прирост бесконечно малых «изменений», «непрерывная смысловая текучесть», неугомность и «вечная ненасытность», «беспокойство как длительное равновесие — становление» (с. 103, 114, 116—118).

Музыка соотносительна и с учением о множествах. И там и здесь многое мыслит себя как одно. И там и здесь учение о числе, в котором составляющие его единичности мыслятся не сами по себе, но как нечто целое, ибо множество есть эйдос, рассмотренный как «подвижной покой» (с. 122).

Однако в музыке и математике есть и свое решительное различие. Музыка живет выразительными формами, она есть «выразительное символическое конструирование числа в сознании». От математики музыка отличается как раз именно тем, что искусство живет «выразительным и символическим конструированием предмета», т. е. способ конструирования предмета у музыки и математики разный. «...Математика логически говорит о числе, музыка говорит о нем *выразительно*» (с. 123—124). Характерно, что изучение чистой музыкальной формы А. Ф. Лосев в дальнейшем предполагал рассмотреть как бытие социальное, о чем он и упоминал в книге, ссылаясь на свои пока не изданные работы по античной музыке (с. 217). В дальнейшем, через многие годы, Алексей Федорович выпустит единственную у нас книгу по античной музыкальной эстетике (1960—1961), в которой теснейшим образом свяжет античную музыкальную форму со спецификой мышления и бытия Древней Греции и Рима.

Небезынтересно также отметить, что, читая эстетику в Московской консерватории, А. Ф. Лосев готовил к печати большой курс по истории эстетических учений, начиная с античности и кончая современностью. В архиве консерватории найден подробный проспект этого курса (студенткой Е. А. Смыкой) в сопровождении любопытного документа. Здесь сказано без всяких оговорок: «В брошюре А. Ф. Лосева «Принципы построения курса истории эстетических учений» имеются крупнейшие недостатки, философские предпосылки, несовместимые с марксистским мировоззрением». Далее идет резолюция Мосгублита — запретить. 25/VI—29 г., а также следующее резюме: «Согласно содержанию заключения Отдел не считает целесообразным», за подписью Н. Я. Брюсовой, возглавлявшей Отдел художественного образования Главпрофобра Наркомата просвещения. Запрет, таким образом, был подтвержден профессором Московской консерватории, сестрой Валерия Брюсова, с которой Алексей Федорович был в самых лучших отношениях и которая считалась его добродетельницей.

Наконец, в 1930 г. вышла книга, определившая судьбу А. Ф. Лосева на всю дальнейшую жизнь, — «Диалектика мифа». Книга эта была несомненно связана со всеми предыдущими (если мы вспомним, Алексей Федорович в равной степени называл себя не только философом имени и числа, но и философом мифа. Особые отношения были у этой книги с «Философией имени»).

В греческом языке «миф» означает не что иное, как «слово», «имя», «наименование», в котором древний грек в первобытные времена обобщал опыт своей общинно-родовой жизни. Поскольку же древнейший человек не знал иных отношений, кроме родоплеменных и семейных, то и весь мир являлся ему в разных обобщающих словах, т. е. мифах. Так, плодоносящая земля именовалась матерью, небо — отцом, морской простор — владыкой вод или супругом земли, и вообще весь мир был полон загадочных, магических стихийных сил, часто даже не имевших отдельных имен, но обобщенно называемых даймонами. Да и эта магическая, пока еще бесформенная сила как бы пронизывала всю природу, была разлита в ней. Что же касается обитавших на Олимпе богов со своими именами и мифами, уподобленных прекрасному человеческому облику, то они знаменовали собою гораздо более позднюю ступень мифологического развития, уже не чисто природную, но антропоморфную.

Древнейший памятник греческой поэзии, гомеровский эпос (греч. *э́лос* — такое «слово», в котором подчеркивается звуковая оформленность), оперирует лишь «мифом», не зная его другого эквивалента, «логос». Зато классическая культура греков, особенно философская, великолепно владеет не только словом как целостно-мыслительной сущностью, но и словом дифференцирующим, выделяющим, разделяющим, т. е. логосом¹³.

«Миф», таким образом, не выдумка, не фантазия, даже не сказка (сказка появилась позже и опирается на установку выдумки, вымысла, которые принимаются как неперемное условие всеми участниками «игры» — рассказчиком и слушателями). Миф — это древнейшая форма освоения мира, обобщающая в одном слове множественные конкретности жизни.

А. Ф. Лосев десятки лет занимался античной мифологией и в нашей науке разрабатывал теорию социально-исторического развития мифа (см., например, его труд «Античная мифология в ее историческом развитии». М., 1957). Но он стал исследователем

¹³ Подробности об этимологии и значениях «слова» в греческом языке см.: *Тахо-Годи А. А.* Миф у Платона как действительное и воображаемое // Платон и его эпоха. М., 1979. Особенно с. 80—92.

античного мифа и античного мифомышления уже после того, как ему было запрещено заниматься мифом современным, которому была как раз посвящена «Диалектика мифа», с ее глубочайшим образом продуманной теорией. Как обычно, в своих научных трудах Алексей Федорович дает дефиниции объекта исследования. И доказательства его идут сначала путем отграничения понятия мифа от других, путем отрицательных определений (см. гл. I—X, с. 8—182). Только после этого, наконец, устанавливается позитивное определение мифа.

Оказывается, что миф — это не идеальное понятие, не идеальное бытие, не вид поэтической образности, не наука, не догмат. «Миф есть сама жизнь» (как не вспомнить слова из «Философии имени»: «имя есть жизнь»), «жизненно ощущаемая и творимая, вещественная реальность и телесная» (с. 14), «миф есть само бытие, сама реальность, сама конкретность бытия» (с. 28). Это «энергичное самоутверждение личности» в «выразительных функциях», это «образ личности», «лик личности», а не ее субстанция. «Миф есть в словах данная личностная история». Он есть чудо, как чудом и мифом является весь мир (с. 182—202).

Судя по всему, древнее представление о слове-мифе как жизненной реальности оказалось у Алексея Федоровича проецированным в современную действительность именно потому, что современность была чревата рядом идей, которые утверждались вопреки всем другим естественно развивавшимся. Известно ведь, что выдвижение, да еще нарочитое, сознательное одной идеи вопреки другим всегда грозит догматизмом, отсутствием свободного, непредвзятого взгляда на мир, науку, на любые мировоззренческие категории. Происходит фетишизация, обожествление одной идеи (например, идеи материи, идеи построения социализма в одной стране, идеи обострения классовой борьбы и т. д.). Но фетишизация издревле характерна для мифа. Поскольку же идея может двигать массами, то фетишизация, а шире мифологизация идеи имеет поистине глобальные последствия. Один миф может, как в цепной реакции, создавать другой, но он может в такой же мере его уничтожать, разрушать. Он заставляет целое общество жить по законам мифотворчества, и никакая наука не убедит и не разуверит человека в созданном им личностном или общественном мифе. Чистая наука предполагает гипотетичность. В мифе же всегда господствует единственно значимая идея. Миф опирается на факты и бытие, понимаемые абсолютно, непрерываемо, поистине догматически. Это ведет в свою очередь к тяжелому извращению нормального восприятия науки, искусства, мировоз-

зренческих теорий, философии, экономики, личного и общественного сознания. А. Ф. Лосев с твердой логической последовательностью, остроумием и даже изяществом подходит к определению мифа и раскрывает все его диалектические моменты с точки зрения чуда (с. 223—236), ибо не иначе как чудом можно признать безраздельное и бездоказательное, в корне иррациональное признание одних движущих сил общества, часто губительных, разрушающих его вопреки другим, разумным и аргументированным. Последовательно выводится логика доказательств (с. 134—135), из которой следует, что знание в сущности своей и есть подлинная вера, поскольку верить можно только тогда, когда знаешь, во что нужно верить, и знать только тогда, когда веришь, что объект знания действительно существует (с. 137). Автор как бы воскрешает сократовский метод беседы с читателем о вере и знании.

А. Ф. Лосев анализирует ряд научных теорий, получивших статус подлинного мифа (Декарт, Кант, Ньютон — мифологизация пространственных идей), так как миф не предшествует науке, но всегда сопровождается мифологией, питается ею.

Особенно блестяще разработаны в этой книге мифы о времени и пространстве, отнюдь не однородном, как это было у Евклида, Канта или в неокантианском доэйнштейновском мире. Перед читателем раскрывается (с. 101—105) мифология времени и пространства разных типов, в разные исторические эпохи и у разных народов (ветхозаветные представления, Иран, Индия, Египет, Китай, Япония), и в том числе в Греции, где время и вечность нераздельны в цельной и неделимой актуальной бесконечности, что приближает к новоевропейскому, христианскому пониманию. Это последнее Лосевым не рассматривается. Страницы о понимании пространства на Востоке, о готическом пространстве, византийском, пространстве в архитектуре, живописи, у кубистов, футуристов, М. Шагала (с. 118—122) со ссылкой на Н. М. Тарабукина читаются с особым интересом.

Интереснейше представлен Лосевым, например, миф о материи. Материя здесь *«мертвое и слепое вселенское чудище»*, а учение о материи есть не что иное, как *«вырождение христианского учения о триничности...»* (с. 152). Причем этот миф о материи прекрасно соотносится с *«Философией имени»*, где он предстает в контексте живописной картины мира современного человека, находящегося в плену поистине мифологических взглядов о живой материи. Есть мифы повседневной жизни: о цвете, свете, лунном освещении, электричестве, свечах, мифы прямо бытовые. Но особенное значение Лосев придает мифам социального порядка. Мифы пролетарской идеологии ничем не отличаются

от мифов «капиталистических гадов и шакалов» (с. 169); коммунистическая идеология создает свой миф о возможности безрелигиозного общества (с. 123), хотя свою идеологию пролетариат возводит на ступень мифа. Идеи Пролеткульта, РАППа и других «творческих» объединений несомненно повлияли на создание мифа о том, что пролетарию-коммунисту искусство чуждо, так как оно немыслимо без феномена гениальности, а гений — это неравенство, неравенство же означает эксплуатацию. А поскольку передовое общество преследует попов за эксплуатацию, то и искусство, в том числе Шаляпина, надо гнать, так как их воздействие на людей не отличается от религиозного (с. 125). Широко распространявшиеся через газеты, журналы, лозунги идеи об усилении классово-борьбы при успехах социализма порождают миф о страшном мире, в котором «призрак ходит по Европе, призрак коммунизма», «где-то копошатся гады контрреволюции», «воют шакалы империализма», «оскаливает зубы гидра буржуазии», «зияют пастью финансовые акулы». Всюду снуют «бандиты во фраках», «людоеды в митрах». Везде «темные силы», «мрачная реакция», «черная рать мракобесов», и в этой тьме «красная заря мирового пожара», «красное знамя восстаний». «Картинка! — восклицает автор. — И после этого говорят, что тут нет никакой мифологии» (с. 123).

Сталинский миф о построении социализма в отдельно взятой стране, т. е. в Советском Союзе, представлен в виде патетической долбежки, сопровождаемой внутренним голосом, который тоненько пищит в душе: «Н-е-е-е-е» или «Н-и-и-и-и» (с. 100—101).

Добавьте к этим острым и опасным, но строгим в логическом отношении доказательствам нового мифотворчества создания новых социалистических мифов на переломе 20-х и 30-х годов, дерзкий и совершенно свободный стиль, форму непринужденной беседы последних книг (не забудем, что их писал человек молодой), горячие симпатии к православию и его обиходу, трепетную интимность в пассажах о молитве, посте, монастыре, девстве, о «небушке родном-родном», о «блаженном безмолвии тела и души», трогательное обращение к «сестре и невесте, деве и матери» (здесь биографические детали, о которых Алексей Федорович пишет в письме к жене 11/III—32 г.: «Там много интимного и сокровенного из нашей дружбы и жизни. Но ведь не назвал же я тебя там по имени»), все это бесчисленное роскошество примеров из Достоевского, Тютчева, А. Белого, о Павла Флоренского, З. Гиппиус, В. В. Розанова — и перед читателем рождается мир идей, ярко, с блеском, талантливо выраженных.

Однако эта талантливость дорого обошлась автору «Диалек-

тики мифа». Книга, где Лосев раскрыл действенность мифов научных, философских и литературных, а главное, социальных — в эпоху «великого перелома» и «построения социализма в одной стране», — была запрещена цензурой, выбросившей все идеологически опасные места. Алексей Федорович не убоился запрета и вставил в печатавшийся текст то, что было исключено цензурой. Предлог для ареста книги и ее автора был найден. А поскольку все издательские дела с чиновниками и типографиями вела супруга Алексея Федоровича, В. М. Лосева, то и она попала в тюрьму, а затем и в лагерь. Но иного выхода, кроме как высказать вслух заветные свои идеи, у философа не было. В одном из лагерных писем к жене он справедливо писал (22/III—32 г.): «В те годы я стихийно рос как философ, и трудно было (да и нужно ли?) держать себя в обручах советской цензуры». «Я задыхался от невозможности выразиться и высказаться. Этим и объясняются контрбандные вставки в мои сочинения после цензуры, и в том числе (и в особенности) в «Диалектику мифа». Я знал, что это опасно, но желание выразить себя, свою расцветавшую индивидуальность для философа и писателя превозмогает всякие соображения об опасности».

Так А. Ф. Лосев очутился 18 апреля 1930 г. на Лубянке (Валентина Михайловна была арестована 5 июня 1930 г.). Далее он прошел путь вполне классический — 17 месяцев во Внутренней тюрьме, четыре с половиной месяца в одиночке, перевод в Бутырки, пересыльную тюрьму, где 20/IX—31 г. предъявили приговор — десять лет лагерей (Валентине Михайловне дали пять лет). Столь сурового приговора тогда никто не ожидал. Но Лосева стали «прорабатывать» в Коммунистической академии как зловредного идеалиста. Идеологические и политические обвинения предъявил ему и Л. М. Каганович на XVI съезде ВКП(б), и текст этого выступления сопровождал Алексея Федоровича всю жизнь. К этой травле присоединился и М. Горький со зловещими нападками в «Правде» и «Известиях» одновременно (12/XII—31 г.). Так что судьба ученого была predetermined. После приговора его отправили по этапу на строительство Беломорско-Балтийского канала. Сначала Кемь, потом Свирь, работа в 40 км от лагеря на сплаве леса, затем (после тяжелого заболевания) вновь на Свирстрой в поселок Важины, где философ (и это к счастью) был сторожем лесных складов. Все, как всегда, обычно и обыденно в лагерях: мокрые оледенелые палатки, теснота нар в несколько этажей, голод (по тем временам еще терпимо — разрешали иной раз посылки), цинга. В дальнейшем после многих хлопот А. Ф. Лосева переводят в проектный отдел, где

по 12—14 часов при тусклом свете он заполняет бесчисленные статистические карточки и выполняет канцелярскую работу, от которой начинает слепнуть: Алексей Федорович страдал близорукостью, но местные врачи считали все это в порядке вещей. Утешала переписка с женой, находившейся в одном из Сибирских лагерей на Алтае. Наконец, уже в 1932 г. с помощью возглавлявшей политический Красный Крест Е. П. Пешковой они объединились на Медвежьей Горе, в пределах Белбалтлага. Освобождение из лагеря произошло осенью 1932 г. досрочно, в связи с инвалидностью и ударной работой, благодаря которой в ОГПУ был выдан документ, разрешающий жить в Москве и снимающий судимость¹⁴. А. Ф. Лосев в 1933 г. возвращается в Москву к своей научной работе, но печатать книги по философии запрещено. Приходится заниматься переводами. В 1937 г. опубликованы переводы из Николая Кузанского, кардинала, неоплатоника-гуманиста эпохи Возрождения, ценного классика марксизма. Переведенный в это время Секст Эмпирик будет опубликован только в 1975—1976 гг. Подготовлена «Античная мифология» (собрание и систематизация), но мешает война, и труд в 70 печатных листов остается неопубликованным до нынешнего дня. Готовится «История античной эстетики», погибшая в бомбежке 1941 г. Первый том ее, заново написанный в конце 50-х годов, увидел свет в 1963 г.

Профессору Лосеву дорого стоило напечатание книг 20-х годов. Он вынужден был молчать 23 года, работая, как говорится, «в стол», но преподавать не переставал. Сначала на периферии, потом в Москве и даже в 1942 г. в Московском университете, где его прочили в заведующие кафедрой логики. В этом же году он получил звание доктора филологических наук, философских — дать побоялись¹⁵. И снова обвинения в идеализме (благодаря проискам бывших «друзей» и бдительных идеологов) и перевод в Московский государственный педагогический институт им. В. И. Ленина, где он профессорствовал как филолог до конца своих дней.

¹⁴ В деле А. Ф. Лосева (сообщено проф. Ф. Д. Ашниним, которому приношу благодарность) есть сведение о том, что коллегия ОГПУ постановила освободить досрочно А. Ф. Лосева внесудебно 7/IX—32 г. Однако в «Трудовом списке А. Ф. Лосева. Б.-Б. Канал ОГПУ. Ст. Медвежья Гора» № 833 дата освобождения — 8/X—32 г., после чего до осени 1933 г. он оставался в лагере в качестве вольнонаемного.

¹⁵ Парадоксально, но факт, что к 90-летию, в 1983 г., Алексей Федорович получил орден Трудового Красного Знамени за подготовку филологических кадров — это филолог-то!

Печататься Алексей Федорович начал после смерти Сталина в 1953 г., и необычайно интенсивно. Им было издано около 500 работ, в том числе несколько десятков монографий. Ныне ожидается выход новых трудов, оставленных ученым в законченном виде. Алексей Федорович пережил гибель родных, дома, библиотеки, многих рукописей в августе 1941 г. во время бомбежки Москвы и пожара. Он был вынужден диктовать свои книги, так как от всех несчастий потерял зрение. Но он привык конструировать книги в уме, как, бывало, их некогда «сочинял», сторожа сараи на лесной бирже в лагерях. Он прожил долго и оказался действительно последним русским философом, который не утратил мифа о несокрушимости сталинской системы, а с молодым задором и зрелой мудростью создавал мощный свод трудов, удивительных по глубине мысли и творческим замыслам. Уже очень известный и у нас, и за рубежом, он не любил вспоминать 20-е годы и никогда не упоминал о лагерной эпохе. Но мы вспомнили здесь о трудной борьбе за самостоятельность идей, которые достойно сохранил ученый, не изменяя себе, хотя в минуты грустных размышлений он считал жизнь свою погибшей. Однако запретить философски мыслить нельзя. А. Ф. Лосев десятки лет выпускает книги по эстетике, мифологии, античной культуре, теории литературы, языкознанию, стремясь выразить в них свои заветные идеи. И надо сказать, Алексей Федорович достиг здесь высокого мастерства. Он писал для ищущих читателей, и опытный читатель всегда понимал Лосева, а не очень опытный учился понимать на его книгах подлинно чистую философскую мысль, прорывающуюся сквозь все препоны. О том, сколько потеряло наше общество от искоренения философии, можно судить даже по одной фразе А. Ф. Лосева. В лагерном письме к жене он сетовал: «Я только подошел к большим философским работам, по отношению к которым все, что я написал, только предисловие» (12/XII—31 г.).

Делом жизни А. Ф. Лосева являлась его «История античной эстетики», первые шесть томов которой (1963—1982) были удостоены Государственной премии 1986 г. В 1988 г., уже после кончины Алексея Федоровича, вышел т. VII (в двух книгах). Но о сигнальном экземпляре этого долгожданного тома Алексей Федорович узнал накануне своего ухода из жизни¹⁶. В издательстве «Искусство» находится т. VIII (тоже в двух книгах). Если

¹⁶ Алексей Федорович скончался 24 мая 1988 года в день, посвященный св. Кириллу и Мефодию, славянским просветителям, символизирующим единство философии и филологии.

учесть, что в 1979 г. вышла «Эллинистически-римская эстетика I—II вв. н. э.», а в 1978 г. (и в 1982 г.— 2-е изд.) «Эстетика Возрождения», то корпус истории эстетики состоит из десяти томов в виде мощного свода, которому нет аналога в мировой науке. Здесь предстает история эстетики от ее зарождения в поэзии Гомера и натурфилософии (т. I) через софистов, Сократа, Платона (т. II—III), Аристотеля (т. IV), стоиков, эпикурейцев, скептиков (т. V) вплоть до неоплатоников — Плотин (т. VI), Порфирий, Ямвлих, Юлиан, Прокл (т. VII). В т. VIII кроме александрийского и латинского неоплатонизма, эстетики гностиков и герметизма вырисовывается грандиозное здание всех основных эстетических категорий и представлений о космосе, природе, человеке и его творческой деятельности за тысячелетний путь развития античной культуры. В трудах ученого по истории эстетики характерно сочетание строгого научного исследования и художественно-литературной манеры изложения. Если вспомнить, что Лосев постоянно объединял мировоззрение и стиль, что пафосом этого синтеза отличались последние книги Лосева 20-х годов, что перу Лосева принадлежит ряд беллетристических сочинений (только начатых публиковаться), то становится понятен выразительно-творческий потенциал, заложенный в этих ученых трудах, и огромное влияние, которое они оказывают на читателя.

Слово ученое и слово поэтическое объединяются здесь органически — совсем как в античной философской традиции.

Надо сказать, что А. Ф. Лосева в истории культуры всегда привлекают периоды и личности переходные, исполненные борьбы и драматизма (Сократ, Платон, Аристотель, Юлиан, дерзкие герои Возрождения, мир обреченных героев Вагнера, хаос и свет Скрябина).

Столь же внушительны труды Лосева мифолого-исторического цикла («Античная мифология в ее историческом развитии», 1957; «Олимпийская мифология», 1953; «Античная философия истории», 1977) и многие, многие другие. К этим последним можно отнести книги по русской философии, небольшую, но имевшую огромный резонанс книгу «Вл. Соловьев» (1981) и сданный за две недели до смерти в издательство «Прогресс» большой труд «Вл. Соловьев и его время» (1990). А. Ф. Лосев символически завершил свой путь встречей с философом, которого полюбил еще в юности.

Нельзя упустить из виду также деятельность А. Ф. Лосева как переводчика, издателя, интерпретатора и комментатора таких философов, как Платон, Аристотель, Секст Эмпирик, Плотин, Прокл, Николай Кузанский.

Собственно, все семь античных искусств представлены в трудах А. Ф. Лосева во взаимном переплетении и дополнении, создавая целостный и поистине энциклопедически универсальный научный космос; философия здесь переплетается с филологией. Теория античного логоса раскрывает новые аспекты взаимодействия языка и мышления. Отсюда идет семиотическая разработка языкового знака и философско-эстетической терминологии. Бесспорна оригинальность идей А. Ф. Лосева с их постоянной опорой на современную науку. Притягивает своей строгой логикой мысль автора; неисчерпаема его эрудиция, всеохватна комплексная диалектическая разработка предмета исследования. Все это приводит в конечном итоге к конструированию в трудах А. Ф. Лосева внушительных картин целостного типа таких великих культур, как античность или эпоха Возрождения.

Все вместе — теорию и историю науки, собственные исследования и переводы, многочисленные труды, как будто разные по тематике, но внутренне вполне связанные и обоснованные, — следует воспринимать в их глубоком единстве. А это в свою очередь ведет к восприятию тоже единого, закономерного и целостного творческого пути ученого. Мы не можем механически делить семидесятилетний путь А. Ф. Лосева на два будто бы совершенно различных этапа, ранний и поздний, не связанные один с другим. Один — идеалистический, другой — с основой на материализм. Мы полагаем, что ранний период составляет фундамент для позднего, сфера логических, эйдетических исследований подготавливала в свое время почву для всестороннего исследования античной культуры от ее социально-исторического основания до высот чистого духа.

А. Ф. Лосев за несколько лет до своей кончины, когда встал вопрос о научном переиздании его труда «Музыка как предмет логики», сам охарактеризовал проблему соотношения идеи и материи в собственных трудах в специальной записке, где говорил о себе в третьем лице. Эти мысли, направленные против грубого и одностороннего понимания идеализма, мы позволим себе здесь привести.

«1. Отсутствие абсолютного идеализма. Если под идеализмом понимать такой абсолютный примат идеи над материей, при котором материя существует только в результате порождения ее идеями, то такого абсолютного и абстрактного идеализма А. Ф. Лосев никогда не придерживался, и даже в период своих молодых увлечений старыми и новыми идеалистами. О таком абсолютном идеализме ни в ранних, ни в поздних трудах А. Ф. Лосева невозможно найти ни одной строки. В течение всей своей сознательной

жизни А. Ф. Лосев боролся с безличным идеализмом Платона и Аристотеля, с дуализмом Канта, с абсолютным солипсизмом Фихте, с панлогизмом Гегеля и с антиобщественными формами новоевропейского рационализма и эмпиризма.

2. Относительный идеализм. Если под идеализмом понимать такой относительный и предварительный примат идеи над материей, который приводится только ради более последовательного и систематического изложения предмета, то такого рода идеализмом полны работы А. Ф. Лосева 20-х годов. Автору очень часто хотелось вскрыть сначала идейное содержание предмета, а уже потом излагать его фактическую и материальную сторону. Такого рода идеализм был, конечно, далеко не безвреден, поскольку иной раз граничил с игнорированием фактически материальной стороны излагаемого предмета и мог вызвать у читателей некоторого рода консервативную настроенность. Тем не менее при последовательном изложении любого предмета, рассуждая теоретически, ничто не мешает вскрывать сначала идейное содержание анализируемого предмета, а уже потом его материальное и, в частности, историческое осуществление.

Такой примат идеи над материей, конечно, допускается, поскольку он служит только целям последовательного и расчлененного анализа, не исключая, а, наоборот, требуя дальнейшего перехода к анализу фактически-исторической действительности анализируемого предмета».

Думается, что свидетельство, приведенное нами, достаточно ясно и авторитетно для всякого трезвомыслящего человека.

Наш тезис о единстве и целостности творческого пути ученого находит также поддержку в принципиально важном его рассуждении на страницах «Очерков античного символизма и мифологии» (1930 г.). Там А. Ф. Лосев пишет так: «Для меня, как последовательного диалектика, социальное бытие конкретнее не только логической, но и выразительной, символической и мифологической стихии. Социальное бытие заново воплощает логику, символику и мифологию и меняет их отвлеченные контуры до полной неузнаваемости». «Логическая сторона, по привычке исследователей XIX—XX вв., преобладает и у меня. Она представлена и подробнее, и тщательнее, и точнее. Типология же у меня только намечена... Типология же и конкретная, выразительная, *физиогномическая* морфология — очередная задача и всей современной философии, и всей науки...» (с. 693—694).

А. Ф. Лосев сомневался, что он примет серьезное участие в этой новой области. Он собирался, «если позволят обстоятельства», опубликовать ряд типологических работ, которые у него

накопились и «ждут лишь печатного станка». Обстоятельства не позволили ученому в скором времени напечатать эти работы, результат, как он писал, «напряженнейшей историко-философской мысли». Более того, почти все его рукописи погибли в связи с арестом и бедствием 1941 г.

Однако А. Ф. Лосев не подозревал, что судьба отпустила ему почти столетнее житие и тем самым позволила воплотить свою мечту, довела до печатного станка «Историю античной эстетики», явившуюся, как это давно понял умный и пронизательный читатель, подлинной историей всей античной философии и античной культуры именно в ее целостно-типологическом замысле¹⁷.

А. Ф. Лосев был не только философом имени, числа, мифа. Он был философом Ума, причем Ума светоносного, который он ценил в платонизме, в «Ареопагитиках», в сочинениях Григория Паламы и которым обладал в полной мере сам. Сила духа, воплощенная в Уме, поддерживала Лосева в лагере. Он писал: «Ум, воспитанный на борьбе с ложными и искаженными формами мысли и жизни, все время вел себя образцово, стараясь внести мир и покой» (31/III—31 г.). Он сознавал себя мыслителем и не мог «жить без мысли и без умственного творчества» (19/II—32 г.). Будучи человеком глубоко православным, он и в религии был «апологетом ума», а жизнь научила его понимать всю внутреннюю пустоту и мещанство «хулителей разума», и не только понимать, но и «побеждать» (11/III—32 г.). «Неустанное и многолетнее,— по словам философа,— славословие разуму» вылилось у него в самое трудное время после разорения 1941 г. в стихи, две строфы из которых мы в заключение приведем.

Ум не рассудок, не скелет
Сознания, духа и природы.
Ум — средоточие свободы,
Сердечных таинств ясный свет.

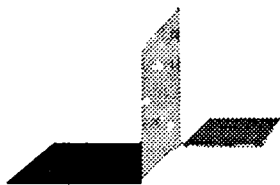
Ум — вечно юная весна.
Он — утро новых откровений,
Игра бессменных удивлений.
Ум не стареет никогда.

(12/XII—41 г.)

А. А. Тахо-Годи

¹⁷ Последний труд, который вышел при жизни и под редакцией А. Ф. Лосева и где помещены две его работы, так и называется «Античность как тип культуры». М., 1988.

ЭРОС
У ПЛАТОНА



1916

Когда пробьет последний час природы,
Состав частей разрушится земных;
Все зримое опять покроют воды,
И Божий лик изобразится в них.

Тютчев

I

Современность возжаждала синтеза более, чем всякая другая эпоха. Философская мысль расплачивается теперь своей беспомощностью и тоской по высшему синтезу за слепое самоотдание технике и «открытиям» XIX века, за долгое блуждание в лабиринте гносеологической схоластики, за безрелигиозность, под знаком которой протекла вся новая культура. Утомленные, подошли мы к XX веку все с тем же вековечным вопросом: что есть истина? И одного уже этого достаточно, чтобы оправдать тяготение к древним формам философской мысли, к исследованию взглядов на истину там, где она впервые сознавалась и слышалась из глубин человеческого духа. Но искание новых форм высшего синтеза у Платона позволительно базировать не только на современном и, может быть, временном разброде философской мысли; к Платону тянутся наши мысли и чувства еще и за чисто жизненным, конкретно-переживательным успокоением. В жизни человеческой всегда было много трагизма. Всему, что встречается душе нашей и любитя ей, что вскидывает жизнь перед испытующим и удивленным оком нашим, всему приходит черед стать обыкновенным, порой блестящим, но часто мучительно-серым покрывалом Майи,— блестящим, но всегда захватывающим завоеванную тайну. В эти дни сумрачных раздумий о судьбах жизни нашей, во дни поколебленной веры нашей в царство Божие на земле, которому не суждено исполниться ни в человеческом обществе, преданном кровавым браням, ни в любви, забывшей об единении родственных душ, в эти дни,— а о них болел человек во все времена,— и да будет позволено погрузиться в эллинские мечты и почерпнуть там животворящей и спасительной влаги. Не убоимся упрека в безволии, в неспособности претворить жизнь, творчески зажить всеми бурями ее и всеми радостями. Не убоимся оказаться трусливыми моряками, достигшими твердого берега и победившими море

путем отказа от борьбы с ним. Мы найдем в эллинской мечте ту способность к тонким страданиям и ту закоренелую отвагу перед неисповедимой, безликой, бессамостной мировой Ночью, — наконец, ту надежду и успокоение, что так часто покидает усталые умы наши и сердца. Мы увидим, как был пережит и выстрадан Платоном узренный им Эрос и как душевная драма философа поучает нас истинной воле и правому действию. Мы увидим, как неуверенная и неосвященная Светом Истинным мысль философа достигла почти христианских откровений и как эта мысль об Эросе не могла удержаться на высоте достигнутых прозрений. И потому не соблазнимся мы о нашем обращении к эллинской мечте и не перестанем верить в ее укрепляющую действенность для нас. Она сродни нам, и она тоньше нас.

Итак, я подхожу к Платону не как историк или историко-философский критик, а всецело лишь как философ. Мы хотим узнать, что дает учение Платона об Эросе для наших философских чаяний, для нашего интимного и наиболее глубокого стремления к смыслу жизни. Жизнь *имеет* смысл. Как пережил эту истину Платон?

II

Если Канта называют великим эклектиком, то такое слово применимо, кажется, к любому пророку, и прежде всего к Платону. Платоновский Эрос был творческим синтезом элементов, бывших давно до него и еще в гесиодовские времена окрылявших эллинские философские грезы. Это был такой же творческий синтез, как и учение Платона об идеях, примирившее гераклитовский непрерывный поток с элеатским сплошным бытием; или как было и учение об ἀνάμνησις, о припоминании виденного до земной жизни, где совместились сократовское «познай самого себя» с орфической верой в предсуществование душ. Что примирил Платон в своем учении об Эросе и что он дал от себя?

Великим и многочисленным правдам, из которых соткана платоновская концепция Эроса, предшествовали *две совершенно особых концепции Эроса*, не похожих как одна на другую, так и при сравнении их с платоновской. Вообще говоря, обе они восходят к Гомеру и к Гесиоду.

Часто приводятся известные слова Геродота, что Гомер и Гесиод создали для греков теогонию и распределили между богами их функции¹. Это утверждение во многих отношениях неверно, и прежде всего в том, что как раз об Эросе нет ничего сколько-нибудь полного ни у Гомера, ни Гесиода.

У Гомера употребляются два термина, служащие синонимами позднейшего Эроса, — ἔμερος и λόφος^{1*} 2. Но Гомер вообще оперирует с ними как с понятиями, и яркой концепции любви, а тем более концепции, схваченной в единстве образа или фигуры, у него не имеется.

У Гесиода Эрос появляется в самом начале космогонического процесса (Theog. 116—122)³. Он, наряду с Землей, произошел непосредственно из Хаоса, первобытной материи⁴; он организует мир. Но это меньше всего разум, не демиург. Это слепая, не отдающая себе никакого отчета сила; он и у богов и у людей помрачает ум и освобождает их от всех забот.

Несколько иную концепцию Эроса дает орфизм. Здесь его называют как σοφὸν αὐτοβίαχτον Ἐρωτα^{5*}. Это разумное и светлое божество. По учению орфиков, из первобытной тьмы появилось мировое яйцо, которое, расколовшись, породило Эроса — Протогона, имевшего голову быка и сияющие крылья, носящегося по эфиру и двуполого. Из него произошли все люди, и он стал источником света⁵. Что эти воззрения были глубоко древними, пока-

¹ Herod., II, 53.

² Различие между ними, указанное у Plat. Crat. 419e, равно как и некоторое указание на него в Сопв. 197d (ἔμερον, λόφον λατήρ), а также и позднейшие различия amor и cupido^{2*} у Serv. Aen. IV, 194 — фактически у Гомера не наблюдаются. Ср.: Homer II. I, 240; III, 446; V, 740; XIV, 216; XVII, 439. Этимология в Plat. Phaedr. 251c ἔμερος от μέρη^{3*} — фантастична.

³ Кроме еще одного места (201), нигде в «Теогонии» нет никаких упоминаний об Эросе.

⁴ Хаос от χα- (χαίρω, χάσχω) как φάος от φαίω, φάω^{4*}, собственно значит — то, что зияет, что открыто, пропасть. Но это меньше всего пустое пространство, как думали многие (ср. Schoemann. Comparatio theol. Hes. cum Hom. в Opusc. Acad. II, 29): такая абстракция далека от Гесиода. Хаос — бесформенная, воздухо- и гучеподобная материя (Schoemann. De Sup. cosmog. Op. Acad. II, 67—70).

⁵ 6-й орф. гимн (прославляющий Протогона—Эроса). Из четырех групп орфических теогоний, которые принимает Целлер (Zeller, Phil. d. Gr. 1892. I, I, S. 88f), для нас важны третья и четвертая. Впрочем, нам еще важнее общий их смысл, а не детали.

зывает пародия Аристофана на этот 6-й орфический гимн в «Птицах»⁶.

Об историческом отношении Гесиода к орфикам трудно сказать что-нибудь непреложное. Да для нас и не важно это. Может быть, Гесиодова концепция есть та же орфическая, только выпустившая мировое яйцо орфиков⁷. Мы должны только констатировать то основное и то общее, в чем сходятся обе эти концепции Эроса. Эрос Гесиода и орфиков есть *космическое начало, начало животворящее и всепроникающее*. Оно устроит мир, и без него ничто не стало бы, что стало быть. Это не Амуры позднейшей греческой и римской поэзии. Это самый старый бог и самый первый по времени. Ἀρχαῖος^{6*} — этот эпитет сохранялся иногда даже в те времена, когда человечество уже разучилось верить в Олимп⁸.

Однако, греки знали еще и другого Эроса. И если первый Эрос мы называли космическим, то этот второй был Эросом *лирическим*, Эросом индивидуального влечения.

В особенности нежная Сафо воспевае такого Эроса:

Опять, страстно
томима, влачусь без сил!
язвит жало;
Горька и сладка любовь⁹.

Он и λυσιμέλης — узорешитель и γλυχύλιχος — сладко-горький. Он — как буря¹⁰. Ивик сравнивает Эроса с кузнецом, который ударяет молотом по раскаленному железу¹¹. Этот Эрос, столь владеющий сердцем людей, известен и трагикам. Они тоже боятся его и тоже чтут его. Так, в «Антигоне» Софокла хор поет целую песнь об этом непобедимом, безумящем и по морям блуждающем Эросе¹². Еще ярче изображает такого индивидуального Эроса Эврипид, у которого вся трагедия «Ипполит» представляет

⁶ Н. И. Новосадский. Орфич. гимны. Варш. 1900, стр. 59 и прил. III, стр. LXIII, где сопоставлены сходные выражения 6 орфич. гимна и «Птиц» (693 и сл.).

⁷ Waser в Paulys Realencycl. VI, 486 (Eros).

⁸ Напр., Lucian. dial. deor. II, 1.

⁹ Brg. frg. 42.

¹⁰ Brg. frg. 47.

¹¹ Brg. 40 (Вяч. Иванов).

¹² Soph. Antig. 781 и сл.

собой почти непрерывную, томящуюся и мучительно-сладкую симфонию Эроса. Эврипид боится Эроса:

О Эрот! Эрот!
 На кого ополчился ты,
 Тем глаза желанье туманит,
 В сердце сладкая нега льется...
 Но ко мне не иди, молю тебя,
 Ни с бедой, Эрот, ни в ярости...

Таков Эрос лирический. Если первый Эрос устроит мир и объемлет его, то второй Эрос влечет одно существо к другому, разрушает преграды между ними и сливает их в одном экстазе и восторге.

III

Таким образом, изучая историю Эроса до Платона, мы прежде всего наталкиваемся на две совершенно различные концепции этого понятия. История эллинского эротизма (от «Эрос») есть история этих двух концепций в их различных видах и взаимоотношениях. Одна концепция наделяет Эроса любовными чарами, притягивающими собою одно человеческое существо к другому; она есть апофеоз и славословие индивидуальных восторгов, переживаемых в акте общения двух индивидуальностей: *Эрос лирики и индивидуального влечения*. Другая концепция рассматривает Эроса в аспекте космогонических и теогонических воззрений. Такой Эрос устроит мир, живой и неорганизованный, он устроит вселенную и создает людей и богов: *Эрос космический и Эрос творчества*. Эти две концепции, в которых за наибольшую противоположность надо считать антитезу *индивидуального и космического*, а с другой стороны — *созерцательно-настроительного и творчески-действенного*, эти две концепции и воспринял Платон, своеобразно переработавши их и создавши из них свой гениальный синтез, оставшийся бессмертным.

Нашей задачей является: проследить зарождение идеи Эроса в душе Платона, проследить главные фазы ее развития и узнать, чем закончилась у него эта концепция Эроса. Так как у Платона больше, чем у кого-нибудь, философия была жизнью и так как свои теоретические

¹³ Eurip. Hipp. 525 и сл. (Анненский).

построения он выстрадал всей своей благородной эллинской душой и в конце концов положил за них, может быть, жизнь свою, то мы не имеем права исходить из анализа только того, что *непосредственно* относится к теме об Эросе. Нам надо выяснить *психологические* условия зарождения этого Эроса у Платона, и потому грешно пренебрегать тем, что может быть с той или другой достоверностью предположено о факторах развития духовного пути Платона.

Бесчисленные авторы, занимавшиеся т. н. платоновским вопросом, т. е. истолкованием хода и направления его философии, и породившие трудно обозримую по своему объему литературу, имели, по нашему мнению, тот одинаковый и громадный недостаток, что им, вообще говоря, недоступен был внутренний, интимный и проникновенный подход к философу, — недоступен вследствие того, что деревья закрывали самый лес. То привнося в Платона чуждые ему, навеянные уже новейшей философией, построения (напр., Наторп), то стремясь вывести Платона обязательно из какого-нибудь одного принципа (напр., Шлейермахер), то увлекаясь слишком внешними и отдаленно связанными с внутренним содержанием философии наблюдениями (статистический метод языка), критика всегда забывала то, что философия Платона была преисполнена *жизненности* и что учета этой жизненности она прежде всего и ждет от критики. Только *Владимир Соловьев*¹⁴ (и, как русские, мы можем гордиться им, нашим единственным, но гениальным истолкователем Платона), кажется, первый из тысячи авторов, писавших о Платоне, сумел найти в своей душе настоящий контакт с философией Платона и первый выявил чисто интуитивный и непосредственно-живой подход к философу. Его воззрениями на платоновский вопрос мы и пользуемся, как необходимым коррективом к любому подходу к философской деятельности Платона, — философскому, историческому, богословскому и т. д.

Владимир Соловьев указывает следующие факторы в развитии духовного пути Платона. Во-первых, это было *знакомство с Сократом*. О восторженном отношении к своему учителю Платон оставил неувядаемый памятник в

¹⁴ Жизненная драма Платона. Собр. соч. 2-е изд. IX т., стр. 194 и сл., а также предварительный очерк в Твор. Платона, т. I.

«Пире», где в уста Алкивиада вложена целая похвальная речь Сократу¹⁵. Знакомство с таким покорителем умов и сердец определило Платона на всю жизнь. Сначала он всецело покоряется его влиянию. В т. н. сократических диалогах разработаны темы исключительно сократовские, напр. о торжестве добродетели и знания, о повиновении законам и т. д. Однако Сократ, этот праведник и мудрец, не был признан Афинами. Сograждане казнили его, не понявши его и увидевши в нем своего врага. *Смерть Сократа*, смерть великого праведника, поразила Платона. Раз в этом мире нет места для Сократа, так, значит, это мир дурной, мир зла, и должен быть другой мир, мир истинного добра и красоты. Возникает у Платона вместо прежнего сократовского социального и метафизического оптимизма система отрешенного идеализма, проповедь борьбы с плотью и философии как умирания. Возникает два мира. Однако Платону суждено было пережить и новые трагедии. Не довольствуясь отрешенным идеализмом, переживши и передумавши какую-то оставшуюся для потомства неизвестной любовь, он начинает строить мост между этими двумя мирами, желая своей теорией Эроса, а с другой стороны, — теорией идеального государства возвысить человека до потерянного рая. Но и эта попытка не удается. Жизнь противоречила его святой и спасающей любви, а земные цари не хотели признать его идеального государства. Так, под тяжестью лет и после многих разочарований уходит из этого мира философ, который так болел за этот мир и так хотел послужить ему. Миру осталась лишь вечным укором эта потрясающая трагедия. «*Действительная жизненная история Платона, увековеченная в совокупности его творений, более всякого вымысла может быть названа трагедией человечества*»¹⁶.

IV

На темы, близкие к Эросу, впервые затрагивается вопрос в диалоге «*Лизис*». Более распространенное мнение критиков о раннем появлении «*Лизиса*» является и более верным. Были попытки отнести этот диалог к более позднему времени (Шлейермахер), напр. к концу девяностых

¹⁵ Сопл. 215е и сл.

¹⁶ Вл. Соловьев. Твор. Плат., I, 30 стр.

годов. Однако приводимые здесь аргументы не значительны¹⁷; за появление же «Лизиса» еще при жизни Сократа говорит такой решающий аргумент, как родство с прочими сократическими диалогами по простоте композиции, а также и известное сообщение Диогена Лаэртция о том, как сказал Сократ после прослушания «Лизиса»: «Господи, как навирает на меня этот юнец»¹⁸. Такого же мнения держатся и оба наших главных переводчика¹⁹. В «Лизисе» еще нет почти ничего специфически платоновского. Главная тема «Лизиса» — о дружбе — трактуется, главным образом, на основах сократовской этики, и только в конце новая идея перволюбви (πρῶτον φίλον), по выражению Вл. Соловьева, «из зеленого садика сократических диалогов уже указывает нам на туманные вершины Платонова идеализма»²⁰. Однако «Лизис» представляет любопытное явление именно в том отношении, что здесь дана эволюция платоновской мысли из сократических источников в ясно уловимой и отчетливой — на протяжении всего только одного диалога — последовательности.

Начинается исследование чисто сократическим. Здесь Сократ доказывает, что вся суть дружбы заключается в пользе. Друг тот, кто полезен²¹. Разумеется, назвать эту мораль утилитарной просто — было бы грубой ошибкой. Мораль пользы, тождественной с добром, не есть утилитаризм просто²². Но, поскольку она так или иначе утилитарна, она одинакова у Ксенофонта и в «Лизисе»²³. И в этом духе трактуется вообще все понятие дружбы. Но эта ксенофонтская концепция только начало. Новый шаг начинается с тех пор, как в понятие дружбы вносится

¹⁷ Так, А. Wirth опирается на близкое родство «Лизиса» с «Пиром», на выпады против старой и современной Платону философии и на некоторые отношения к «Воспоминаниям» Ксенофонта (Platon's Lysis nach 394 v. Chr. entstanden. Arch. f. Gesch. d. Philos. 9. Bd. Heft 2 (1896). S. 163f.) Однако, концепция Эроса в «Пире» так ярка и своеобразна, выпады против философов в «Лизисе» так обычны и связь с «Воспоминаниями» настолько проблематична, что все это нисколько не колеблет обычного взгляда на хронологию «Лизиса».

¹⁸ Ἠράκλεις, ὃς πολλὰ μὲν καταφύεβεται ὁ νεάνισκος. Diog. Laert. III, 35.

¹⁹ Сочинения Платона, пер. Карпова. СПб., 1863. IV, 235 стр. Творения Платона, пер. Вл. Соловьева. М., 1899, I, 321 и сл., 332 и сл.

²⁰ Твор. Платона, I, 1, 327 стр.

²¹ Lys. 210c, d.

²² Кн. С. Трубецкой. Мет. в древн. Греции, 1890, стр. 475 и сл.

²³ Хеп. Мет. II, 4, 6; ср. и всю 4-ю главу этой книги.

у Платона *этическое* начало. Раньше *φιλία* могла иметь своим предметом и собаку, и лошадь, и всякий вообще предмет. Теперь Платон вводит с самого начала важный принцип *подобия*²⁴, причем оказывается, что дружба может быть только между хорошими людьми, ибо дурные непостоянны и потому не подобны друг другу²⁵, а равно, дружба может быть только к хорошему и притом у того, что не есть ни добро, ни зло²⁶. Внимательный глаз чувствует в этих рассуждениях, часто по-детски наивных и самоуверенных, предвестников грядущих откровений «Пира». Эрос, который имеет своим отцом Богатство, а матерью Бедность,— уже видится в этих неясных терминах «доброе», «злое», «ни добро, ни зло» и пр.

Впрочем, в «Лизисе» дано еще одно, не менее робкое, но все же еще более близкое к позднейшей концепции Эроса достижение. Именно, понятие подобия заменяется в конце диалога понятием *своего*. В любви мы всегда чего-нибудь желаем. «Но ведь желающее... желает, полагаю, того, чего ему недостает, не так ли?» «Стало быть, то, чему недостает чего-нибудь,— в дружбе с тем, чего ему недостает». «Недостает же того, что *отнято*». «Так значит, к своему бывает и любовь, и дружба, и желание»... «А потому, если вы друзья между собою, то *вы свои друг другу по природе*». «Если один другого желает и любит, то это потому, что один другому свой по духу, или по какой-нибудь душевной особенности, по характеру или по складу, а иначе он и не желал бы, и не любил бы, и не был бы другом»²⁷ В этих рассуждениях уже ясна тенденция трактовать любовь как чувство глубинное и философское по преимуществу. И в особенности интересно здесь то, что такая тенденция незаметно надстраивается у Платона над сократическим основанием. Платон всегда был истинным учеником Сократа. Он только развивал его, и даже не развивал, а может быть, только уяснял и объяснял. В «Лизисе» эта постепенная градация от Сократа к Платону,— и как раз по интересующему нас вопросу,— дана в редкой последовательности.

²⁴ Цитируется Od. XVII, 21.

²⁵ Lys. 215a — b.

²⁶ Ibid. 216e.

²⁷ Ibid. 221d — 222a.

Мы на пороге истинно платоновских откровений. Нас ожидают вдохновенные страницы «Федра» и «Пира». Однако «все прекрасное трудно» — χαλελὰ τὰ καλά. И все прекрасное, что содержится у Платона, облечено в такой туман фактичности, такой ужасной афинской фактической действительности, — а с другой стороны, все эти откровения платоновского духа настолько им еще неосознаны, и настолько глубокая жизненная трагедия их ждала, что нам придется сначала больше всего говорить о самых, может быть, несущественных элементах изучаемого нами Эроса и только потом перейти к положительным формулировкам.

«Федр» — следующий из диалогов, посвященных любви, — как раз преисполнен всех таких несущественных элементов. Значение его, главным образом, чисто отрицательное. Он больше критикует, чем создает свое. Но здесь Платон уже несомненно в пределах своей собственной философии, — причем, пожалуй, верно предположение Вл. Соловьева о новом факторе этой философии, вдруг всколыхнувшем живую душу Платона. Сильно пережитая, глубоко продуманная любовь лучше бы всего объяснила этот блестящий и вдохновенный полет фантазии, воплотившийся в «Федре» и «Пире». Это ведь два таких произведения, которые имеют мало схожего с другими диалогами по напряженности и выразительности поэтической фантазии и по вдохновенной глубинности философски-настроительных прозрений. Это — взрыв, а не спокойная, хотя бы и поэтическая, ткань обыкновенного платоновского диалога.

Подобные соображения, между прочим, заставляют отнести «Федра» к более позднему времени, чем это приурочивает ни на чем не основанная традиция Диогена Лаэртского и Олимпиодора, называющих «Федра» первым произведением Платона²⁸ Первым «Федр» не мог быть уже

²⁸ К тому же в соответствующем месте Диогена: Λόγος δὲ πρῶτον γράφει αὐτὸν τὸν Φαῖδρον^{7*} (Diog. Laert. III, 38) — общая рукописная традиция дает не λόγον δέ, а λόγος δέ, т. е. именит. пад., вследствие чего существенно меняется весь смысл фразы. Именно, у Диогена здесь говорится, что отнесение «Федра» к началу деятельности Платона есть только обычное мнение. Ср. то же и у Олимпиодора: οἱ δὲ τοὺς δι' ὀνόματι βουρὸς ὁ Πλάτων ἤσκητο, δῆλον ἐκ τοῦ Φαῖδρου τοῦ διαλόγου πάνυ πνεόντος

потому, что в те времена настроение Платона волновалось иными предметами, — учением и жизнью Сократа, а также и смертью его. Только преодолевши эту трагедию великого праведника, — преодолевши внутренне и настроительно, — он начал строить свой возделенный мост между небом и землей, не удавшийся в самом факте сократовской философии и жизни. Платон, вдруг прозревши тайну любви, этого состояния, которое хоть на время дает общение с чужой душой и через то воссоединение с потерянным всеединством, этот Платон начинает класть понятие Эроса в основу всей своей философии. Ему еще раз хочется попытаться построить мост. И вот он его строит.

Мало было нарисовать планы этого моста. Нужно было еще посчитаться с суровой действительностью. Ведь не что иное, как *ее* же надо было преобразить и осилить. И вот Платон занят преодолением этой действительности. В «Федре» он пока еще пытается одолеть исключительно *греческую*, то есть временную, вот тогда-то и так-то существующую действительность. И только в «Пире» он столкнется с общечеловеческими трудностями при осуществлении своего спасающего моста.

Мы сказали, что в «Федре» Платон больше критикует, чем создает свое. *Критиковать было что.*

Народ, точно чувствовавший и остро мысливший, мог в то же время и даже в лице наиболее культурной части общества предаваться тем ужасам половой жизни, которые и теперь трудно объяснить для Афин психологически. С Востока, из Персии, греки научились этой «пестрой Афродите», которой в наши дни отводится солидное место в психиатрии, — этой однополой любви, которую противно называть ее общепринятым именем и которую мы будем называть по-гречески — *лайдхос ёрос*, или *та лайдиха*^{9*} В диалоге «Федр» как раз один юноша, по имени Федр, читает Сократу речь одного видного оратора, трактующего именно эту любовь, для нас даже трудно представимую. Нужна большая сила воли и громадное воображение, чтобы понять состояние человека, преданного этим *та лайдиха*. Но поскольку разумеем, такого Эроса нельзя не считать чудовищем, и поскольку чувствуем, нельзя не ви-

τοῦ δυσυραμβώδους χαρακτήρος, ἄτε τοῦ Πλάτωνος τοῦτον πρῶτον γράφοντος διάλογον, ὡς λέγεται^{8*}. Olympiod. v. Plat. c. 3. Usener. Abfassungszeit des Platon. Phaidros. Rhein. Mus. Neue Folge. 35. Bd. S. 133 и сл.

деть наличия платоновской философии уже в том, что она решилась порвать связь с этим Эросом, бывшим в афинском обществе вполне нормальным явлением.

Именно, «Федр» и ценен в том отношении. Здесь проповедь борьбы с τὰ λαϊδικά. Оратор, речь которого прочел Сократу юноша Федр²⁹, при всем своем желании убедить и склонить «прекрасного мальчика», построена так софистично и так внутренне бессвязно, что Сократ взамен этой речи произносит другую речь³⁰, в которой становится на точку зрения прежней речи, но доводит ее до настоящего логического конца. Чтобы быть стройным и логичным, Сократ ясно формулирует ее исходный пункт и дает это софистическое определение Эроса. «Страсть, чуждая ума, ...страсть, влекущаяся к удовольствию красоты и сильно укрепляющаяся от соединения с другими, похожими на нее страстями, направленными к красоте телесной... эта страсть есть любовь»³¹. Такая ясная формулировка мысли, действовавшей в предыдущей речи почти бессознательно, приводит к таким выводам, про которые через несколько страниц оба собеседника, и Сократ и Федр, скажут, что они «бесстыдны»³². Взамен этого Сократ произносит свою вторую речь, которая и дает настоящее учение об Эросе.

VI

Прославляя божественное вдохновение *δαιμόνια* — термин, допускающий двоякий перевод, и «вдохновение» и «исступление», — Сократ в этой речи берется доказать, что «исступление дается богами для величайшего счастья»³³. Чтобы понять это, надо сначала вникнуть в божественную и человеческую природу души и уразуметь ее бессмертие. Она *бессмертна*, ибо есть нечто самодвижимое и потому неуничтожимое³⁴. Ее можно уподобить силе двух коней, из которых один добр, а другой зол и которые тянут свою колесницу в противоположные стороны.

²⁹ Phaedr. 230e — 234c.

³⁰ Ibid. 237a — 241d.

³¹ Ibid. 238c.

³² Ibid. 243c.

³³ Ibid. 245b.

³⁴ Ibid. 245c — 246a.

Великий вождь небесный Зевс едет первый на своей крылатой колеснице, устрояя везде порядок и обо всем заботясь. За ним следует воинство богов и гениев... Все направляются на великий пир, где созерцают все истинно сущее, усматривают истину, насыщаются и наслаждаются ею. Души людей, следующие ввысь для созерцания этого истинно-сущего и имеющие силу в своих крыльях, чтобы быть в царстве истины, остаются безопасными при всяких странствиях. Душа же, не имеющая силы следовать за богами, помрачается забвением и злом, роняет крылья и падает на землю...³⁵ Встречая на земле прекрасные формы, мы лучше всего вспоминаем о тамошнем, которое в них отражается. Но вспоминать по-здешнему о тамошнем легко не для всякой души. «Остается немного душ, у которых еще довольно памяти, да и те, видя какое-нибудь подобие тамошнего, так поражаются им, что выходят из себя и, не имея достаточно разборчивого чувства, сами не понимают, что значит страсть их». «Восхитительно было зреть красоту тогда, когда, вместе с хором духов следуя за Зевсом, а другие за кем-либо другим из богов, мы наслаждались дивным видением и зрелищем и посвящены были в тайну, блаженнее которой и назвать невозможно, — когда мы праздновали ее как непорочные и чуждые зла, ожидавшего нас в будущем». Развратный не стремится туда, к красоте в самой себе, когда на ком-нибудь здесь видит ее имя. Но только что посвященный, созерцавший много тамошнего, при взгляде на богообразное лицо, хорошо впечатлевшее на себе красоту, сперва приходит в трепет и объемлется каким-то страхом тамошнего, потом, всматриваясь, чтит его как бога и готов приносить жертвы. Душа оперяется, и рождение крыльев вызывает мучительную сладость и щекотание. «Она неистовствует и, как бешеная, не может ни спать ночью, ни оставаться на одном месте днем, но бежит со своей жаждой туда, где думает увидеть обладателя красоты». *Это и есть Эрос*³⁶

«...Когда возникний, видя любящее лицо, согревшее всю душу его теплотою чувства, возбуждается тревогами щекотания и страсти, — один конь, послушный ему и в то время, как всегда, удерживается стыдом и умеряет себя, как бы не наскочить на любимца; напротив, другой не

³⁵ Ibid. 246c — 249d.

³⁶ Ibid. 249d — 252b.

укрощается ни удилами, ни бичом, но, прыгая, насильственно тянет колесницу и, всячески надоедая как своему товарищу, так и возничему, понуждает их идти к любимцу и оставить память любовных наслаждений». В душе происходит борьба... Злой конь труслив и часто отступает. Но бывают моменты, когда он — «насилует, ржет, влечет, заставляет снова приблизиться к любимцу... сгибается, раскидывает хвост, закусывает удила и рвется с крайним бесстыдством». Но возничий с силою оттягивает узду и обагрывает кровью его злоречивый язык. «Терпя это часто, лукавый конь, наконец, оставляет свою похотливость, послушно следует воле возничего и при виде красавца чувствует страх, так что душа любящего теперь обращается с любимым уже стыдливо и уважительно»³⁷.

Итак, когда победа остается за «благороднейшими видами души, располагающими человека к добропорядочному поведению и философии», то душа достигает того блаженства, которое не дадут ей ни человеческий ум, ни божественный экстаз. Но если победят злые кони — тогда нет ни любви, ни философии, а есть то, что чернь называет блаженством. Впрочем, если и в таких душах есть этот экстаз и Эрос, то и они должны идти к блаженству и во что бы то ни стало вырастить в себе могучие крылья³⁸.

VII

Таково платоновское учение об Эросе, как мы находим его в «Федре». Кратко изложенное, оно не может действовать на душу так, как это дает греческий подлинник. Но мало и одного греческого подлинника «Федра». Надо вообразить «Федра» на всем фоне этой волнующейся, величественной стихии, имя которой философия Платона. Что удалось увидеть нам, то повествуем; а расслышали мы у Платона благовестие новой любви, но благовестие *слепое и мало осознанное*. Чуткая и тонкая душа великого элина с болью и радостью вслушивалась в новые созвучья, которые рождает в ней этот всемогущий и вездесущий Эрос. Но она еще не нашла для них настоящего имени, она еще только в преддверии последних человеческих тайн.

Концепция Эроса в «Федре» почти исключительно

³⁷ Ibid. 253d — 255a.

³⁸ Ibid. 255a — e.

психологическая. Ярко и сильно даны описания эмоций и ощущений, когда душа запоет и зазвучит при виде красоты и когда вдруг ей вспомнится ее далекая, небесная родина. Платон еще далек от непосредственного и притом глубинно-онтологического подхода к этой небесной родине. Он знает и чувствует этот иной мир; но не видно, где и как вдруг небо сходит на землю, и душа начинает тосковать и вздыхать о свышнем мире. Такое схождение уже предполагается; и еще не описано, как же оно происходит и какова его связь с космосом. Идеи даны здесь еще в очень отвлеченной форме.

Но мало того. Все еще нет ни одного слова о женщине, все еще фигурирует «прекрасный мальчик», и с досадой читаем, среди тех самых слов о крыльях души и о шекотании при росте их эти странные слова: «Взирая на красоту *мальчика*... душа увлекается и получает теплоту, чувствует облегчение от скорби и радуется»³⁹. В этих словах наглядно выявлена новая любовь, исповедуемая, однако, все еще в старых формах τὰ παιδικά, хотя и облагороженных исключением телесности. Рос и ширился в душе Платона истинный Эрос, но и в «Федре» он еще не осознан. Платону все еще кажется, что суть дела именно в τὰ παιδικά, в то время как настроению Платона и всей его бессознательной глубине уже ясно, что дело вовсе не в однополой любви. То, что сказал Платон в «Федре» об Эросе, есть такая полнота чувства и устремления человеческого естества, что мы можем прямо зачеркнуть этого досадного мальчика и с силой сказать: *женщина*. Поэтому, не прав Брунс, который, резюмируя смысл «Федра», говорит, что «любовь между разными полами при тех данных, которые образуют теорию Платона в «Федре», игнорируется совершенно»⁴⁰ Относительно фактического и словесного содержания теории Платона, — это справедливо, как справедливо и то, что единственное метафизическое объяснение любви, — той, о которой идет речь в «Федре», — дано здесь в форме чисто материалистической дедукции в духе Демокрита⁴¹ Однако по своему настроению Платон пылал в «Федре» уже особым огнем, и

³⁹ Ibid. 251c.

⁴⁰ Ivo Bruns. Attische Liebestheorien, S. 125f. Vorträge u. Aufsätze. München, 1905.

⁴¹ Phaedr. 251b и сл. Ср. Bruns. с. о. 122f.

здесь меньше всего как τὰ λαϊβικά, так и всякого материализма.

Таким образом, положительное в «Федре» есть, во-первых, критика τὰ λαϊβικά, а во-вторых, утверждение абсолютного в любви, существующего в виде восприятия вечного в преходящих формах. Однако первое есть только критика, а второе — только утверждение. Критика τὰ λαϊβικά не вышла за пределы тех препятствий для истинного Эроса, которые были в Греции, а утверждение абсолютного в любви отличается от того же самого в «Лизисе» тем, что дана его яркая психологическая концепция. Выставшие отсюда две задачи: 1) анализ действительности не греческой, а всей вообще, — для преобразования ее по законам Эроса, и 2) глубинно-онтологическая концепция Эроса, — занимали Платона в «Государстве» и «Пире». И та, и другая задача в их разрешении явились для Платона целой трагедией всей его философии и жизни.

Обратимся к «Пиру».

VIII

О времени появления «Пира» историко-философская критика расходится значительно меньше, чем относительно всякого другого диалога. Блестящая внешность и законченная внутренняя философия этого произведения заставляют раньше всяких других соображений относить его к эпохе полной философской и художественной зрелости Платона. Это был наивысший пункт и всей вообще платоновской философии. Для нашей цели «Пир» важен тем, что как раз Эрос является его главной и единственной целью разработки. Если в «Лизисе» тема Эроса только намечалась, а в «Федре» разработана психологически, то в «Пире» она трактуется на широких уже общеплатоновских основаниях.

В «Пире» поражает удивительная стройность и ясность построения⁴². Но нас это должно интересовать только с точки зрения отношения всего диалога к главной его части — к речи Сократа. В гостях у Агатона пирующие произносят несколько речей на тему об Эросе. Первые пять

⁴² Хорошо показана она у Карпова. Соч. Платона, IV, 121 и сл.

речей имеют лишь пропедевтическое значение. В них верны их принципиальные мысли и не верно приложение последних. Шестая речь принадлежит Сократу, устами которого здесь говорит, конечно, самая подлинная философская настроенность Платона. И наконец, седьмая речь, принадлежащая Алкивиаду и тождественная с шестой по своим основаниям, восхваляет Эроса в его конкретной форме, — так, как он явился в жизни и учении Сократа. Таким образом, прежде всего возникает вопрос: что истинного в первых пяти речах, если последние две считать за конечное выражение мысли самого Платона?

Мы будем кратки. В речи Федра⁴³ Платон хочет выдвинуть идею *древности* Эроса. Здесь он ссылается на Гесиода, Акусилая, Парменида. Эрос был всегда. Однако в дальнейшем Федр с идеей древности связывает его ценность и значение и вообще идею добродетели, что ему не удастся без очевидных уклонов в сторону чувственного и деспотического отношения к любимому.

В речи Павсания⁴⁴, которая, кстати сказать, и начинается с упрека Федру в смешении двух Эросов, различаются Афродита Небесная и Афродита Земная, а вместе с этим и два Эроса. Здесь, стало быть, дана *идея противоположности истинной любви и грубо-чувственной*. И как принцип это есть и конечное мнение Платона, но как фактическая разработка такого принципа, освящающая у Павсания и обычное греческое *τὰ λαϊκῶν*, — это впоследствии отвергается Платоном, причем остается совсем неясным из речи Павсания и самое понятие «Эроса богини небесной».

В речи Эриксимаха⁴⁵ понятие Эроса трактуется на основаниях *натурфилософских*. «...Эрос не в одних человеческих душах направляется к прекрасным; он стремится ко многому и в прочих вещах, как-то: в телах всех животных, в земных растениях, просто сказать — во всех существах...»⁴⁶ Здесь дана идея *космичности* Эроса. И опять в смысле проведения такого принципа речь Эриксимаха очень слаба: нет конкретных характеристик таких разнородных Эросов, как Эрос человеческий и растительный.

⁴³ Conv. 178b — 180b.

⁴⁴ Ibid. 180c — 185c.

⁴⁵ Ibid. 186a — 188c.

⁴⁶ Ibid. 186a.

В речи Аристофана ⁴⁷ дана чрезвычайно важная идея *андрогинизма*. По Аристофану, раньше были андрогинны — существа, совмещавшие в себе особенности того и другого пола. Они были очень сильны и имели большие замыслы. Чтобы они не замыслили зла против богов, Зевс разрезал их на половинки. И с тех пор эти половинки ждут одна другую, стремясь слиться. И это-то стремление и есть Эрос. Мы когда-то были цельными существами. Теперь мы разделены на части, и нас одолевает страсть к утерянной цельности. Такая важная идея андрогинизма не выдерживается в своей чистоте до конца. Остается не только полный простор для *τὰ λαίδηρα*, но последние даже необходимо предполагаются ⁴⁸.

Наконец, в речи Агатона ⁴⁹ аналогически содержатся основные признаки Эроса. Это Эрос *красоты*, молодости, нежности, благообразия; это Эрос *добродетели*: он не обижает и не получает обиды, он умен и рассудителен; он добрый поэт. «Он удаляет нас от отчуждения и сближает друг с другом, устанавливает все подобное нашему собранию и бывает вождем на праздниках, в хорах, при жертвоприношениях; он распространяет кротость и изгоняет дикость, с любовью одаряет благоволением и не любит выражать неблаговоление; он милостив к добрым, доступен мудрым, любезен богам, вожден не имеющим его, верен получившим; он — отец роскоши, неги, удовольствий, прелестей, приманок, пожеланий; он попечитель добрых и пренебрегатель злых; он — в труде, в страхе, в желании, в слове, — правитель, товарищ, защитник и добрый оберегатель; он украшение всех богов и человек, прекраснейший и добрейший вождь, которому должен следовать всякий, кто хорошо восхваляет его и усвоит себе ту прекрасную песнь, которую он поет, услаждая души всех богов и человек» ⁵⁰ Справедливо рассуждает по поводу этих прекрасных слов Карпов: «...найденные аналитически частные свойства Эроса сгруппированы произвольно, не ручаются за полноту его природы и далеко не возводят мысли к идее его существа, долженствующей служить поверкою того, что наблюдение над ним сделано не-

⁴⁷ Ibid. 189c — 193a.

⁴⁸ Ibid. 191d — 192a.

⁴⁹ Ibid. 194e — 197e.

⁵⁰ Ibid. 197d — e.

погрешительно и что природа его исчерпана совершенно. Возвезть созерцание Эроса к идее и из идеи развить все, что должен он заключать в своем существе, т. е. изложить учение о любви синтетически,— оставалось Сократу»⁵¹.

Итак, Сократу оставалось синтетически изложить и примирить: идею древности, идею противоположности грубой чувственности, идею космичности, идею андрогинизма и отдельные черты красоты и добродетели Эроса. Это он и пытается сделать в своей знаменитой речи из «Пира».

IX

Если Эрос только стремится к красоте, то, значит, он еще не имеет ее. Он нуждается в ней⁵². Однако нельзя думать, что если Эрос не добр и не прекрасен, то он обязательно зол и безобразен⁵³. Нет, он — «среднее между смертным и бессмертным». Он — сила, ведущая человека к богам, а богов к человекам. Без него невозможны были бы ни просвещение, ни искусство, ни мистерии, ни гадания⁵⁴. Он сын божественного Обилия (Пор) от человеческой Бедности (Пении). И он вечно разделяет судьбу то своего отца, то матери.

«Во-первых, он всегда беден и далеко не всегда нежен и не прекрасен, каким почитают его многие,— напротив, сух, неопрятен, необут, бездомен, всегда валяется на земле без постели, ложится на открытом воздухе, перед дверьми, на дорогах и, имея природу матери, всегда терпит нужду. Но по своему отцу он коварен в отношении к прекрасным и добрым, мужествен, дерзок и стремителен, искусный стрелок, всегда строит какое-нибудь лукавство, любит благоразумие, изобретателен, во всю жизнь философствует, страшный чародей, отравитель и софист. Он обыкновенно ни смертен, ни бессмертен, но в один и тот же день то цветет и живет, когда у него изобилие, то умирает,— и вдруг, по природе своего отца, опять оживает»⁵⁵. «Всякое желание добра и счастья для каждого есть величайший и лукавый Эрос»⁵⁶. И потому вот оно

⁵¹ Соч. Платона, IV, 133 стр.

⁵² Conv. 201b.

⁵³ Ibid. 202b.

⁵⁴ Ibid. 202e.

⁵⁵ Ibid. 203c — e.

⁵⁶ Ibid. 205d.

название Эроса по его деятельности: это есть *рождение в красоте как по телу, так и по душе*⁵⁷

Рождать — дело божественное. Как только наша природа достигает известного возраста, она хочет рождать и телом и душой. В *смертном существе это залог бессмертия*. И потому Эрос есть Эрос не прекрасного, но Эрос *рождения и родильного плода в прекрасном*. «Рождение, проявляясь в смертном, бывает вечно и бессмертно; бессмертия же... необходимо желать вместе с добром, если только Эрос есть желание себе добра, а отсюда необходимо следует, что Эрос надобно почитать также Эросом бессмертия»⁵⁸.

Родить стремится каждый, любящий прекрасное. Он хочет слиться с прекрасным, слиться настолько, чтобы породить новое существо и чтобы сделать свою любовь тверже той, которая бывает при рождении обыкновенных детей. И вот рождают души, бремениющие красотой, прекрасные создания в области художественной, общественной и политической жизни⁵⁹. Платон устанавливает несколько видов этого Эроса. «Идущий к этому предмету правильно должен с юности начать свое шествие к прекрасным телам, и притом, если руководитель руководствует верно, сперва любить одно тело и здесь рождать прекрасные речи; потом сообразить, что прекрасное в каком-нибудь одном теле сродно с прекрасным в другом, и как скоро надобно преследовать прекрасное видовое, то было бы великое безумие не почитать его одним и тем же во всех телах. Думая же так, он должен сделаться любителем всех прекрасных тел, а эту сильную любовь к одному, презрев и уничивив, ослабить». Это первая форма: Эрос прекрасных тел. «После сего следует ему прекрасное в душах ценить выше, чем прекрасное в теле, так что если бы кто, по душе благоденствующий, лицо имел и мало цветущее, — этого довольно должно быть ему, чтобы любить его, заботиться о нем и стараться рождать в нем такие речи, которые делают юношей лучшими. Таким образом, он опять принужден будет созерцать прекрасное в занятиях и законах, и видеть его, как сродное себе, а красоту телесную уничтожить». Это вторая форма

⁵⁷ Ibid. 206b.

⁵⁸ Ibid. 206e — 207a.

⁵⁹ Ibid. 209c — e.

Эроса: Эрос прекрасных душ и их порождений. От тел и душ любовь обращается ко всему миру, во всей его целостности. Здесь она, рождая прекрасные и величественные речи, созерцает все обширное море красоты. Это третья форма. Наконец, *télos tṓn éρωτιχῶν*, высшая стадия Эроса, — это то первично-прекрасное, которое ни рождается, ни погибает, ни увеличивается, ни оскудевает. «Если бы это прекрасное ты увидел, то и не подумал бы сравнивать его ни с золотом, ни с нарядом, ни с прекрасными мальчиками и юношами, что видя, теперь поражаешься и готов сам, подобно многим другим, которые видят своих любезных и всегда обращаются с ними, если возможно, не есть и не пить, а только смотреть и быть вместе с предметом любимым. Это красота в себе, не имеющая никаких здешних определений. Узревший этот запредельный, тамошний мир живет истинной жизнью, и он любезен богу больше, чем всякий другой смертный»⁶⁰

Таков Эрос.

Х

Если бы мы задали теперь себе вопрос о том, что такое Эрос по этой последней речи Сократа и каково отношение его к Эросам предшествующих речей, то такой вопрос оказался бы совсем нелегким. Ясно, что наиболее глубокий центр сократовского Эроса — это *рождение в красоте*. Что принимает в себя эта формула из предыдущих и что она в них примиряет?

Прежде всего и яснее всего сюда входит идея *древности* или, лучше сказать, идея общераспространенности, общезначимости. Все и всюду, всегда и непреложно имеют этого Эроса. В «Федре» еще силен был оттенок трактования Эроса как своего рода болезни. В «Пире» Эрос наиболее естественное проявление человеческой природы, раз она достигла известного возраста⁶¹. В формулу «рождения в красоте» идея древности, таким образом, входит в целом.

Иначе надо оценить идею *духовности*. Как уже видно из приведенного изложения Платона, последний *отнюдь*

⁶⁰ О формах Эроса, 210a — 212a.

⁶¹ 206c: *κρυῖσι γὰρ ... πάντες ἄνθρωποι καλεῖδαν ἐν τινὶ ἡλικίᾳ γέωνται, τίχτειν ἐλιθμεῖ ἡμῶν ἢ φύσις*^{10*}

не отрицает чувственной любви. Только не читавшие Платона могут постоянно говорить о «платонической» любви, понимая под этим отношения, лишённые всякого физиологического смысла. Наоборот, Платон не только не отрицает чувственной любви, но признает ее безусловно необходимой. Δεῖ γάρ, — читаем у Платона, — τὸν ὀρθῶς ἰόντα ἐπὶ τοῦτο τὸ πρᾶγμα ἄρχεσθαι μὲν νέον ὄντα ἐπὶ τὰ καλὰ σώματα и т. д., т. е. для правильного развития Эроса необходимо с юности начать шествие к прекрасным телам⁶². Весь пафос платонизма не в простой духовности любви, — такую он если и утверждал когда-нибудь, то только в глубокой старости^{12*}, а именно в своих «Законах», где, как будет ниже сказано, уже нет ничего платонического⁶³, — не в простой духовности, то в некоей *духовной телесности*, которую он, несомненно чувствуя и предвидя, не формулировал, однако, ясным образом для себя и для нас. Считая чувственность необходимой опорой своего Эроса, тем, без чего невозможны никакие другие стадии Эроса, Платон, однако, как-то устраняет ее на этих стадиях, почерпая все же психологическое описание из тех же чувственных аналогий. В конце концов, Платон употребляет даже выражение: ἐνὸς δὲ τὸ σφόδρα τοῦτο χαλάσαι καταφρονήσαντα καὶ σμικρὸν ἡγήσάμενον... т. е. надо любовь к одному телу презреть и уничтожить (во второй форме Эроса)⁶⁴, а высшая красота, достигаемая в четвертой формуле Эроса, считается μὴ ἀνάλλεων σαρκῶν, — не заполненной никакой плотью⁶⁵. Следовательно, вопрос осложняется.

Не лишено оснований соображение С. Boetticher'a относительно того, что четыре ступени Эроса у Платона нельзя понимать в смысле четырех *стадий*. Это по существу один и тот же Эрос; он только имеет разную оболочку с формальной стороны⁶⁶. Однако аргументация С. Boetticher'a сомнительна: Платон, несомненно, *говорит* о различных стадиях. И приводимый тут текст⁶⁷ несомненно

⁶² Ibid. 210a. О том же τὸ ὀρθῶς ἐπὶ τὰ ἐρωτικά ἰέναι^{11*} — 211c.

⁶³ Leges VIII, 837a — d.

⁶⁴ Conv. 210c.

⁶⁵ Ibid. 211c.

⁶⁶ С. Boetticher. Eros und Erkenntnis bei Plato. Progr. Berlin, 1894, S. 10.

⁶⁷ Conv. 211c: τοῦτο γάρ δὴ ἐστὶ, τὸ ὀρθῶς ἐπὶ τὰ ἐρωτικά ἰέναι ἢ ὑπ' ἄλλου ἀγεσθαι, ἀρχόμενον ἀπὸ τῶν καλῶν ἐκείνου τοῦ καλοῦ αἰεὶ

свидетельствует о том, что Платон говорил именно об ἐλαβαβαθμοί, о стадиях Эроса. Но, если нельзя доказать, что Платон не *говорил* о различных стадиях Эроса, то не лишено оснований, как сказано, предположение, что Платон бессознательно чувствовал эти «стадии» как элементы одного и того же Эроса. На это указывает его основное понимание Эроса как *рождения* в красоте.

В самом деле, Эрос всегда и везде один и тот же. Он всегда есть рождение в красоте и рождение для бессмертия. Платон не говорит о многих Эросах. Он у него всегда один — для красоты и для бессмертия. К тому же Платон не воспользовался другими греческими словами для выражения понятия любви; он взял именно слово *Эрос*, которое чаще всего обозначало именно физиологические, чувственные элементы любви. И если взято именно такое название, то ясно, что Платон хотел говорить прежде всего о телесности и вообще сохранить эту телесность в своем понятии любви. Да и вдумавшись в яркую психологию Эроса в «Федре», никак нельзя отвлечься от его телесности. Такой Эрос может быть только при сильном физиологическом возбуждении. И в таком Эросе и надо искать центра. Он всегда у Платона.

Но сказать, что это просто телесность, было бы издевательством над Платоном. О какой телесности он говорит? Неужели о той животной, ординарной, слепой и неуправляемой? Нет, не о ней. Платон чувствует какую-то особую телесность, какую-то *духовную, преображенную телесность*. Его Эрос есть любовь до тех границ, когда две души уже перестают существовать в отдельности, а «обобщаются в детях прекраснейших и бессмертнейших»⁶⁸. Было бы грубой ошибкой сказать, что Платон проповедует одну лишь голую духовную любовь, но было бы еще грубее утверждать, что Платон проповедует одну лишь чувственную любовь. Он берет последнюю во всей ее экзотичности и самозабвении, во всей ее взрывности и мучительности, — он *берет* ее. Но он хочет *преобразить* ее. Он хочет сделать ее такой, чтобы в конце были дети, не те, смертные и больные, но бессмертные и прекрасные. Если бы Платон трактовал просто духовную любовь, то

ἐλαβίεναί, ὡσπερ ἐλαβαβαθμοῖς χρώμενον, ἀπὸ ἐνὸς ἐπὶ δύο καὶ ἀπὸ δυεῖν ἐπὶ πάντα τὰ καλὰ σώματα... κ.т.л.^{13*}

⁶⁸ Ibid. 209c.

земная, чувственная любовь оказалась бы заключенной в скобки; перед ней нужно было бы просто закрывать глаза и оставлять такой, как она есть. Платон смело смотрит ей в глаза, называет обычным именем и *преображает* ее, одухотворяет. Платон хочет такого преобразования мира, в котором плоть была бы чистой и плотью именно духа, а не злым началом.

Так вот это истинное откровение платоновского духа и осталось для него самого неосознанным, а для нас мучительным и неясным намеком на иную, блаженную и преобразенную, стадию мировой жизни. И мы видим, как колеблется мысль Платона. То он говорит о необходимости начинать с «прекрасного тела», то говорит об «уничтожении» плоти. Да, надо начинать с прекрасного тела, ибо не что иное, как это тело, эту злую и косную материю надо преобразить, сделавши ее бессмертной; но надо и уничтожать плоть, ибо не оживет, аще не умрет. Совместить и понять это можно только при предположении скрытой идеи духовной и воскресшей от смерти телесности. Платон еще не знал, что это путь не человеческий, а богочеловеческий, и у него не хватило зрения, чтобы увидеть и назвать предмет до конца... Еще не наступило время простоты галилейских рыбаков, и еще не знал мир о Слове Божием. Воскресения мертвых чаял он только *бессознательно*.

Недоговоренными и не до конца осознанными являются и две другие основные идеи «платонического» Эроса: идея космичности и андрогинизма. Что Эрос всеобщ и что им одержима вся природа,— Платон, как ясно из речи Эриксимаха и из самого Сократа⁶⁹, признает это за необходимую истину. Но почувавши то, что Эрос для человеческого естества является началом единения его с небом и, следовательно, преобразования, он не пошел дальше и не высказал того, что и вся природа, злая и разъединенная, тоже чает своего Эроса, тоже ждет воссоединения в утраченном единстве. Между тем космический характер Эроса ясен, раз он хочет рождения в красоте и бессмертия.— Равным образом недоговорена и идея андрогинизма. Платон знает такое воссоединение в любви, когда одна половина находит свою другую и когда из соединения

⁶⁹ Ibid. 207a — b.

их получается уже новая и единая индивидуальность, прекрасная и бессмертная. Обе души перестают существовать отдельно. Они находят одна другую и преобразуются: из них возникает новое существо... Да, Платон знает это преобразование и чаёт его. Но он *не может найти ему названия*. Он еще не осознал его до конца. И на высшей стадии своего Эроса он — вопреки твердо установленной, волюнтаристической и преобразования чающей формуле «рождения в красоте», — опять возвращается к бездействию созерцанию вечных идей, неподвижно-интеллектуальному и язычески-греческому. Христианство первое внесло в философию этический и метафизический волюнтаризм, и в этом его бытийственное отличие от эллинской философии. Платон прозрел эту истину, но, как язычник, он не узнал ее до конца, и на самых высших ступенях своего Эроса, когда именно и должно происходить творческое взаимопроникновение душ ради божественного всеединства, он проповедует вдруг пассивное и отъединенное созерцание... Так сильно он был опутан интеллектуализмом и созерцательностью родного народа. Действенная ^{14*} γένεσις уступает содержательной θεωρία ⁷⁰.

XI

Свет, осенявший душу Платона в «Федре» и «Пире», был настолько же ярким, насколько и мгновенным. Локализуя эти оба произведения на общем фоне платоновской философии, мы получаем впечатление фейерверка. Так вдруг сразу все осветилось... На протяжении всего нескольких страниц захвачена была такая глубина философии, что все самые отдаленные ее уголки, сознательно или бессознательно, были приняты во внимание и пережиты. Кроме указанного, хотя и бессознательного, синтеза основных идей Эроса требует нашего признания еще и синтез *гносеологии* с Эросом. Опять-таки бессознательно, но Платон и здесь сумел согласовать с Эросом свою теорию познания, так что последняя получает в «Пире» уже

⁷⁰ О различных смыслах понятий «рождение» и «бессмертие» на различных стадиях Эроса см. у М. Koch. Die Rede des Sokrates im Platons Symposion u. d. Problem der Erotik. Progr. Berlin, 1886, S. 15.

особый и новый смысл. Достаточно привести следующие деления⁷¹

- 1) Объекты познания (ἐφ' ᾧ ἔστιν ἡ δύναμις).
 - a) Низшие (ὄρατὸν γένος): εἰκόνες, σώματα;
 - b) Высшие (νοητὸν γένος): μαθηματικά, ἰδέαι.
- 2) Способы познания (ὃ ἀπεργάζεται ἡ δύναμις).
 - a) Низшие (δόξα): εἰκασία, πίστις;
 - b) Высшие (νόησις): διάνοια, ἐπιστήμη.
- 3) Объекты Эроса (ὅν ἔστιν ὁ Ἔρως αὐτῷ εἶναι. Symp. 206a).
 - a) Низшие: κατὰ σώματα, καλὴ ψυχή;
 - b) Высшие: τὸ πολὺ καλόν, τὸ εἶδος τοῦ καλοῦ.
- 4) Формы Эроса (ἡ πράξις τοῦ Ἔρωτος. Symp. 206b).
 - a) Низшие (ἐρωτικά, ἃ τῶν τελέων καὶ ἐποπτικῶν ἐνεκα ἔστιν. Symp. 210a): τίττειν ἐν σώμασι. Symp. 208e. τίττειν ἀθάνατον κλέος καὶ μνήμην. 209d.
 - b) Высшие (τὰ τέλεα καὶ ἐποπτικὰ τῶν ἐρωτικῶν): τίττειν διανοήματα ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνῳ. Symp. 210d. τίττειν οὐκ εἶδωλα ἀρετῆς, ἀλλ' ἀληθῆ. Symp. 212a^{15*}

Этот ослепительный синтез имел один недостаток: он не был осознан. Платон не замечал, что в «Пире» он занят общечеловеческими трудностями, лежащими на дороге к истинному Эросу. И он не преодолел их. «Он не связал их вместе», пишет Вл. Соловьев (т. е. свои принципы андрогинизма, духовной телесности и богочеловечности), «и не положил в реальное начало высшего жизненного пути, а потому и конец этого пути — воскрешение мертвой природы для вечной жизни — остался для него сокрытым, хотя логически вытекал из его собственных мыслей. Он подошел в понятии к творческому делу Эроса, понял его как жизненную задачу, — «рождение в красоте», — но не определил окончательного содержания этой задачи, не говоря уже об ее исполнении»⁷². «Для древней Греции Божество должно было оставаться *только* идеей; соответственно с этим и *Царство Божие* могло здесь быть *только* философским умозрительным царством. Платон сказал

⁷¹ На основании сличения «Пира» с «Государством» (VI, 509b и сл. VII, 533 и сл.). Boetticher. Cit. op., S. 13 и сл.

⁷² Собр. соч. IX т., 235 стр.

миру вешее слово. Но это слово не могло перейти в дело, стать плотью и вочеловечиться, по той простой причине, что оно не было Богом. Божество-идея не могло сойти на землю, ни поднять ее до себя. Оно должно было оставаться вне области генезиса, т. е., иначе говоря, не могло *родиться в мир*⁷³.

В этом главная трагедия Платона. Не понявши своего Эроса как живую, бытийственную, богочеловеческую связь и понявши его лишь очень отвлеченно, он не дал ни Эроса, ни того, что Эрос рождает. В «Государстве» он постулирует общность жен и детей, изгоняет поэтов и делает все, но только не для Эроса в его высшем смысле. А в «Законах», где явно заметен упадок веры в добро, где признается другая, злая душа мира, мы можем констатировать только полное отчаяние философа в своих силах и разочарование во всей своей жизненной задаче. Сюда же надо присоединить и горечь после трех неудачных поездок к сицилийским тиранам, предпринятых с целью проведения начал «идеального» государства.

Так трагично закончилась судьба престарелого философа, пережившего и обаяние своего праведника-учителя, и его ужасную смерть, и отрешенный пессимизм с проповедью отречения от мира, и новый прилив надежд, эпоху Эроса и идеального государства, и, наконец, опять вернувшиеся, уже окончательные и страшные разочарования и в смысле жизни, и в смысле своей философии...

Вот что такое Эрос Платона и вот какое место его в мироощущении философа.

В каком же отношении находится Эрос Платона к тем двум греческим Эросам, о которых мы говорили вначале?

Лирический Эрос подарил Платону два богатства. Первое из них заключается, с одной стороны, в *абсолютном предании цельной личности эротическому восторгу*, в абсолютном самоотдании, в абсолютном самопожертвовании. С другой стороны, тот же лирический Эрос ознаменован у Платона через *восприятие чужой индивидуальности*, которая назначается для интимного взаимодействия душ. «Тут забываются», пишет Платон, «и матери, и братья, и друзья; тут нет нужды, что через нерадение гибнет иму-

⁷³ Кн. Е. Трубецкой. Социальная утопия Платона. М., 1908, стр. 105.

щество...»⁷⁴. Но вместе со всем этим Платон воспринял и общий дионисизм этого Эроса, — что есть второе богатство, — т. е., во-первых, общую *лирическую* настроенность души, а во-вторых, растворенность в эротическом восторге чисто философских постижений. Зуд, шекотание, как говорит Платон, и в то же время познание истинно-сущего.

Менее сознательна в Платоне струя *космического* Эроса. Последний мыслится Платоном слишком отвлеченно. Но как всеобщая и животворящая сила, как сила, преобразующая мир, — она все-таки известна, — так или иначе — и ему.

Таким образом, можно сказать, что оба эллинских Эроса были восприняты Платоном в своих наиболее существенных частях: лирический Эрос как творческая диффузия душ, космический — как миропреображение. И чем соединил Платон обе эти концепции? Все тем же, святым и проклятым, воззрением на Эроса как на рождение в красоте. Платон чувствовал все зло и разъединенность человеческого естества и своим Эросом хотел победить преграды между отдельными душами и преобразить косную и злую телесность. Этим он дал синтез лирического и космического Эросов. Но мы уже видели, что Платон хотел не этого лирического Эроса, которого можно назвать отвлеченно-теургическим. Он жаждал Эроса *конкретно-теургического*, т. е. богочеловеческого.

Мир жаждет искупления. Человеку не по силам победить злую материю с ее разоренным на куски пространством и временем. Это искупление по силам только Богу, который в извечной любви своей сойдет с небес и, вочеловечившись, преобразит смертное естество человеческое. Это есть истинный Эрос, единящий сначала две души, а потом все человечество для вселенского всеединства. Мы сказали, что у Платона *святой* Эрос: Платон чуял это всеединство, ибо у него Эрос — Эрос, единящий богов и людей, и Эрос рождения в красоте для бессмертия. Но мы сказали, что у Платона *проклятый* Эрос: философ захотел создать его своими руками, а не благодатью Просвещения и захотел осуществить его в *государстве*, в людях.

Эту дерзость мы себе не позволим. Мы знаем, что Царство Божие, при настоящей мировой действительности,

⁷⁴ Phaedr. 252a.

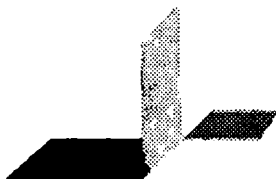
только внутри нас. Мы только вслушиваемся в затаенную мглу мироздания, взыскующего красоты, и ждем того конца времен, когда все и всё едино будет, когда

Все зримое опять покроют воды,
И Божий лик изобразится в них.

До тех пор Эрос есть только наше теургическое томление. При виде красоты, иногда при одном мимолетном ее взоре, мы томимся и ждем будущего века. Наш Эрос, Эрос истинно и жизненно человеческий, есть Эрос подвига и — одиночества, ибо трудна работа Господня, и не суждено ничтожной пыли дышать божественным огнем. В одиночестве приять Эроса и под его сенью понять и выстрадать всю гнусность бытия, — в этом последнее религиозное оправдание Эроса.

АНТИЧНЫЙ
КОСМОС
И СОВРЕМЕННАЯ
НАУКА

*Посвящается
Наталии Алексеевне Лосевой
и Валентине Михайловне Лосевой*



1927

ПРЕДИСЛОВИЕ

Настоящая работа представляет собой соединение ряда отрывков из того материала по истории поздней античной и ранней средневековой науки и философии, собиранием которого я занимался все последние годы. Не надеясь на то, что весь этот материал увидит свет в ближайшее время, я, в конце концов, решил опубликовать некоторые его фрагменты, группируя их с новой точки зрения и выбирая то, что наиболее было бы интересно для современного научного сознания. Решаясь на это, я отлично сознавал, что ценность моих долголетних изысканий значительно понизится, что многое весьма существенное не будет ни изложено, ни даже затронуто и что без этого иные пункты моего исследования окажутся неясными и бездоказательными. Однако делать было нечего. Опубликовать свои материалы при том их плане, по которому они собирались, я не мог, помимо всего прочего, уже по одному тому, что необходимый тут громоздкий аппарат примечаний и ссылок с разными шрифтами и рисунками и со всеми принятыми в научной литературе условностями текста представляет слишком большие типографские затруднения. Я потому и решил выбрать только некоторые главы и отрывки, подчинивши их уже новой точке зрения, а именно теме о *диалектике* античного космоса. В особенности я жалею о том, что мне не удастся снабдить свою книгу всеми теми примечаниями, которые фактически оправдывают ее утверждения. Так, свою вторую главу я, к сожалению, оставляю в некоторых пунктах почти без примечаний и ссылок, и в особенности мне это больно, когда я вспоминаю параграфы, посвященные «второму» началу и «имени».

Издавая книгу при нормальных условиях, я бы во многом изложил ее совершенно иначе, и это касается ее самых центральных пунктов. Тем не менее, хочется думать, что это общее сочинение все же должно освежить некоторые точки зрения в науке и толкнуть мысль на осознание и фор-

мулировку тех примитивных категорий, которыми мы пользуемся на каждом шагу и в науке, и вне ее. Тут в особенности рекомендовал бы я протрудиться мои дефиниции, данные в § 9, и применить, наконец, к ним диалектику, которая так упорно и неизменно заменяется всегда формально-логической точкой зрения. Некоторое значение должны иметь и устанавливаемые мною аналогии между новейшими научными теориями и учениями античной физики. Относиться к ним следует, однако, осторожно, принимая их не как результат аксиоматических утверждений, а лишь как метод усвоения и анализа материала по истории науки. Я сам знаю, что завтра мне, быть может, самому покажутся чудовищными и смешными эти аналогии, которые сегодня я имею смелость утверждать. Однако сегодня — я думаю именно так. И пусть не удивляются, почему это в течение нескольких столетий не было учений, аналогичных учениям древней физики, а теперь они вдруг появились. Ответить на это удивление очень легко: разве когда-нибудь наука переживала столь острый кризис и смену физического мирозерцания, как это наблюдаем мы теперь? И разве шел когда-нибудь в науке спор о столь фундаментальных понятиях? Не мудрено, что многие физические теории древности опять всплывают, но уже в оболочке точного знания. И эта мысль высказывалась уже до меня, и не раз.

И еще одно деловое замечание. Как я это указываю в работе, исследование мое не есть история в строгом смысле слова и не есть монография по теории античного космоса в смысле его космографической конструкции. Я хочу тут изучить, как античный космос обоснован *диалектически*, т. е. какие *диалектические категории* приходилось пускать в ход греческим астрономам и философам, чтобы осуществить конструкцию созерцаемой ими вселенной. Именно эта-то сторона и отсутствует главным образом, когда историки науки начинают изображать античные представления о космосе. Не мудрено, что получается ряд бессвязных и детских басен, способных привести только к удивлению, как это мог говорить такие глупости великий народ, имевший столь великих философов, поэтов и ученых. Я хотел понять античный космос изнутри, однако не исходя обязательно из мифа и религии, как это иногда делают те, кто хочет вникнуть и вжиться в древнегреческое мировоззрение, но исходя из тех логических конструкций и диалекти-

ки, которые предшествуют у греков теории космоса и делают ее возможной. Умея отделять диалектику от мифа, науку от верований, мы сумеем извлечь для себя многое из античной диалектики, применяя ее к *нашему* опыту и *нашему* миропониманию. С этой точки зрения мое исследование и должно рассматриваться.

Нечего и говорить о том, что было бы смешно и глупо гражданам социалистического государства подражать античной диалектике и строить космос, который вырастает на ее основе. Для нашего века «диалектического материализма» все это давным-давно отжило и, взятое в своей непосредственности, должно считаться забытым хламом веков, способным только породить ядовитых насекомых, если начать серьезно в нем копать. Тут одно из двух. Или нужно дать волю чистой диалектике, и тогда — прощай диалектический материализм и марксизм! Или мы выбираем последнее, и тогда — прощай античная диалектика с ее космосом и прочими бесплатными приложениями! Разумеется, выбор ясен. Подражая античной диалектике, мы обязательно должны переводить ее на язык нашего научного сознания. И это я старался делать везде, где возможно. А где это не удавалось, я довольствовался той позицией в отношении к историческим судьбам науки и философии, о которой говорит Лукреций в начале 2-й книги своей поэмы (пер. И. Рачинского):

Сладко, когда на поверхности моря, взволнованной ветром,
С берега ты наблюдаешь большую опасность другого;
Не потому, что чужая беда тебя радует сильно,
А потому, что приятно себя вне опасности видеть.
Также приятно смотреть на могучие подвиги брани,
Стоя вне поля сраженья, на месте вполне безопасном.
Но ничего нет милее, как жить в хорошо защищенных
Храминах светлых, воздвигнутых славным учением мудрых.
Можешь оттуда людей разглядеть ты и их заблужденья,
Видеть, как ищут они в колебаньях путей себе в жизни,
Как о способностях спорят они и о знатном рожденье,
Ночи и дни напролет проводя за трудом непрерывным,
Чтобы достигнуть богатства большого и власти высокой.

Труд этот посвящается тем двум, отшедшей и сопутствующей, без которых он не мог бы ни внешне осуществиться, ни даже духовно вынашиваться и родиться.

А. Лосев

Москва, 14 августа 1925 года

І. ПРЕДВАРИТЕЛЬНАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ

І. ВСТУПЛЕНИЕ

В настоящем очерке я предлагаю посмотреть на древнегреческий космос и его пространство совсем другими глазами, чем это излагается в обычных исследованиях и руководствах в данной области. И новизна этой точки зрения всецело определяется тем новым мировоззрением, к которому стремится и отчасти уже пришла современная точная наука. Что рассказывали нам наши еще недавние профессора о космосе Платона, Аристотеля и Прокла? До этой проблемы или просто не «доходили» в своих лекциях, или если доходили, то ограничивались изложением двух-трех комических нелепостей, проанализировать которые даже не пыталась эта старая абстрактно-метафизическая мысль наших учителей, столь неразрывно связанная (сознательно или бессознательно) с ослеплением и раболепством перед механикой Ньютона и картезианским механизмом. Нам говорили об «идеях» Платона, которых у самого Платона, кстати сказать, днем с огнем не сыщешь, и совершенно не излагали астрономию Платона, в которой, если уже говорить об «идеях», только и можно найти конкретное выражение и воплощение этих «идей». Нам трактовали о едином Парменида, о мировом разуме Аристотеля, о нусе Плотина, о триадах Прокла¹ и — совершенно не указывали на то, что все это есть не что иное, как на три четверти астрономия и физика. Нам хотели вдолбить, что греческая философия есть та же абстракция, которой больна вся новоевропейская мысль, и подсовывали любимые словечки, называя Платона — рационалистом, Аристотеля — эмпиристом, Плотина — «мистиком», Ямвлиха — «теургом» и т. д. Никому и в голову не приходило, что Платон — астроном и математик, что у Ямвлиха главное произведение анализирует общие основания математики, что у Ари-

стотеля вращающийся сам в себе мировой разум есть мир неподвижных звезд и что Плотин — тончайший диалектик, равных которому можно найти только в немецкой философии начала XIX века². Это самодовольство псевдонаучной и в сущности своей абстрактно-метафизической мысли, напяливающей свои схемы на живое тело античного мировоззрения, находит возражение теперь уже не только со стороны нас, тех немногих философов, которые всегда протестовали против некритического засилья методов абстрактно-метафизической мысли в историко-философских исследованиях, но и со стороны точной науки, которая, сбрасывая иго формально-логического и метафизически-натуралистического вероучения, освещает совершенно заново и старый, древнегреческий космос. Я задаюсь в настоящей работе одной целью — отнестись к античным учениям о космосе и пространственном формообразовании *серьезно*, так, чтобы уже не ограничиваться изложением пустых анекдотов и случайных басен, которыми характеризуются эти учения в традиционном понимании. Само собой разумеется, что охватить все античные учения о космосе в этой краткой и общей работе было бы невозможно, почему я и ограничиваюсь только одной магистралью в греческой науке и философии. Именно, я буду иметь в виду, главным образом, космос Платона, Плотина, Прокла и отчасти Николая Кузанского, привлекая также и прочие учения, поскольку они разъясняют этот центральный для греческого мировоззрения пифагорейско-платонический космос. Существенной чертой этого космоса является его *диалектическая структура*. Поэтому, основное свое задание я мог бы сформулировать так: это — изучение пространственного формообразования космоса в древнегреческой диалектике. Николай Кузанский, хотя и не относится к античному миру хронологически (годы жизни его — 1401—1464), дает, однако, столь существенные разъяснения и столь близок в некоторых отношениях к античному воззрению на космос, что привлечь его требует самое существо нашей темы, хотя делать это мне придется в минимальных размерах.

Разумеется, предлагаемая реконструкция античного космоса нигде не дана в античности в той форме, как это я делаю. Во-первых, она дана везде по частям, так что приходится именно реконструировать, а не просто излагать по-русски. Во-вторых же, космос, о котором я буду гово-

речь, есть космос в *типичных чертах*, космос, который, с моей точки зрения, является наиболее *общим* во всей греческой философской астрономии. Я не даю ни истории космоса, несмотря на то, что космос Анаксимандра — другой, чем космос Эмпедокла, а Эмпедокла — иной, чем Платона, и Платона — иной, чем Аристотеля, ни греческой космографии, как мы теперь понимаем космографию, так как нынешняя космография, лишенная всякой философской и диалектической основы, была бы для Греции наивным собранием ненужных и разрозненных фактов (чем фактически и является древнегреческий космос в представлениях нынешних астрономов). Я хочу дать стройное и законченное здание античного космоса в его полном и систематическом завершении. Это было именно тем, что незаметно руководило всяким греческим астрономом и философом, когда он строил свои странные, с нашей точки зрения, конструкции. Я хочу, кроме того, сделать это в совершенно точных и кратких формулировках, не гоняясь за противоречивыми формулами и терминами фактической истории греческой астрономии и философии. Что же касается собственно истории космоса, равно как и космографических деталей космоса, то я это делаю в другом месте, и в данном очерке я реконструирую идеальную схему античного космоса, пользуясь отдельными осколками его у многочисленных авторов, как палеонтолог восстанавливает идеальные схемы тех или других когда-то живших организмов.

Три категории необходимы для такого космоса — *имя*, *число* и *вещь*. Выяснить их и значит дать диалектику античного космоса. Ибо он есть *вещь*, устроенная *числом* и явленная в своем *имени*. Это и будет главными вехами нашей реконструкции.

Имя — то, что мы знаем о вещи, и то, что вещь знает сама о себе. В имени вещи — вся вещь. Нельзя знать вещь, не зная ее имени. Диалектика вещей есть диалектика имен; диалектика мира и бытия — диалектика имени, в котором дан мир и дано бытие. Если построена диалектика, то построено логически все бытие и даже гораздо большее — построена смысловая связь всего со всем ^{1*}, а в том числе и, в частности, смысловая связь нашей человеческой мысли с окружающим ее бесконечным бытием.

2. ОПРЕДЕЛЕНИЕ ДИАЛЕКТИКИ

Но что такое диалектика? Если феноменология есть вообще точнейшее знание, то диалектика, по-видимому, есть тоже наиболее точное из всего, что человек до сих пор сумел построить в мысли, и нам надо иметь яснейшее и точнейшее представление о том, что такое диалектика.

В общепеноменологическом анализе дается характеристика понятий *эйдос* и *логос*. Если мы не усвоим этих понятий до конца, до абсолютной ясности, то можно не заниматься диалектикой и, в частности, не читать того, что я намерен излагать ниже. Понятия эйдоса и логоса — фундаментальные понятия диалектики, и без них нечего и думать приниматься за диалектический метод. Сколько нашлось авторов, всеу приемлющих имя диалектики! И это — только потому, что в голове этих авторов диалектика не отличалась ни от формальной логики, ни от естественных наук, а понималась в общем обывательском смысле — как знание чего-то мыслительного и выводного, как будто бы все, что дано в мысли и подчиняется логическим законам вывода и умозаключения, тем самым уже есть предмет диалектики. Впрочем, так понимают диалектику не только невежи и обыватели, но и те, кто занимал то или другое солидное место в истории философии XIX и XX веков. Не будем вдаваться в критику этих мыслителей, а попробуем начертить ясные и простые контуры диалектики как совершенно своеобразного и ни на что не сводимого знания.

1. Во-первых, *диалектика есть логос, логическое конструирование*. Этим она отличается, прежде всего, от всякой философии, которая центром тяжести полагает выражение и изображение настроений и чувств философа, видящего мир такими или иными глазами. Диалектическая философия не подчиняется никаким сердечным излипаниям, и ей не страшен никакой опыт, ни религиозно-мистический, ни атеистический, и ей, собственно говоря, совершенно не важно, что мыслить. Диалектика занята чисто *логической* конструкцией вещи, а какая именно эта вещь, ее совершенно не интересует. Этим она отличается от интимно-жизненного отношения к вещи. Интимно-жизненное отношение любит вещь или ненавидит ее, хвалит ее или бранит, поклоняется и служит ей, борется с ней или стремится уничтожить ее. Диалектика есть в этом смысле совершенно

холодное, абстрактное, безучастное отношение к ней, ибо она — не сама жизнь, но — лишь ее логическое конструирование. Правда, в этом она совершенно сходна с логикой, естественными науками, с наукой вообще, потому что всякая наука, поскольку она — наука, есть не более как логическое конструирование того или другого предмета. Поэтому, как бы ни трагична или ни комична была жизнь, диалектика всему находит свое место и, нашедши его, успокаивается. Человек убил человека и изуродовал его — с точки зрения диалектики иначе и не может быть, и ей ближе всего завет Спинозы, убеждавшего не горевать и не жаловаться, но понимать³

2. Во-вторых, *диалектика есть логическое конструирование эйдоса*. Этим она отличается от всех других типов логического конструирования. И, прежде всего, отличается она от логики в обычном смысле слова, т. е. от формальной логики⁴. Формальная логика есть логос о логосе, диалектика же есть логос об эйдосе. В другом своем сочинении я дал подробно развитое различие эйдоса и логоса. Сейчас надо вкратце указать на то основное различие между эйдосом и логосом, что первый есть цельный смысловой лик вещи, созерцательно и умственно осязательно данная его фигура, логос же есть *метод* смыслового оформления вещи, *задание* мыслить вещь, чистая логическая возможность и *закон* смыслового построения вещи⁵. В то время, как в цельном лике мы находим слияние противоречивых признаков, органически претворенных в жизненно-бытийственный организм вещи, логос расчленяет и разъединяет все эти моменты, полагая каждый момент как нечто самостоятельное и дискретное от прочего, откуда и вытекает его формальная, хотя и не менее реальная, чем в эйдосе, природа. Поэтому основной закон формальной логики, закон противоречия, не существует для диалектики, располагающей совершенно противоположным законом *совпадения* противоречий. Отличаясь принципиально и коренным образом от формальной логики, диалектика и подавно не имеет ничего общего в этом смысле с обыкновенными науками о факте — с физикой, биологией, психологией и т. д. Меонизированный логос, лежащий в основе этих наук, еще более далек от эйдоса, чем чистый логос формальной логики и математики⁶

3. В-третьих, *диалектика есть логическое конструирование не всех вообще возможных видов эйдоса, но — эйдо-*

са в узком смысле, т. е. вообще вещной определенности предмета, или, точнее, его категориальной определенности. Тут диалектика отличается, прежде всего, от мифологии, т. е. того цельного и окончательно-полного знания, которое оперирует с живыми вещами и с живым миром, имея с ним дело вне каких бы то ни было абстракций. Диалектика берет во внимание не вещь целиком, не всю ее полную и окончательную явленность, но — лишь логические и категориальные скрепы ее, лишь ее эйдетический скелет как вещи, отказываясь от более глубокого наполнения ее тем или другим содержанием. Так, например, диалектика говорит о едином, многом и т. д. Какое содержание имеют все эти категории в том или другом опыте, ее несколько не интересует, ибо это дело уже мифологии — вскрывать содержательную глубину той или другой категории. Диалектика говорит только об одном: *если есть предмет, то как он мыслим?* А есть ли предмет на самом деле и какой именно есть предмет — для нее совершенно неинтересно. И как только мы начнем вводить то или другое вне-категориальное знание в диалектику, мы тут же станем на путь разрушения цельной категориальной системы эйдоса, могущей быть вскрытой лишь при наличии чисто категориального же, не замутненного никакими мифологическими привнесениями, анализа. Равным образом диалектика должна знать свои точные границы и с *аритмологией*, т. е. той сферой, где эйдос специфицируется в числовую схему, ибо аритмология таит в себе опять-таки своеобразную, вне-диалектическую систему связей, и вскрыть ее нельзя, если вместо точного понятия числовой схемы станем привносить в аритмологию чуждые ей категориально-наполненные эйдосы. Числовая схема есть формализирование и опустошение категориального эйдоса, равно как этот последний есть формализирование и опустошение мифологического эйдоса. Но все эти сферы эйдоса своеобразны и таят в себе смысловые конструкции *suī generis*⁷.

4. В-четвертых, *диалектика* (общая и основная) *есть логическая конструкция категориального эйдоса как бытия, основанного на самом себе и от себя самого зависящего*. Действительно, есть ли что-нибудь помимо эйдоса? Ведь эйдос же и есть лик предмета, явленная сущность его, известный нам и нами формулированный смысл его. Что же еще возможно знать в вещи помимо ее эйдоса, если эйдос и есть то, что мы знаем о вещи? Но если в вещи нет ничего,

кроме эйдоса, то это значит, что эйдос вещи не может быть основан на чем-нибудь ином, что не есть он сам, ибо все, что есть в вещи, есть ее эйдос, и эйдос оказывается обоснованным сам на себе. Другое было бы дело, если бы я вместо эйдоса вещи взял, например, ее логос или меонизированный логос. В этом случае опорой для логоса является эйдос, чистый, не-меонизированный. Пусть я хочу привести в известную закономерность неясную груду наблюдаемых мною фактов. На чем я буду основывать свое обобщение, свой логос, в данном случае? Разумеется, на наблюдении фактов. Наблюдая фактические эйдосы сплетения фактов, я их обобщаю и свожу к *логической* (например, математической) формуле. Но самый-то эйдос вещи на чем основывается как эйдос? Конечно, только на самом себе. Надо его *увидеть*, и это будет единственным доказательством его истинности⁸. Поэтому диалектика, оперирующая с эйдосами, да еще в основной и принципиальной своей части — с *категориальными* эйдосами, не может находить опору в каких-нибудь иных фактах и наблюдениях, чем факты и наблюдения созерцательно данной категориальной сущности вещи. *Задача диалектики — показать, какие существуют категориальные эйдосы вообще и как они связаны между собой, как они своей взаимной связью обосновывают друг друга и всех вместе.* Наблюдая данный эйдос, мы можем легко заметить, что, хотя этот эйдос и не зависит ни от чего не-эйдетического, не зависит, напр., от факта (как и вообще всякий смысл не зависит от фактического обстоятельства этого смысла *hic et nunc*^{2*}), *все же он может зависеть от другого эйдоса*, и, поскольку эта связь есть связь не фактическая, не натуралистическая, не метафизическая, но именно смысловая, и притом эйдетическая, она тоже есть предмет диалектики, ибо и она относится к проблеме эйдетического самообоснования⁹.

5. Понять проблему эйдетического самообоснования мешает характер современной феноменологии, развивающейся под главенством *Гуссерля*. Надо отдать всякую дань справедливости и благодарности за то, что Гуссерль после долгих блужданий философии в сетях разнообразной натуралистической метафизики дал наконец формулировку простому и ясному, давно забытому понятию эйдоса и тем вывел философию на подлинно философский, разумно-осмысленный путь смыслового общения с фактами и бытием. Однако Гуссерль остановился на полдороге и, давши

правильную концепцию феноменологии эйдоса, привязал к ней систему не категориально-эйдетических, но только *схемно-аритмологических* связей, почему и оказалось, что феноменология, несмотря на то, что она оперирует с живой смысловой динамикой вещи, останавливается на статическом фиксировании статически данного смысла вещи. Гуссерль правильно говорит, что феноменология должна не объяснять, но описывать смысл, что никакое натуралистическое объяснение ничего не может объяснить в смысле как смысле. *Но Гуссерль не понимает того, что возможно не натуралистическое, но эйдетическое же объяснение эйдоса*, возможно не натуралистическое, но чистое эйдетическое же помещение эйдоса в системе других или вообще возможных эйдосов. Разумеется, Гуссерль скажет, что и по его учению не может быть никакого статического созерцания эйдосов и что все они связаны всегда так или иначе в ту или другую систему. Но тут-то и начинается вся рознь Гуссерля с диалектикой. Если устанавливается логическая связь между эйдосами наподобие того, как устанавливается связь между фактами, то, разумеется, такая логическая конструкция не будет эйдетикой связей, но лишь формально-логической конструкцией. Если, например, мы хотим дать феноменологию какого-нибудь переживания, то нам необходимо описать один или несколько эйдосов, проявившихся в данном переживании в той или другой последовательности. Будет ли это логосом именно *эйдоса*? Да, это статически тут будет усматриваться и описываться, но *связи* будут установлены не эйдетические, но логически-методологические. Равным образом, когда Гуссерль учит о целом и о частях, разумеется, это есть описание не чего иного, как эйдоса, однако эйдоса не категориального,— потому что тогда понадобилась бы и специальная *логика* категориальной эйдетики,— но эйдоса схемного, числового, т. е. это есть не что иное, как учение о «множествах». Тут своя логика связей, и она прекрасно вскрывается в учении о «множествах». Однако специфически категориальной эйдетики в смысле эйдетики *связей* у Гуссерля мы не находим, и он продолжает брать эйдосы, как они даны в фактически наблюдаемой действительности, не в их специфически эйдетически-категориальной взаимозависимости, но в тех связях, которые фактически продиктованы действительностью.

Специфическая категориальная эйдетика связей и есть

не что иное, как диалектика. Феноменология — описание статически данных эйдосов, как некоторым образом оформленных смыслов. Она части эйдетически объединяет в целое, в смысл, в категорию. Диалектика — смысловое объяснение диалектически-эйдетически взаимосвязанных эйдосов, основывающихся один на другом и на всех, и все на одном и на всех.

Она эйдетически соединяет не часть с частью в целое, но целое с целым, категорию с категорией в *новую* категорию¹⁰.

6. В-пятых, *диалектика* (общая и основная) *есть логическая конструкция категориальной структуры эйдоса как бытия, основанного на самом себе и от себя самого зависящего, причем такая конструкция обладает абсолютно универсальным характером, захватывая все мыслимые и воображимые типы бытия, так что и все не-эйдетическое, иррациональное и не-логическое должно быть в вечно-неразрушимой эйдетической связи с чистым эйдосом.* Что диалектика охватывает все — это вытекает из того, что это «все», то, что мы вообще знаем, и есть эйдос¹¹. Раз изучается именно эйдос, значит, изучается все. Но одно из наиболее упорных возражений диалектике со стороны обывателей и профанов гласит, что диалектика есть, во-первых, рационализм, во-вторых, игра субъективными и пустыми понятиями.

Если под рационализмом понимать философию, основывающуюся на жизни разума, то в этом нет ничего худого, и диалектика, если хотите, — рационализм. Однако, поскольку то, что обычно называется рационализмом, есть логос только о логосе, и притом только об определенно и специфично осмысленном логосе, и поскольку такая система, примененная к живой жизни, превращает ее в сухой скелет и абстракцию, постольку диалектика не имеет ничего общего ни с каким видом рационализма, и она дальше всего от абстракций, сковывающих живое течение жизни. Вред рационализма, в частности рационалистической метафизики, заключается вовсе не в том, что рационализм хочет быть вообще абстрактно-логической системой. Это — законное право каждой науки, и мы определяем для таких абстрактно-логических конструкций специальное место в системе разума, который и их необходимо предполагает. Вред рационализма заключается в том, что он *гипостазирует свои логосы*, свои, например,

понятия, *представляет их в виде вещей*, в то время как они — только идеальные возможности и смысловые методы, законы оформления того или другого материала. Когда Шопенгауэр учит о мировой воле, как подоснове жизненного и мирового процесса, — с ним можно согласиться, если мир действительно требует этого от нашего опыта. Но если найдется философ, который построит всю систему философии на этом *понятии* воли и не даст эйдетической картины мира, имеющего под собой эту волю, то такая система философии есть неизбежно рационализм, потому что в сущности мир для нее — только гипостазированное понятие воли. Логос воли предполагает эйдос воли, и метафизика воли держится только диалектикой воли, т. е., прежде всего, диалектикой вообще. Диалектика — смысловой скелет вещей, обуславливающий сам себя и ни от какого содержания вещей не зависящий; он зависит только сам от себя. Если теперь вы построите какое-нибудь знание о мире вне диалектики, то это значит только, что вы дали натуралистическую картину мира, состоящую из гипостазированных понятий и почерпнутую из наблюдения слепых и случайно попавшихся вам фактов. Подчинившись же факту, вы умалили самостоятельную смысловую стихию разума и не дали ему развернуть все таящиеся в нем возможности. Надо дать сначала систему самообосновывающихся эйдосов диалектики, необходимую для мышления вообще, для мысли о любом предмете, а потом уже, в связи с теми или иными фактами, которые вы желаете осмыслить, нанизывать на полученный скелет диалектики живое тело фактов и цельной действительности.

Таким образом, диалектика ни в какой мере не мешает никаким фактам и никакому опыту. Диалектика соединима с любой мифологией и с любым опытным постижением. Она несколько не «логизирует» изучаемого жизненного процесса и ни в какой степени не есть рационализм; равным образом диалектика ничего общего не имеет ни с какой определенной метафизикой и согласна принять любой опыт, любую мифологию, любую метафизику. Однако диалектика просит оставить ей одно право и одну сферу. Она говорит: *мыслите и выбирайте для своей мысли любую вещь, любой предмет, каких хотите богов, людей, ведьм, животных, неодушевленные предметы и т. д., и т. д., но раз уже вы что-нибудь захотели мыслить, то делать это вы можете только в одном определенном направлении. Что вы*

хотите мыслить — не важно, но как мыслить — об этом диалектика дает точнейшие правила, и преступать их невозможно без нарушения самого принципа мысли. Так, одно из первых положений диалектики, как мы увидим ниже, гласит: если признается существующим какой-нибудь определенный предмет, то он необходимо должен отличаться от всякого другого предмета и вообще от всего иного; он должен иметь определенную границу, отделяющую его от всего прочего. Совершенно не важно для диалектики, какой именно предмет вы при этом мыслите, но если вы вообще что-нибудь мыслите, то пусть это будут боги, ангелы, люди или мои стоптанные ботинки и рваное пальто — вы необходимо, абсолютно обязаны отличать этот предмет от всякого иного предмета, предполагать как бы некое окружение этого предмета иным. Можно ли это назвать рационализмом или метафизикой? Это просто строение разума, и рационализм начнется только тогда, когда вы скажете (или незаметно для себя станете думать), что действительность, подлежащая вашему рассмотрению, ничего не содержит в себе иного, кроме гипостазированных понятий, и определенная метафизика начнется только тогда, когда вы в понятия диалектики станете вкладывать те или иные содержательные, а не просто категориальные моменты, ставши говорить, напр., о «воле», об «абсолютном творчестве», о «духе» или «материи» и т. д. Вот почему диалектика охватывает решительно все и в то же время ничему не мешает. Только господствующее у большинства непонимание эйдетической, вне-фактической, вне-натуралистически-метафизической природы эйдоса, видящее в нем абстрактно-овеществленную данность, или, что все равно, психологическое переживание, может находить в диалектике формализование и убиение живой жизни и бояться ее сковывающих и претендующих на абсолютность связей. Да, диалектика абсолютна в области эйдоса так же, как и формальная логика в области логоса понятий и математика в области логоса чисел. Было бы странно, если бы наш разум, имея абсолютно достоверные для него логические и математические конструкции, не имел бы столь же абсолютно достоверных для него конструкций того, на чем основывается и из чего вытекает и понятийный логос логики, и числовой логос математики¹².

7. Наконец, в-шестых, основная и общая диалектика,

обрисованная выше, *должна дать внутренне-эйдетиически связанную систему категорий, начиная с самовозникающего и первичнейшего элемента эйдоса и кончая эйдосом как именем*. В самом деле, только в имени мы впервые встречаемся реально с вещью. Пока нет имени вещи, повторяю, с вещью нет смыслового общения в разуме. С такой вещью можно общаться животным, растительно, механически-машинно, как хотите, но только не в разуме и не с подлинным смыслом вещи. Поэтому, начиная диалектический анализ категориальной природы эйдоса, мы не можем его кончить до тех пор, пока эйдос, самопорождаясь и саморазвиваясь, не дойдет до степени имени. Как только диалектически получится имя, основной и принципиальный отдел диалектики окончен, и дальше можно говорить уже только о применении полученного диалектического пути, или его элементов, к тем или другим областям. Поэтому *основная и принципиальная диалектика категориального эйдоса есть диалектика имени, и только она*¹³.

3. ДИАЛЕКТИЧЕСКИЕ КОНСТРУКЦИИ В АНТИЧНОЙ МЫСЛИ

Диалектика — душа античной философии. Здесь были выработаны схемы, которые с этих пор остались во всякой диалектике. Дать систему греческой диалектики было бы, разумеется, невозможно в этом очерке. Однако необходимо наметить самое основание греческой диалектики, что мы и сделаем здесь в суммарном виде¹⁴

Диалектика — точнейшее знание в понятиях. Она в понятиях данная живая жизнь. Как точное знание в понятиях, она, быть может, дальше всего от жизни, которая и не точна и не понятийна. Но по своему предмету диалектика и есть жизнь, и нет никаких конструкций, которые бы ближе, чем она, подходили к жизни. Вот почему греческая диалектика и началась с мифа — в пифагорействе, существовала как осознание мифа — у Платона и Плотина и кончилась диалектической конструкцией мифа же — у Прокла. Наметим ее основные пункты.

1. Начать придется, как сказано, с мифологии. Я уже сказал, что греческая философия есть логическая конструкция мифа. Первые шаги к философскому осознанию^{3*} мифа близки еще к самому мифу, и в этом отношении «числа» пифагорейцев весьма мало отличаются от ионий-

ских «стихий». Но с другой стороны, как начала *разного* осознания, эти школы выдвигают совершенно несходные моменты в мифе, и с точки зрения дальнейшего развития философии они находятся в наибольшем противоположении. Пифагорейство трудно изложить здесь во всей сложности его исторической обстановки, и было бы неуместно пускаться здесь в сложные детали его многовековой истории. Но ясно одно: из двух концепций в пифагорействе, чувственно-мистической и конструктивно-мистической, естественнее всего более древней считать первую.

Если рассмотрим в располагаемый нами материал, то ясной станет вся близость этой древнейшей концепции пифагорейства к мистической *мифологии*. Свидетельство Аристотеля в *Phys.* III 4.203 a 1 говорит, по-видимому, об этой древнейшей концепции. Здесь Аристотель говорит, что пифагорейцы, вместе с другими древними, полагали в качестве изначальной стихии *Беспредельное*, причем эта стихия трактовалась ими не как акциденция чего-нибудь другого, но как самостоятельная субстанция. И больше того, пифагорейцы полагали эту субстанцию и в чувственном мире, и вне небесного свода. В другом месте, *Phys. ausc.* IV, с. 6, Аристотель утверждает, что пифагорейцы, принимая самостоятельное существование пустоты, или бесконечного пространства, говорили о проникновении этой пустоты в мировой шар из бесконечного дыхания, из дыхания *Беспредельного* (*ἐκ τοῦ ἀλείρου πνεύματος*); мир дышит этим *Беспредельным*, и оно, входя в него, разграничивает существа (*διόριζει τὰς φύσεις*), потому что пространство образует обособление существующего, будучи, следовательно, первым в числах. Но и эта концепция таит под собой другое воззрение, еще более мифологическое, восходящее к пифагорейскому *Ἰερός λόγος*^{4*}. Здесь подлинное лоно и зачатие диалектики. В странных на первый взгляд мифологических операциях этого «священного слова» чувствуются, однако, диалектические схемы более позднего пифагорейства и платонизма. Часто, впрочем, и трудно бывает разгадать позднейший диалектический смысл этих мифологических конструкций¹⁵

Еще древнейшему времени принадлежат такие, напр., учения, как учение о трех субстанциях, о котором говорят Дамаский (*Procl. in Tim.* I 176 Diehl) или Симплиций (ср. Ор. Новицкий. Постеп. развит. древн. филос. уч. Киев, 1860. II 134). В них чувствуется в скрытом виде поздней-

шая диалектика, в особенности если мы примем во внимание, что Эфир отождествлялся с *Нусом*, а Хаос — с пространством, или, точнее, *меоном*¹⁶. Все эти любопытные троицы и четверицы, о которых я имею много отдельных наблюдений, к сожалению, не совсем уместны здесь для подробного изложения, хотя и ясно, что это — лоно диалектики¹⁷. Рассмотрим ту четверицу, которую, по-видимому, надо считать основной пифагорейской. Сюда входит, прежде всего, *Эфир*. Прокл в комментариях на «Тимея» (Procl. in Tim. I 176₁₀₋₁₃) называет его *Монадой*, которая «выше диады», или, «если хочешь выразиться орфическим языком, Эфир выше Хаоса». По Стобею, в этом Эфире надо видеть мифическое лоно позднейшего *Нуса*: «Ум — неложный, царственный, негибнувший Эфир». *Второе* начало есть диада, или *первоматерия*, о чем прямо говорится: «Пифагористики применили диаду к материи» (Theolog. arithm. 7₃₋₄ de Falco. О том, что это понятие близко к платоническому *меону*, говорит не только общая догадка, но и ясные слова тех же «Теологумен»: ὄλη^{5*} неопределенна сама в себе (ἀόριστος καὶ αὐτὴν καὶ ἀσχημάτιστος, 7₅₋₆), и в другом месте: «Материя — неопределенная двоица», 7₈). У Новицкого (II 140) можно найти цитаты о том, что она — ἄλειρον^{6*}, что она подчинена Эфиру, как действующей причине, что она — причина всякого изменения, возникновения и прохождения, между тем как Эфир, Нус, есть причина тождества и постоянства¹⁸. Разумеется, делая параллель с платоническим меоном, не следует забывать того, что я сказал об этом периоде раньше; здесь, в раннем пифагорействе, нет еще различия между эйдосом и фактом, здесь впервые, да и то почти в мифологической форме, намечаются лишь смутные контуры будущих эйдетических установок. Поэтому в понятии этой первоматерии надо отметить не только платонический момент (неопределенное καὶ αὐτὴν^{7*}. Ср. Plot. II 4, 14—16), но и аристотелевско-натуралистический, поскольку отношения между диалектикой и натурализмом тут только еще начинали осознаваться (сравним с диалектическим меоном, напр., указание на него как на живое вещество, вечно-текущее и непрерывно движимое; *Новицкий*, 140, прим. 134). *Третье* начало — *Время*, Χρόνος, — напоминающее до некоторой степени третью Платинову субстанцию — Душу, тоже обнимающую в себе все три времени. Наконец, *четвертое* начало тоже интересно: это — «бестелесное существо, которое

расширяется не только во всем мире, но и за его пределами»; она — «огромная бездна, беспредельная по всем направлениям» (*Новицк.*, 141). О ней же у Прокла в коммент. к «Тимею» I 385₂₇—386₃: «Последняя бесконечность, которую и материя (мир) объемлется, есть пространство, как местопребывание первосуществ, в котором нет ни границ, ни дна, ни опоры и которое называется также непроницаемой тьмой». Это — Ἀδράστεια, Непременность, Ἀνάγκη, Необходимость, Δίκη, Воздаяние, Νόμος, мировой Закон. Я чувствую здесь близость позднейшего Хена, объединяющего в себе всю четверицу. Оно — во всех сотворенных вещах, оно — выше смертных очей и есть для них тьма. Это — *Зевс*. Но пойдем далее. «Из глубины несмешанной единицы (т. е. рассмотренного нами «Зевса») исходит божественное Первоначало, пока не достигнет священной Четверицы». А Четверица «рождает затем мать всего, все вмещающую, первородную, всему полагающую предел, неуклонную, неутомимую, священную Десятерницу, имеющую ключ ко всему; все ведь причастно и равно Первочислу».

Итак, Четверица — «корень жизни», Десятерница — самая жизнь конкретной вселенной. Но пойдем еще дальше. Первоматерия как бы сгущается в центре; оплодотворенная Эфиром (Нусом), она превращается в мировое яйцо, или, выражаясь словами «Священного слова», «могучее Время родило в Эфире блестящее яйцо», мировой шар, в котором зарождаются различные космические божества. Я не буду подробно излагать эти общеизвестные орфико-пифагорейские космогонические учения, тем более, что не везде тут ясно диалектическое предчувствие позднейших времен. Однако одну универсальную антитезу пифагорейства совершенно необходимо отметить, ибо она ближе всего прообразует пифагорейско-платоническую антитезу идеи и материи. Это — антитеза *Фанеса* и *Ночи*, от союза которых рождается *Свет*. Вспомним детали космогонии: от Первоединой Четверицы отличается второй Нус, «сын Эфира», то первое мировое Божество, которое действует в мировом шаре; он-то и есть Φάνης, или, по другим наименованиям, Πᾶν, Μῆτις, Все, Прозорливость, Разумение, Ἔρως, Любовь. Вот эта-то творческая деятельность реального мира и рождает из себя Огонь, от теплоты которого шаровидная первоматерия раскалывается на небо и землю, в результате чего появляется темное Пространст-

во между небом и землею, или, по выражению «Священного слова», *Фанес родил Ночь* (см. *Новицк.*, 148). Но вместе с этим, «отец женился на внутри-мировой Ночи, своей дочери», т. е. «это темное мировое пространство он проник и наполнил собою». И, наконец, от брака Фанеса и Ночи рождается Свет, т. е. реальный свет внутри мирового шара. Далее, Фанес при помощи Теплоты и Света устраивает Небо, Землю, Море, Солнце и Луну. В учении о том, что Фанес рождает Ночь, ясно сквозит позднейшее учение о том, что Нус требует для себя материю, а в том, что Фанес женился на Ночи,— учение о том, что всякая реальная вещь состоит из взаимопроникающихся эйдоса (идеи) и меона. Сравнивая с этой «второй династией» космических богов «первую династию», т. н. священную Четверицу, нельзя не заметить, что уже одно то, что в Десятерице повторяются те же диалектические схемы, что и в Четверице, указывает на какую-то особливость Четверицы и зависимость от нее Десятерицы: пробуждающееся диалектическое сознание уже чувствует необходимость выделить самую диалектику в одну сторону, а применение ее — в другую. Анализ Четверицы относится к анализу Десятерицы примерно так же, как у Гегеля «Логика» к «Философии природы» и «Философии духа». Интересен, наконец, и заключительный аккорд — об отождествлении Зевса с Первобожеством, после чего Зевс является всем во всем. Желая спастись от Титанов, Зевс спрашивает совета у Ночи (пер. Новицкого):

О Мать, высочайшая из богинь, священная Ночь! Как, скажи мне,
Как сделать постоянным владычество над богами?
Как все должно статься для меня *единым и однако ж каждое*
остаться особым?

На это Ночь:

Кругом охвати вселенную бесконечным Эфиром и прими внутри себя
Небо, а в нем — могучую землю вместе с морем
И всеми чудесами, украшающими небо.
Так на всю вселенную положишь неразрывную связь,
И из Эфира готова золотая цепь¹⁹.

Почему Зевс обращается к Ночи? — Потому, что Ночь, тьма, меон, есть единственное начало, ослабляющее силу Света и, следовательно, самого Зевса. А почему Ночь советует ему охватить вселенную Эфиром? — Потому, что только Нус, Интеллект (Эфир), сможет удержать вселен-

ную от распада в результате господства меона. Прекрасно рисуется в «Священном слове» водворившееся единство. Как блестящий образец мистической и мифологической конструкции того опыта, осознанием которого явился позднейший пифагореизм, т. е. неоплатонизм, я приведу следующие два отрывка из «Священного слова» в переводе (как и предыдущие отрывки) Новицкого (стр. 160—162).

Первый отрывок:

Как скоро проглотил он силу Фанеса перворожденного
И строение мира вмести в своем пространном лоне,
Смешалась с его членами сила и крепость божества,
Так очутилась теперь внутри Зевса, со всею вселенною,
Расширенного эфира и неба блестящая высота,
Широты неизмеримого моря и зеленеющей земли,
И необъятный океан, и крайние глубины пренесподней,
И реки, и Понт безграничный, и все прочее,
Все бессмертные, блаженные боги и богини,
Все, что произошло и часто после имеет произойти,
Все это в лоне Зевса вместе соединилось²⁰.

Другой отрывок²¹:

Зевс был первый [*как Первобожество* — прим. Новиц.] и Зевс
последний [*как Кронид*]; громовержец;
Зевс глава, Зевс середина²²; из Зевса все произошло;
Зевс был муж, и вечный Зевс был дева [*он соединяет в себе
все творческие силы*];
Зевс твердыня земли и звездами усеянного неба,
Зевс дыхание всего и поток неустающей теплоты,
Зевс корень моря, Зевс солнце и луна;
Зевс властелин, Зевс сам первовиновник вселенной.
Одна сила, один дух, могучая основа мира,
И одно божественное тело, в котором все круговращается:
Огонь и вода и земля и эфир, ночная тьма и дневной свет,
И Метис [*прозорливость*], первый рождалец, и Эрот
многовеселящий;
Ибо все это вмещается в пространном мировом теле Зевса.
Его голова и прекрасное лицо его,
Это — блестящее небо, и кругом как бы золотые локоны,
В несказанной красоте носят сверкающие звезды.
Два золотые рога, по одному с двух сторон,
Составляют восход и заход, врата небесных богов
[*восходящие и заходящие звезды, небесные тела*];
Глаза — это солнце и противостоящая луна.
Истый царственный дух есть негибнущий эфир;
Им он все слышит и наблюдает. Ибо нет
Ни речи, ни голоса, ни шума, ни вести,
Что утаилось бы от ушей Зевса, всемогущего Крониды.
Такую бессмертную голову, такую мысль имеет он.
Столь же блестяще у него туловище, неизмеримое, несокрушимое,
Крепкое, с сильными членами, гигантское;

Плечи бога и грудь и широкая спина,
Это — далеко простирающийся воздух, и крыльями окрылен,
Так что носится повсюду; его священное лоно
Есть общая мать — земля и высоко поднятые вершины гор;
А посередине пояс из волн глухошумящего моря.
Подошвы его ног — корень земли,
Мрачный тартар и крайние пределы преисподней.
В себе сокрыл он все, чтоб снова на свет многорадостный
Все извести из лона, являя чудо за чудом²³.

2. Связывать ли реформу старого, чувственно-мистического пифагорейства на новое — конструктивно-мистическое уже с именем Пифагора (как это утверждает Прокл, говоря, что «Пифагор преобразовал геометрию, придав ей форму свободной науки, рассматривая ее принципы чисто абстрактным образом и исследуя теоремы с нематериальной, интеллектуальной точки зрения», Н. Diels. *Fragm. d. Vorsokr.* I 45 В 1), или это приписать элеатовским аргументам, например, *Зенону*, важно то, что такая грань прошла по древнему пифагорейству и что это случилось еще до растворения пифагорейства в Древней Академии. Делать пифагорейство исключительно мифологической и религиозной школой так же есть насилие над историческим материалом, как и понять их математику исключительно конструктивно-логически.

Не будем спорить о том, где и у кого пролегает линия между двумя концепциями чисел в древнем пифагорействе, а признаем тот несомненный факт, что такая линия принципиально существует и что эта линия не отличается здесь пока особой строгостью и отчетливостью. Даже Филолай и Архит, по-моему, не дали вполне чистой логической конструкции. Наиболее ясными свидетельствами этого смешения чувственной и конструктивной концепций числа являются уже приведенные мною суждения Аристотеля. К ним я прибавил бы теперь еще и такие места, как следующее (Diels, I 45 В 9, пер. под ред. Маковельского, «Доксокр.» III 71): «Пифагорейцы же знают одно математическое (число); однако оно (по их мнению) не отделено (от вещей), но (самые) чувственные субстанции состоят из него. Дело в том, что они все небо (всю вселенную) образуют из чисел, только из немонадических (не из неделимых единиц), но, по их мнению, монады имеют величину. Каким же образом первичная единица сделалась имеющей величину (объяснить это), они, по-видимому, затрудняются». Аристотелевский скепсис тут неуместен: конечно,

число есть для пифагорейцев не только понятие, но и физическая вещь, имеющая величину, и тут нечему удивляться. Эту же недифференцированность числа от вещи Аристотель констатирует во многих местах — вместе вообще с древнеперипатетической традицией. Так, Аристотель, возражая пифагорейцам по вопросу о монадичности числа, прямо пишет (Diels, *ibid.*, 10): «Арифметическое число есть (число) монадическое. Они же называют числом существующие (вещи). По крайней мере, они применяют свои умозрения к телам так, как если бы последние состояли из чисел». Фрагм. 13: «(Платон) утверждает, что числа стоят рядом с чувственно-воспринимаемым, они же — что самые вещи суть числа, и поэтому математические понятия они не помещают между этими (т. е. вещами и эйдосами). А единое и числа он поставил рядом с вещами, а не как пифагорейцы...» и т. д. Фрагм. 29: «Они одновременно делают беспредельное субстанцией и делят его». А о Гиппасе Метапонтинском несколько свидетельств сряду (правда, быть может, списывая друг у друга) говорят, прямо приравнивая его к Гераклиту. Фрагм. 7: *Аристотель* — «У Гиппаса и Гераклита первоначало — огонь»; *Симплиций* — «Метапонтинец же Гиппас и эфесец Гераклит точно так же (признают начало) единым, движущимся и ограниченным, но началом они признали огонь; из огня, по их мнению, через (его) уплотнение и разрежение [совсем по-ионийски! — А. Л.] возникает (все) существующее, и снова в огонь (все) разрешается, так как огонь — единая природа, лежащая в основании (всего)»; то же у Аэция. Фрагм. 8: *Климент* — «огонь признавали богом метапонтинец Гиппас и эфесец Гераклит». Фрагм. 9: *Аэций и Тертуллиан* — «(по Гиппасу и Гераклиту), душа огненна». Это гераклитовское учение, конечно, не мешает Гиппасу считать число «первым образцом творения мира» и «органом суждения Творца мира богов» (фрагм. 11).

Вся эта мистика чувственных эйдосов, понимаемых как числа, не есть нечто отсталое и требующее преодоления. Нет, дальнейшее развитие пифагорейства и происшедшего из него платонизма только дифференцировало эту густую и сочную мистику чисел в понятия, вырабатывая из нее диалектику, но сама диалектика, как об этом твердят все пифагорейцы и платоники, включая *Плотина*, требует полноты и нетронутости мистических созерцаний. Так вот, дифференциация в VI и V веках, да и в IV, если исключить

Платона и Аристотеля, подвигалась довольно медленно. Укажем теперь на некоторые детали этой рождающейся диалектики.

Обращают на себя внимание в анализируемом нами древнем периоде пифагорейства некоторые диалектические схемы, которые были, вероятно, результатом каких-нибудь непростых умственных операций и о которых нелегко сказать, каким схемам в настоящей диалектике они соответствуют. Такова, например, неясная Троица Иона Хиосского: «Начало моей речи: все — три, и (нет) ничего ни больше, ни меньше этого числа три. Совершенство каждого отдельного (существа есть) троица: *ум* (σύνεσις — Diels: «Verstand»), *сила и счастье* (κράτος, τύχη — Diels: «Glück»; по-моему, скорее, *судьба*; Diels, 25 В 1)». Под σύνεσις естественнее всего понимать вторую субстанцию, под τύχη возможно понимание и первой и третьей, под κράτος, пожалуй, скорее, первую. Однако все это глубоко проблематично. Яснее Троица, указываемая *Аристотелем* (Diels, 45 В 17). «Ибо, подобно тому, как утверждают и пифагорейцы, все и вся определены числом 3. И действительно, конец, середина и начало обладают числом всего, а это — число троицы». Сюда же я присоединил бы и учение Окелла, переданное Лавр. Лидом (35 А 8): «Ведь мы знаем, что Троица привела в движение шествие божественных (существ) и привела их в состояние вечного покоя и в том же самом виде, как говорит пифагореец Окелл в следующих словах: Троица впервые соединила начало, середину и конец». То, что мне тут ясно, я бы скорее всего возвел к «Священному слову». Но несомненно, это — лоно той диалектики, которую так хорошо обрисовывает С. Трубецкой в своем истолковании этой Троицы. Хотя такое толкование и рановато для нашего периода пифагорейства, но я приведу эти рассуждения Трубецкого, чтобы было видно направление намечающейся тут диалектики. «Троица есть первое явление положительного единого в своем отрицании, в своем другом. Она есть первое раскрытие абсолютного единого, торжествующего над возможностью всякого разделения. Двоица есть принцип дурной бесконечности, абстрактной неопределенной делимости, троица — принцип конкретного истинного деления, органического расчленения, являя в себе *начало, середину и конец* всякой вещи и всякого действия. Отсюда пифагорейцы утверждают, что «все и вся определяется *тремя*», что 3 —

вмещает в себе силу всего числа. Таким образом единица исцеляет дуализм своею нечетною силою, рождая неделимую троицу, самобытную, активную, мужественную. Разъятая своей отрицательной потенцией (двойкой), троица обладает положительной силой в своей нераздельности, в своем внутреннем, существенном единстве. Не следует забывать, что троица, триада Пифагора не есть математическая сумма трех условных единиц, но живое число, определенная, конкретная сила единого. Так как счисление есть жизнь этого *единого*, то троица есть не случайное, но существенное, коренное проявление единства, ибо ему существенно так проявляться, умножаться и расчленяться, органически вдыхая в себя свою беспредельную стихию, собирая ее в себе. Итак, троица есть положительное начало (потенция)» (Метаф. в древн. Грец. М., 1910, 184—185).

В вышеприведенных местах иллюстрировались лишь впервые наметившиеся диалектические схемы. Но нет ли в древнем пифагорействе более сознательных диалектических установок, о которых и мы могли бы сказать уже не просто гипотетически, но и с некоторыми фактами в руках, что это не что иное, как будущая диалектика пифагорейства и платонизма?

3. Такая диалектика там была. Но, прежде чем ее упоминать, не мешает рассмотреть некоторые черты будущей Иден, а именно, в ее *статическом*, недиалектическом аспекте, которые тоже составляют необходимую особенность диалектики. Эта все более и более подвигающаяся вперед шлифовка понятия Иден потом уже сама собой привела к *динамической* природе Иден, т. е. к диалектике.

У Поликлита я нахожу намеки уже на довольно сформированную терминологию, если только нижеследующее сообщение Плутарха не содержит в себе аристотелевских привнесений самого Плутарха. «Искусство лепит сперва грубые бесформенные (произведения) (*ἀτέλῃσθα καὶ ἄμορφα*) и затем придает им формы отдельных видов (*τοῖς εἶδεσιν διαρθεοῦσιν*). Как сказал ваятель Поликлит, «самое трудное дело, когда (обработка) глины дошла до ногтя». Поэтому-то естественно, чтобы более необработанная материя сперва спокойно повиновалась движущей (ее) природе, производя (таким образом) бесформенные и неопределенные виды (*τέλους ἀμόρφους καὶ ἀορίστους ἐκφέρουσαν*) вроде яиц; когда же последние затем оформляются и дифференцируются (*μορφουμένων... καὶ διαχαρασσμένων*),

создается животное» (28 В 1). Неизвестно, имеют ли какое-нибудь текстуальное отношение к Поликлиту эти рассуждения Плутарха по поводу слов Поликлита. Если — да, то, след., даже Поликлит употребляет *τὸλος*, *μορφή* и *εἶδος* в *платоновском* смысле. Другой пример назревания понятия Идеи, здесь уже на фоне понятия числа, дают свидетельства об Эврите. Нет нужды в том, что, по Ямвлиху, кротонец Эврит — ученик Филолая (*ibid.*, 33, фрагм. 1) и что, след., его терминология параллельна платоновским изысканиям. Приводимые мною ниже свидетельства об Эврите все равно говорят об одной из стадий платонизма и платонической Идеи еще в лоне древнего пифагорейства. Феофраст пишет (*ibid.*, 2): «...это (т. е. не останавливаться в поступательном движении, дойдя до некоторой ступени^{6*}) есть свойство совершенного и разумного (мужа). Именно так поступает, как сказал однажды Архит (35 А 13), Эврит в своих определениях (фигур) посредством счетных камешков. А именно, он говорит, что *вот это есть число человека, это — число лошади, это — (число) чего-нибудь другого*». Это невольно напоминает *ἀριθμοὶ εἰδητικοί*^{9*} Кантора с присущей им интеллектуальной интуитивностью, заменяющей цельную идею самой вещи. Подробнее об этом говорит Аристотель (фрагм. 3): «Вовсе не определено, каким образом числа суть причины субстанции и бытия. (Не определено, суть ли они причины) в качестве границ, подобно тому, как точки — (границы) величин и как устанавливал Эврит, какое число определяет (фигуру), как, например, такое-то число (определяет фигуру) человека, такое-то лошади. Он уподоблял счетным камешкам (формы) животных и растений, подобно тем, кто сводит числа к фигурам трехугольной и четырехугольной». Александр комментирует это место Аристотеля так (*Ibidem*): «Пусть определением человека для круглого счета будет число 250, (определением) растения — (число) 360. Установив это, он брал 250 камешков — часть зеленых, часть черных, часть красных, — вообще окрашенных в разные цвета. Затем, намазывая стену сажею (см. коммент. к этому месту у *Маков*. III 42) и набрасывая контуры человека и растения, он втыкал одни камешки на силуэте лица, другие — на (изображении) рук, третьи — на других частях и заканчивал (это) изображение человека, пользуясь числом камешков, равным количеству единиц, которые определяют человека, по его (прежде высказанно-

му) мнению». Разумеется, вся эта операция, приписываемая Эвриту, имеет чисто теоретический интерес, а именно, она иллюстрирует главное учение пифагорейства, что число есть некий *вид* вещи. На таких учениях, как у Эврита, шлифовалось платоническое понятие Идеи, как интеллигибельного зрака вещи. Сюда же я отнес бы и свидетельство Аристотеля из *Metaph. I 5* (45 В 4): «В это же (время) и (еще) раньше названных философов (Левкиппа и Демокрита), так называемые пифагорейцы, предавшись математическим занятиям, первые выдвинули их вперед и пропитанные ими математические начала стали считать за начала всего существующего. А так как числа по (своей) природе суть первичные (элементы) их, в числах же они, по-видимому, усматривали многие сходства с существующим и с происходящим, гораздо более, чем в огне, в земле и в воде, потому что такое-то проявление (*λόγος*) чисел (они считали) справедливостью, такое-то — душою и разумом, такое-то — благоприятным временем (для действий), словом сказать, и в остальном подобно тому, и в числах, кроме того, видели проявления и соотношения музыкальных гармоний; далее, так как им казалось, что и в остальном вся природа уподобляется числам, числа же суть (нечто) первоначальное сравнительно со всею природою, — то ввиду всего этого они предположили, что элементы чисел суть элементы всех существ и что целое небо есть гармония и число». Единственная возможность понять все эти числовые интерпретации отвлеченных понятий и реальных существ в древнем пифагорействе заключается в приравнении понятия *ἀριθμός* канторовскому понятию числа; иначе, *ἀριθμός пифагорейства есть «Gestaltqualität»*^{10*} *вещи*.

Подобно этому понятию Идеи-Числа, постепенно шлифуется и понятие *единства*, единого. По свидетельству Феона Смирнского, путаница в этом вопросе была еще и у Филолая и Архита: «Архит же и Филолай безразлично называют и единицу монадой, и монаду единицей» (32 А 10). Но уже в мифологической части мы видели всю важность проблемы единого. Утверждения, подобные тому, которое высказывает Феофраст, излагая учение «Платона и пифагорейцев», что «все желает подражать числам» (45 В 14), или тому, что «монада есть начало числа, число же есть множество, состоящее из монад» (*ibid.*, 2), указывают на безусловную центральность этого понятия. Впо-

следствии оно сильно дифференцировалось, и в результате получилось три понимания единства, легшие в основу учения Плотина о трех субстанциях. С. Трубецкой (189) так формулирует это разветвленное понятие единства: «Все числа вытекают из единого — первого начала числа, которое, подобно богу орфиков, заключает в себе семена всех вещей. Позднейшие пифагорейцы различали два или три начала единства: 1) абсолютное, сверх-существенное начало единства, источник и причину всего сущего; 2) единое как элемент вещей, начало формы и предела, противоположное множеству, беспредельности; и 3) конкретное всеединство, единство во множестве». Отрицая эту дифференциацию за древним пифагорейством, С. Трубецкой прибавляет (190): «Место трех упомянутых единств платоников в первоначальном пифагорействе занимают, по-видимому, — простое единое (Эрос, Кронос орфиков), тетрада (Гестия) и декада». Я бы прибавил к этому, что вполне понять и усвоить себе разницу между указанными тремя пониманиями единства можно только после внимательного изучения философии Плотина: Единое Плотина — выше всякого определения и даже выше единства; Нус — един, но лишь как объединение многого; мировая Душа — едина, но лишь как объединение времен на лоне Идеи, Нуса, отдающего себя во власть распада и индивидуализации. Уже тут мы должны чувствовать всю огромность и небывалость синтетизма философии Плотина.

Наконец, постепенно намечалось также и понятие *третьей* субстанции, которое было необходимо наряду с Единым и Числом (Идеей, Нусом). Конечно, это было живым небесным шаром, космосом, в детали устройства которого пифагорейцы любили входить с древнейших времен. Это — то конкретное и единое множество, «душа», которое они именовали «гармонией». По Аристотелю (45 В 33), «одни говорят, что (время) есть движение вселенной, другие же, (что оно) сам (небесный) шар». А по Аэцию (Ibidem), Пифагор прямо говорил: «Время есть шар объемлющего (мир дыхания)». Вспомним учение Плотина о том, что Душа «овременила» Нус (Plot. III 7, 11). В учении же пифагорейцев о гармонии души (ср. Diels, *ibid.*, 41: «Почему одни из философов и утверждают, что сама душа есть гармония, а другие говорят, что душа носит гармонию в себе») предчувствуется позднее учение Плотина о душе, как *жизни* (напр., Plot. VI 2, 4—5).

4. Наметивши эти утончения главных диалектических понятий, посмотрим, нет ли где-нибудь в пифагорействе более или менее осознанных диалектических же *соединений* этих понятий. Укажем, прежде всего, на то, что чувство идеальности было довольно развито в пифагорействе, так что и в этом отношении оно — предшествование платонизму. Намек на идеальность диалектических конструкций находим у того же Аристотеля: «Что же касается пифагорейцев, то они точно так же признавали два начала, но они прибавили — это и составляет их отличительную особенность, — что ограниченное, беспредельное не суть каждое особой природы, как, например, огонь, земля или иное что подобное, но что само беспредельное и само единое есть сущность того, чему они приписываются как атрибуты» (45 В 8). Некоторые намеки на то, что понятие движения связывается с понятием *меона*, «неопределенного», «иного», обнаруживаются далее (фрагм. 32): «Прекрасно пифагорейцы и Платон сводят неопределенное к движению... Но именно неопределенно то, что не существует, (т. е.) несовершенное и небытие. Ведь это возникает, возникающее же не существует». Пифагорейцы доходили также и до идеально-диалектического понимания *времени*. Об этом четко говорит Эвдем (*ibid.*, 34): «Можно усомниться, возникает ли самое время, как утверждают некоторые, или нет. Если же поверить пифагорейцам, то снова (повторится все) то же самое нумерически и я (вновь) с палочкой (в руке) буду рассказывать вам, сидящим так (передо мной), и все остальное (вновь) придет в такое же состояние; (таким образом) разум требует признавать, что и время бывает тождественным. Ибо при одном и том же самом движении, равным же образом у одних и тех же многих (вещей) более раннее и более позднее (будет) одно и то же; итак, и число их (будет то же самое). Следовательно, все (будет) то же самое, стало быть, и время». Ни о чем ином, как об эйдетической природе чисел, говорят и натуралистические упреки Аристотеля. С точки зрения натуралистической метафизики непонятно, как эйдос, и присутствуя в вещи, не есть никакая сила и как вообще объяснимо движение для тех, кто учит только об эйдосах, в частности об идеальных числах. Аристотель пишет (45 В 22): «Однако же пифагорейцы ничего не говорят по вопросу о том, каким же образом возникает движение, если подставить только принятые ими начала: конечного и бес-

предельного, неравного и равного — или как возможно происхождение и уничтожение без движения и перемены, как возможны явления (в телах), несущихся по небу. Если даже кто, уступая, согласится с ними, что из этих начал объясняется величина тел, или если бы это было (у них) доказано, все-таки остается вопрос, каким образом одни из тел легки, другие имеют тяжесть: ведь из их предположений и учения не видно, чтобы они приписывали эти свойства математическим вещам, как и чувственно воспринимаемому, и даже более. Поэтому об огне, земле или других подобных телах они вовсе ничего не сказали, так как насчет чувственно воспринимаемого они, думаю, не имели никакой особой теории. И потом, как нужно понять, что проявления числа и самое число суть причины того, что существует и происходит в небесах, как искони, так и теперь, а между тем другого числа нет помимо того числа, из которого составился мир?» Это возражение Аристотеля, равно как и другое сходное возражение во фрагм. 38, ясно свидетельствует о том, что критикуемое Аристотелем учение — идеалистично (см. фрагм. 23).

5. Из диалектических установок древнего пифагорейства укажем на установку Экфанта. Вот его учение: «Первичные тела неделимы, и у них (между собою) три различия: *величина, форма и сила*, из которых возникают чувственные вещи (μέγεθος, σχῆμα, δύναμις, ἐξ ὧν τὰ αἰσθητὰ γινέσθαι). Число их определено, и оно (см. прим. к этому месту у Дильса) бесконечно. Двигутся же тела не от тяжести, не от удара, но по причине божественной силы, которую он называет *умом* (νοῦς) и душой. Космос (мир) есть образ этого (ума) (τὸν κόσμον εἶναι ἰδέαν), вследствие чего (δι' οὗ) он также шарообразен, благодаря божественной силе. Земля же, (находясь) в середине мира, движется вокруг своего центра, как бы в направлении к востоку» (38,1). Экфант утверждает единство мира (фрагм. 3), составленность его из атомов и управляемость Промыслом (фрагм. 4), так что начала всех вещей — «неделимые тела и пустота» (фрагм. 2). В Экфанте мы имеем, по-видимому, зарождение «атомизма» в недрах пифагорейской физики, подтверждением чего является свидетельство Аэция (правда, не вполне ясное) о том, что Экфант «первый объявил пифагорейские монады телесными» (фрагм. 2). Но сейчас нас интересует только диалектика. О чем учит Экфант?

1) Он уже, по-видимому, отрицает достаточность натуралистического мирообъяснения (движение для него необъяснимо механически); 2) миром движут и управляют Нус и Душа, представляющие собою некоторую божественную $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ ^{11*} (если это — наперекор натурализму, то значит $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ в *идеальном* смысле?) (см. рассуждения Плотина в II 5); 3) в результате этой идеальной божественной Силы («энергии»?) создается мир, космос, как отображение Нуса (платоническая $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ ^{12*} ?; мимезис — центральное понятие всего платонизма, вплоть до сирийской и афинской школы), причем Сила эта и обуславливает шарообразность мира (вспомним учение Плотина о том, что круговращение неба зависит от того, что душа, удерживая и объединяя, превращает прямолинейное движение мирового огня в круговое: II 2, 1—2); 4) единый мир состоит из атомов (первоначальных определений вещи, эйдосов?) и пустоты (меона?), а 5) каждое тело свое идеальное значение ($\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$) воплощает в определенный эйдос, идеальный вид, число ($\sigma\chi\eta\mu\alpha$), что, в свою очередь, влечет за собой и определенное качество тела, величину ($\mu\acute{\epsilon}\mu\epsilon\tau\epsilon\omicron\varsigma$, ср. различие у Плотина между $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$, сущностью, и $\lambda\omicron\iota\omicron\tau\eta\varsigma$, качеством: II 6, 1—3). Так я мог бы исторически понять позицию Экфанта. Разумеется, если быть придирчивым до конца и научную осторожность доводить до абсурда, то тогда не только никаких параллелей не проведешь между неизвестным Экфантом и великим Плотиним, но и вообще вся до-сократовская философия станет под вопрос: ни о чем связно нельзя будет сказать. Я думаю, что наука должна допускать и более тонкие способы восприятия, не просто только грубое ошупывание фактов. И вот с этой точки зрения Экфант представляется мне незаурядным диалектиком в недрах пифагорейства, оперирующим почти всеми позднейшими диалектическими понятиями. Правда, кроме понятия $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ у Экфанта нет ничего, что связывало бы между собою отдельные диалектические понятия. Однако понятие $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ — половина всей Платиновой диалектики.

Полу-диалектично, полу-натуралистично учение о *происхождении* мира и о его *дыхании*. В свидетельстве Аристотеля (45 В 26) как раз содержится это смешение, увеличиваемое еще тем, что излагающий это учение Аристотель, по-видимому, сам плоховато разбирается в истории пифагорейства. «Итак, вовсе не должно быть сомнения относи-

тельно того, признают или не признают пифагорейцы возникновение. Ибо они ясно говорят, что после того, как образовалась единица, из плоскостей ли, или цвета, или из семени, или из (чего-нибудь), что они (сами) затрудняются назвать, тотчас *ближайшая часть беспредельного стала притягиваться и ограничиваться пределом*. Но так как они объясняют (таким образом) возникновение космоса и хотят излагать (это) с естественнонаучной точки зрения, то надлежит исследовать (это) их (учение) в физике, в настоящем же исследовании оставить без рассмотрения... Итак, они не говорят о возникновении нечета, так как ясно, что возникновение относится к чету». Здесь ясно одно: пифагорейцы учили о том, что ограничение и притяжение беспредельного пределом равно возникновению нечета на фоне чета. А это и есть полу-диалектика, полу-натурализм. Об этом же самом говорит Аристотель и в другом месте (*ibid.*, 30): «И пифагорейцы говорили, что существует пустота и что входит из беспредельного дыхание и пустота в самое небо, которое как бы дышит. *Эта входящая пустота разделяет естества, так как-де пустота есть некоторое разделение рядом лежащих (вещей) и (их) разграничение. И она (пустота) находится, прежде всего, в числах. Ибо пустота разграничивает природу их*». То же у Стобея (*Ibidem*): «...Небо (вселенная) едино, ... оно втягивает в себя из беспредельного время, дыхание и пустоту, которая постоянно разграничивает места, занимаемые отдельными вещами». И тут ясно, что понятия «пустота», «дыхание» и пр. наделяются и диалектическими свойствами; пустота — вроде меона, «инога», вносящего раздельность в вещи, и вся картина от этого получает, наряду с мифологическим, и диалектический смысл. Таково же и пифагорейское учение о *центральной огне*, Гестии, мировом единстве. Этот центр «они называют «стражей Зевса»; это место занимает огонь, который (является) как бы центром в собственном смысле, будучи как центром пространственным, так и центром силы и природы» (фрагм. 37).

Наконец, из общепифагорейских учений надо указать и на самое неоспоримое, самое центральное и самое ясное учение о *противоположностях*. Тут подлинное лоно диалектики, еще так близкое к мифологическим персонификациям «Священного слова» (ср. сюжет о Фанесе и Ночи) и столь непосредственно входящее в платонизм (вспомним учение Платона о $\lambda\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$ и $\alpha\lambda\epsilon\iota\sigma\tau\omicron\nu$ ^{13*}, *Phileb.* 16d).

Ясные свидетельства об этом находим все у того же Аристотеля (45 В 5). Я приведу для иллюстрации этого общезвестного учения лишь два античных свидетельства. Феофраст (фрагм. 14) пишет: «Платон же и пифагорейцы, придумав большую удаленность начал, полагают, что все желает подражать единице. Однако они некоторым образом как бы *противопологают единицу и неопределенную диаду (двоицу)*, в которой заключается беспредельность, беспорядочность и всякая, так сказать, бесформенность в себе. Вообще, природа вселенной не может быть без нее, но может иметь или равные доли (того и другого), или (ее) больше, чем другого, или (больше) противоположных начал. Поэтому-то и бог, (говорят) все те, которые причину приписывают богу, не в состоянии приводить все к наилучшему (состоянию), но лишь насколько возможно». Любопытно, что это приравнение меона необходимости и ограничение ею разума вселенной есть центральная идея платоновского «Тимея», и это «насколько возможно» (ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται) с некоторым изменением несколько раз встречается в «Тимее» в аналогичном контексте (например, 48а). Другое свидетельство еще ярче подчеркивает диалектическую природу основной пифагорейской анти-тезы. Пифагор принимает (45 В 15) «в началах монаду и неопределенную диаду». «*Одно из начал у него устремляется к действующей и видовой причине (ἐλί τὸ ποιητικὸν αἴτιον καὶ εἰδικόν), каковая есть бог — ум (ὄπερ ἐστὶ νοῦς ὁ θεός), другая же (относится) к причине страдательной и материальной (ἐλί τὸ παθητικὸν τε καὶ ὑλικόν), каковая есть видимый мир (ὄπερ ἐστὶν ὁ ὄρατός κόσμος)*». Эта анти-теза — основание всей диалектики и, значит, всего идеализма. Тут утверждается одна из самых элементарных, но в то же время и необходимейших и фундаментальных истин разума. *Начиная действовать, разум должен родить в себе различие, ибо пока нет различия и есть только неразличимое бытие, до тех пор разума нет, он молчит. Но если появляется хоть какое-нибудь различие, то это значит, что вносится какая-то степень освещенности разумом, разная степень освещенности бытия, разная степень разумности.* Это и есть начало диалектики, т. е. самосознательного самоположения разума, и тут весь Платон, Плотин, Фихте, Гегель и все, кто когда-нибудь разрабатывал диалектику. Антитеза «одного» и «иного», «эйдоса» и «меона», или, попросту говоря, света и тьмы — необходимейший исход-

ный пункт всякого диалектического мышления. «Если что-нибудь вообще *есть*, то это значит, что вместе с тем есть и нечто иное» — вот в чем первые слова всякой диалектики. Всякое «нечто» всегда предполагает вокруг себя какой-нибудь фон *иного качества*, чем нечто; всякое «нечто» дано в окружении «иного». Без этого — абсолютная и неразличимая тьма, и разум бездействует. И вот такое-то завоевание и совершило древнее пифагорейство, подарив его мировому идеализму и диалектике ²⁴

Из всех многочисленных пифагорейцев, о которых дошли до нас большею частью весьма смутные известия, ярче других выступают Филолай и Архит. Бросим взгляд на сохранившийся материал об этих двух крупнейших представителях древнего пифагорейства.

6. Прежде всего, бросается в глаза то, что у этих мыслителей, в особенности у Филолая, ясно осознается *идеальность числа*. Декада — *эйдос мира*, как это я вывожу из 32 А 13. Здесь Филолай объявляет Декаду «самой естественной (φυσικωτάτην) и самой священной из всего сущего, как бы некоторой основной художественной *идеей* (εἶδος... τεχνικόν) для (всего), что совершается в мире, (идеей) самосушей, ἀφ' ἑαυτῆς (а не установленной нами или случайно возникшей), и самым совершенным образцом, предлежавшим перед творцом вселенной — богом». Видение бытия в разуме, в эйдосе, — неоспоримое достояние пифагорейства. Единство и универсальность разума бытия чувствуют они глубже всего. По Сексту Эмпирику (32 А 29), «пифагорейцы... говоря, что (критерий) есть разум, но не разум вообще, а (разум) научный (τὸν λόγον, οὐ κοινῶς δέ, τὸν δὲ ἀπὸ τῶν μαθημάτων περιγινόμενον), подобно тому, как говорил и Филолай, и что он (разум), будучи способностью созерцать природу вселенной (θεωρητικόν τε ὄντα τῆς τῶν ὄλων φύσεως), имеет некоторое сродство с ней, так как, естественно, подобное постигается подобным». В этих словах каждый термин — технический платонический: θεωρητικός, ἢ τῶν ὄλων φύσις, συγγένηια, λόγος. Пифагорейцы видят мир в его эйдосе. Этот эйдос мира содержит в себе все: «Декада ограничивает всякое число, объемля в себе всякую природу: чета и нечета, движущегося и неподвижного, блага и зла» (35 В 5), и все из нее развивается. В сообщении Лавр. Лида (ibid., 20a): «Филолай правильно говорит, что диада (двоица) есть супруга Кроноса, которого, очевидно, можно назвать

Хроносом», — можно видеть намек на типичное для древнего пифагорейства полу-диалектическое развитие мира из первоначального Единства. Но что же это за Единство? Я уже приводил 32 А 10: «Архит же и Филолай безразлично называют и единицу монадой, и монаду единицей»; следовательно, для них нет $\epsilon\nu \epsilon\lambda\epsilon\chi\epsilon\upsilon\alpha \tau\eta\varsigma \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma$ ^{14*}, Единство есть единство *многого*. Однако зачатки диалектики, приводящей к понятию сверхсущего, имеются у Архита. Не говоря уже о том, что общее пифагорейское учение о том, что «первое слаженное» (гармонически устроенное) единое, находящееся в центре (мировой) сферы, называется Гестией (32 В 7) и что «космос — един, начал же он возникать из центра и притом (стал образовываться) равномерно вверх и вниз от центра» (*ibid.*, 17), ничуть не мешает диалектике этого единого, у Архита прямо мы находим указание на совмещение в едином *противоположностей* и, как надо отсюда заключать, на превосходство этого единого над противоположностями. Не просто «монада — начало всего, по Филолаю» (*ibid.*, 8), но, по Аристотелю, единица причастна природе чета и нечета. «Дело в том, что, будучи приложена к четному (числу), она делает (из него) нечетное, а (будучи приложена) к нечетному, (делает) четное. Этого она не могла бы (делать), если бы (сама) не была причастна к обоим (упомянутым) естествам. Поэтому-то единица называется четно-нечетным числом. С этим согласен и Архит» (35 А 21).

Если не вполне ясно понятие первой субстанции, то уже совершенно отчетливо дана антитеза *предела и беспредельного* — другое необходимое достояние диалектики. Прежде всего, вполне усвоенной оказывается у Филолая мысль о том, что единое, само по себе, без раздельности, недоступно ни пониманию, ни познанию. Одно, если оно только «одно» и нет ничего «иного», не есть ни «одно», ни даже просто «нечто существующее». Эту пифагорейскую аналогию 20-й главы платоновского «Парменида» мы имеем у Филолая (Diels, Philol. В 3): «Если бы все было беспредельным, то совершенно не могло быть предмета познания»; фрагм. 4 и далее: «И действительно, все познаваемое имеет *число*. Ибо без последнего невозможно ничего ни понять, ни познать»; и еще: «Без Декады все беспредельно, неопределенно и неясно» (фрагм. 11). Сознывая так ясно необходимость *числа*, предела, идеи, Фи-

лолай тут же присоединяет и необходимо сопряженное с этим понятие *беспредельного*. Прежде всего об этом говорится вообще, в виде антитезы (как мы указывали, чисто платоновской) гармонии (или разума) и необходимости: «Все совершается по необходимости и согласно с (законом) гармонии» (32 А 1). Яснее об этом — 9, равно как и 32 В 1, там, где прямо утверждается учение Филолая о пределе и беспредельном. В одном фрагменте (32 В 2) уже настолько ясно и четко говорится об этом, что стоит его прочитать целиком: «Все существующее должно быть или пределом, или беспредельным, или тем и другим вместе. Но быть только пределом или только беспредельным оно не может. Итак, вследствие того, что, как оказывается, оно не состоит ни исключительно из одного предела, ни исключительно из одного беспредельного, совершенно ясно, что мировой строй и (все), что в нем, образовались из соединения предела и беспредельного. И наглядным примером этого может служить то, что наблюдается в действительности на полях: а именно, одни части их, состоящие из самых границ (т. е. межи), ограничивают (участки), другие же части, состоящие из границ и (лежащих за последними) неограниченных (участков), ограничивают и не ограничивают, те же, которые состоят (только) из неограниченного (пространства), будут являться неограниченными». По отношению же к Архиту можно прямо утверждать платонизм этой основной антитезы. А именно, Аристотель находит возможным приравнять эту антитезу антитезе *эйдоса* и *материи*. Мы читаем у него (35 А 22): «И действительно, кажется, что определение посредством различий касается *вида* и *актуального* бытия ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ τῷ εἶδους καὶ ἐνεργείας), определение же на основании находящихся (в определяемом частей касается) скорее материи. Подобным же образом обстоит дело и с теми определениями, которые принимал Архит. А именно, они относятся к обоим (упомянутым родам) вместе. Например, что такое безветрие? Покой в обширном воздушном (пространстве). И в самом деле, (здесь) воздух — материя, покой — энергия и сущность. Что такое безветрие на море? Ровность моря. (Здесь) материальный субстрат — море, энергия же и форма — ровность». Интересны также рассуждения Эвдема (*ibid.*, 24). Наконец, есть свидетельство даже о приравнивании материи (беспредельного) *«иному»*: «Аристотель в сочинении об Архите сообщает, что Пифа-

гор называет материю «иным», так как она текуча и постоянно становится иной и иной» (ibid., 13).

Укажем из Филолая и Архита черты «второй природы» и «третьей природы». Прежде всего, несомненно указание на них в след. месте (32 В 5): «В самом деле, число имеет два особых вида (εἶδος): нечетный и четный; третий же (вид его состоит) из смешения их обоих; (это — вид) четно-нечетный. Каждый же из двух вышеупомянутых видов имеет много форм (μορφαί), которые каждая вещь сама по себе показывает (σημαίνει)». «Третий» вид есть тут — «душа», «гармония», совпадение «противоположностей», «третья ипостась». Об этой же «гармонии» идет речь и в следующем за этим фрагменте (ibid., 6): «Только то мы можем знать, что ничто из того, что существует, и, по крайней мере, из того, что познается нами, не могло бы возникнуть, если бы не было тех сущностей вещей, из которых образовался космос: предела и беспредельного. Но так как в основе (сущего) лежали эти (два) начала, которые не подобны и не родственны (между собою), то, очевидно, невозможно было бы образование ими космоса, если бы к ним не присоединилась *гармония*, каким бы образом она ни возникла. В самом деле, подобное и родственное вовсе не нуждалось в гармонии, неподобное же, неродственное и различное по качеству, необходимо должно было быть соединено такой гармонией, которая была бы в состоянии удерживать их вместе в космосе». Напомню еще раз, что у Плотина главная функция мировой Души тоже — «удерживать» космос (Plot. II 2,1—3). У Плотина это и есть чистейший пифагореизм, в котором постоянно эти учения: «гармония вообще возникает из противоположностей»; «гармония есть соединение разнообразной смеси и согласие разногласного»; «музыка есть гармоническое соединение противоположностей, приведение к единству многого и согласие разногласного» (32 В 10); «душа есть некая гармония, ибо гармония есть смесь и соединение противоположностей, и тело состоит из противоположностей» (32 А 23). Как вообще в платонизме душа есть прежде всего идея и потом идея, сложенная с меоном, так и здесь Филолай, «излагая весьма темно во многих сочинениях *об умопостигаемых вещах* (de intelligendis rebus) и о том, что каждая (вещь) обозначает, прежде, чем решить вопрос о сущности души, удивительным образом рассуждает о мерах, весах и числах в геометрической

и арифметической музыке, утверждая, что через посредство их возникла вся вселенная» (32 В 22). Тут же сходное изречение: «Душа облекается в тело посредством числа и бессмертной и бестелесной гармонии», т. е. душа есть соединение эйдоса с меоном в целостной гармонии. О «второй» ипостаси специально говорится (*ibid.*, 23): «Число есть господствующая, сама собой происшедшая *связь вечного постоянства находящихся в мире (вещей)*», откуда и делается понятным то, что «Платон научает нас многим удивительным учениям о богах при помощи математических фигур, и философия пифагорейцев, пользуясь этими ширмами, скрывает вход в таинства божественных учений» (*ibid.*, 19). Наконец, если бы меня попросили сделать резюме всего пифагорейского учения о «второй» и «третьей» ипостасях, поскольку оно дано у Филолая, то я лучше ни чего не мог бы придумать, как указать на следующий за мечательный фрагмент 11: «Действия и сущность числа должно созерцать по силе, заключающейся в Декаде. Ибо она — велика и совершенна, все наполняет и есть начало (первооснова) божественной, небесной и человеческой жизни, управительница, принимающая участие в... (пропуск. — А. Л.). Без нее же все беспредельно, неопределенно и неясно. Ибо природа числа есть то, что дает познание, направляет и научает каждого относительно всего, что для него сомнительно и неизвестно. В самом деле, *если бы не было числа и его сущности, то ни для кого не было бы ничего ясного ни в вещах самих по себе, ни в их отношениях друг к другу.* (Однако в действительности дело обстоит не так, но) оно (число), *прилаживая все вещи к ощущению в душе, делает их (таким образом) познаваемыми и соответствующими друг другу по природе гномона* (Маков. III 36, прим. 1), *сообщая им телесность и разделяя, полагает отдельно понятия о вещах беспредельных и ограничивающих.* Можно заметить, что природа и сила числа действует не только в демонических и божественных вещах, но также повсюду, во всех человеческих делах и в отношениях, во всех технических искусствах и в музыке. Лжи вовсе не принимает в себя природа числа и гармония. Ибо (ложь) им чужда. Ложь и зависть присущи природе беспредельного, бессмысленного и неразумного. Ложь же ни в коем случае не входит в число. Ибо ложь враждебна и противна природе его, истина же родственна числу и неразрывно связана с ним с самого начала». Тут, между прочим, чисто

платонические мотивы «злой» и «завистливой» материи (напр., Plot. II 4, 16).

Теперь нам должны быть ясными принципиальные пифагорейские учения об единстве, числе, гармонии (душе), диаде, разуме, необходимости и эйдосе. Все это — несомненное детство диалектики, зародившейся из мифа. Пора бы теперь перейти и к юности диалектики в Греции, но сначала попробуем дать общую характеристику древнепифагорейской диалектики.

В мире борются свет и тьма, мир — равновесие света и тьмы, наличие тьмы — условие различий в свете, т. е. условие его познаваемости; отсюда мифы о Свете, Фанесе и Ночи. Тьма ^{15*} — лоно рождающейся идеальности; понятие света — понятие эйдоса (идеи); древнее пифагорейство — лоно диалектики и, главным образом, ее феноменолого-идеальной стороны (1). Это приводит к тому, что древнее пифагорейство вырабатывает немало математических схем, совершенно непонятных без скрытой диалектики; таковы Троицы Иона Хиосского, Окелла и др. Без диалектики они непонятны, признать же настоящую диалектику мешает полнота чувственной и мифологической характеристики и неполная дифференцированность понятия числа от понятия вещи; это именно — лоно диалектики, а не она сама (2). Но пифагорейство дало вместо настоящей (платонической) диалектики свою собственную, *пифагорейскую* диалектику, и имя ей — *математика*; последняя оперирует в пифагорействе вполне (или отчасти) шлифованными феноменологическими установками, вполне аналогичными платоническим понятиям в диалектике, как, напр., понятие числа у Эврита, несомненно содержащее в себе момент идеальной объединенности и интеллектуальную интуицию числа, или понятие единства, доходящее до сложной дифференциации трех типов единства, аналогичной учению Платона о трех ипостасях; имеются некоторые достижения и в конструктивно-диалектической части, как, напр., замечательное учение Экфанта или знаменитая общепифагорейская антитеза $\lambda\epsilon\rho\alpha\varsigma$ и $\alpha\lambda\epsilon\iota\sigma\tau\omicron\nu$ ^{16*} (3). У Филолая и Архита можно наблюдать зарождение всех этих основных понятий пифагорейской математики — единства, диады, числа, гармонии и т. д. (4).

7. После изучения диалектики в процессе ее рождения перейдем к ее более зрелому состоянию. Первая диалектическая система в европейском мире — Платон. Однако нет

ничего труднее, как дать связную картину платоновской диалектики. Попробуем конструировать ее из отдельных намеков, учений и намерений. И прежде всего следует посмотреть, как сам Платон смотрит на диалектику.

Минуя словоупотребление, относящееся к обыденной греческой речи, рассмотрим отдельные замечания Платона по поводу диалектики.

Одно из наиболее широких определений диалектики дано в Euthyd. 290c: «Никакой род охоты... не идет дальше того, чтобы изловить и захватить; когда же захватят то, за чем охотятся, ничего с ним сами не поделают, но звероловы и рыболовы передают свою добычу поварам. Опять же геометры и астрономы и счетчики, они ведь тоже охотники, потому что сами не делают предметов своих занятий, а отыскивают то, что уже существует, и затем, как не умеющие пользоваться своими находками, а только охотиться за ними, передают их для употребления диалектикам, т. е. те из них, которые не совсем бессмысленны» (пер. В. Соловьева). Тут под диалектикой понимается искусство, которое просто дает возможность применять на деле достижения наук и искусств в целях *осознания* предмета — в противовес исключительно практическому его использованию. Таковы же места: Theaet. 161e (диалектический метод — противоположность тому, «когда всякий сам есть мера своей мудрости»); в Phaedr. 266b — более специфическое определение: «Я, Федр, сам поклонник такого рода *разделения на части и сведения в одно целое*; и то и другое помогает говорить и мыслить. Если я найду кого-либо способным *обозревать разом единое и многое* (εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ λεφνχόθ' ὄραίν), я преследую такого человека позади по пятам, словно бога. Людей, которые стали поступать так, я называю покамест — правильно или неправильно, одному богу известно, — диалектиками» И тут же: «...мне кажется, ты правильно называешь этот вид искусства диалектическим» (пер. С. А. Жебелева, «Твор. Пл.», т. V. Петерб., 1922). Немного раньше говорится о диалектике несколько подробнее. Диалектика — это искусство, «сосредоточиваясь на одной идее, вести к ней все рассеянное во многих местах (εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλὰχῆ διασπαιρέμενα), чтобы, определяя каждый вид в отдельности, стало ясным, о чем хотят всегда поучать». «Так, например, благодаря тому, что только что сказано было об Эроте, худо ли, хорошо ли, т. е. после того, как дано было

его определение ($\delta\ \epsilon\sigma\tau\iota\ \delta\rho\iota\sigma\theta\acute{\epsilon}\nu$), предмет речи получил, по крайней мере, ясность, и в нем отсутствует внутреннее противоречие» (265d). Значит, третья речь об Эросе есть образец диалектики. В ней: первое — сведение «рассеянного» «в одну идею»; второе — «расчленение идеи» на «составные, согласно с их природою, части». Диалектика заключается, след., также и в том, чтобы «быть в состоянии в обратном направлении расчленять идею на составные, согласно с их природою, части и не пытаться исказить ни одной части, по образцу плохого повара, но поступать так, как сделано было в только что сказанных речах. В них неразумная часть размышления получила один вид вообще ($\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$); затем, подобно тому, как из одного тела происходят две соименные стороны, названные одна левою, другая правую, так и в обеих речах состояние неистовства признано было одним свойственным нашей природе видом ($\epsilon\upsilon\nu\ \lambda\epsilon\phi\upsilon\chi\omicron\varsigma\ \epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$). Но одна речь, отделяя от себя левую часть и снова расчленяя ее, не получила завершения до тех пор, пока не нашла так называемой левой любви, которую — и это вполне справедливо — крепко выругала; другая речь, приведшая нас к правой стороне неистовства, нашла в свою очередь соименную той первой любви божественную любовь и, поставив ее на первое место, восхвалила ее как виновницу величайших для нас благ» (265e — 266b). Если к этому прибавить еще некоторые места в «Федре» — 269bc (о не умеющих владеть диалектикой), 273de («Если кто не взвесит природных свойств своих будущих слушателей и не будет в состоянии различать по видам сущее и охватывать одною идеей каждую вещь в отдельности соответственно с ее единством, никогда не будет он искусным в речи, поскольку это возможно человеку. Он никогда не достигнет этого без усиленных занятий»; и далее — об угоде, через диалектику, — богам), 276e (прекрасны речи о высоких предметах, «но занятия всем этим становятся, на мой взгляд, еще более прекрасными, когда человек, пользуясь диалектическим искусством, получив надлежащую душу, насадит и засеет в ней со знанием такие речи, которые способны помогать и самим себе, и тому, кто насадил их») и т. д., — то уже на основании «Федра» можно сказать о диалектике кое-что вполне определенное. *Диалектика есть наука, или искусство, выявляющая жизнь самой идеи; идея в ней рассматривается как некая конкретная общность отдельных индивидов*

и как некая раздельность этих индивидов в общности; ее метод, следовательно,— созерцание совокупностей как идеальных единств и общностей, данных в координированной раздельности. Эта наука — весьма трудна; она предполагает громадные усилия человеческого ума, но зато она ближе всего к истине и угоднее всего богам.

Определивши так диалектику по Платону, мы теперь пойдем, как часто Платон имеет в виду это свое искусство, хотя и не всегда называет его по имени. Так, без сомнения, его имеет в виду Платон в *Phaed.* 90b, где он возражает людям, которым один и тот же предмет в течение спора кажется то таким, то иным; в *R.P.* V 454a, где говорится о тех, кто «не может рассматривать предмет разговора, разделив его на виды, но преследует противоречие в мысли только на словах и таким образом ведет друг с другом не разговор (*διάλεκτος*), а спор».

Другое место, кроме «Федра», где мы находим у Платона попытку определения диалектики по существу, это «Государство». Здесь 531b — 536c трактуют о диалектике специально. Первоначальное определение и тут весьма широкое: «диалектики» — те, кто «может дать или принять основание» (*δοῦναι τε καὶ ἀποδέξασθαι λόγον*, 531e). Однако тут же — переход к мистике света, рационализацией которой и является диалектика. К диалектике необходимо приступать без всякой чувственности; это — стремление к сущему в себе при помощи умственных созерцаний; диалектик *διὰ τοῦ λόγου ἐπ' αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστα ὁρᾷ*^{17*}.

Его цель — Благо в себе, вечное Солнце (532a). «Освобождение от уз, направление от теней к образам (к «эйдолам») и свету, обратное восхождение из той пещеры на солнце, и тогда как там не было силы смотреть на живые существа, на растения и на свет солнечный, а только на отражения (*φαντάσματα*) в воде, здесь — явление возможности видеть отражения божественного и тени сущего, но не тени образов («эйдолы»), составляющиеся через подобный свет, в зависимости от солнца;— весь этот труд искусств... имеет силу возводить наилучшую часть души к созерцанию превосходнейшего в существенном, подобно тому, как тогда светлейшая часть тела направляема была к усматриванию яснейшего в телесном, видимом мире» (пер. Карпова, 532c). Никакая другая наука не ведет к последней истине, к «самой истине». Никакой другой метод не может открыть эту истину. Все прочие методы ведут

либо к человеческим «мнениям» и «вожделениям», либо к процессам становления и связывания, либо к каким-нибудь другим проблемам натуралистической установки (533b). Пользуясь математическими созерцаниями (*ύποθέσεις*), диалектика наполняет их более насыщенным содержанием и возводит к «самому началу» (533b). Поэтому диалектик — тот, кто «берет основание, *смысл* сущности каждого предмета» (*τὸν λόγον ἕκαστον τῆς οὐσίας*, 534b). Ясно также, что диалектика — вершина всех наук (534e). Диалектика основывается на идее Блага (534c); к ней именно восходит она, когда начинает наполнять «гипотезы» и при ее помощи впоследствии уже не выходит из пределов идеального (эйдетического, 511a — c).

Нельзя сказать, чтобы «Государство» давало что-нибудь особенно новое в сравнении с «Федром». Главное добавление — ориентация диалектики на идею Блага.

Некоторое разъяснение дает Soph. 253d. Сущностью диалектики тут считается «делить предмет на роды и как того же вида не почитать другим, так и другого — тем же», причем дается труднопонимаемая особая дистинкция четырех понятий. Смысл ее — в указании на целостную общность идеального, данную вне частей, хотя и связанную с определенными частями этой общности; при этом части, рассматриваемые именно как части, уже теряют свой **отъединенный** характер и являются носителями идеальной энергии целого (см. прим. 20) ^{18*} «Это-то значит уметь различать по родам, как вещи отдельные могут сообщаться и как нет». «Роды» «общаются» между собою (*κοινωνία*, 254c), и яснейшим образом представить себе формы этого «общения» есть задача диалектики. Сюда лучше всего подходит замечательное учение в R. P. VII 537c: *ὁ μὲν γὰρ συνολτικὸς διαλεκτικός, ὃ δὲ μὴ οὐ* ^{19*}.

Наконец, в Phileb. 17a дано разъяснение, вносящее в понятие диалектики уже вполне законченную определенность. Если предыдущие определения все еще слишком общи, если Soph. 253d говорит только о каких-то взаимоотношениях идей («родов»), то Phileb. 17a указывает уже *на самый метод перехода от одной идеи к другой*, рисуя вместе с тем все своеобразие платонического учения об идеях. Здесь утверждается, что *сущее состоит из предела и беспредельного* (16d). Этим самым платонизм, прежде всего, связывает себя с пифагорейством и его диалектикой. Однако, как видно из дальнейшего, пифагорейская диалек-

тика есть лишь момент платонической. Платон учит, что *предел и беспредельное рождают из себя число*. Это значит, что число он мыслит как некое идеальное протяжение, имеющее определенную границу и определенным образом отличающееся от того, что не есть оно, что его окружает, что есть «иное» для него. Это истинно античное, пифагорейско-платоническое понимание числа. Некое «одно», отличаясь от «иного», его окружающего, само получает отдельность, ибо получает границу, т. е. объем, площадь, становится телом; оно — *счисляемо*, отдельно, оно уже *состоит* из одного, двух, трех и т. д., оно — *число*. Платон прибавляет: «Вот чем во взаимном нашем собеседовании различаются диалектический и эристический способы речи» (17а). Ясно, что то самое, что называлось в «Федре» и «Государстве» идеями и эйдосами, называется здесь ἀριθμός, и ясно, что диалектический метод заключается в последовательном ограничении «одного» от «иного», определенного от беспредельного²⁵

От этой концепции диалектического метода никуда не двинулся не только Плотин, но и великие диалектики Нового времени — Фихте и Гегель, как это мы увидим впоследствии. Это и есть подлинная диалектика чистейшего типа, столь расходящаяся с натуралистической логикой Аристотеля²⁶. Всякая диалектика, скрыто или явно, живет интуициями света, фиксирует ярко очерченные границы, и если нет различия между светлой точкой и окружающей тьмой или известной степенью затемнения, то нет тогда никакой эйдологии и нет никаких идей, уже не говоря о разумном их сопряжении. Но вот, мир есть свет, начиная от абсолютного Единого и кончая последней затемненностью, переходящей в абсолютную тьму, в абсолютный Меон, в абсолютное Ничто. И тогда задача разума состоит в осознании этих световых ликом мира. Лики вещей — смысл вещей. Смыслы вещей — смыслы понятий. Оперировать понятиями — оперировать самими ликами вещей. И там и здесь — эйдос предмета, идея предмета, световое излучение предмета, ибо только свет и виден, т. е. только он осмыслен. И вот, выделив лик, «границу», световое явление из тьмы, «беспредельного», из меона, я тотчас же наделил это световое излияние *раздельностью, числом*; на фоне этой, уже выведенной мною формы я могу выделить еще новое оформление, и тогда только что полученный ἀριθμός станет вновь ἀλειρον^{20*} для нового ἀριθμός

и т. д., и т. д. *Это и есть «диалектика идей»*, зародившаяся в пифагорействе, пережившая свою «половую зрелость» в противоречиях «физиков V века» и, наконец, оформившаяся в юный организм Платоновой системы, без строгого плана и с великой верой в жизнь и любовь рассыпающаяся фейерверками молодости в многочисленных диалогах «божественного» мудреца. Собрать все эти разрозненные блестящие мысли и свести воедино — весьма почтенная и трудная задача. Мы предпочитаем поэтому дать диалектику не столько Платона, сколько *платонизма*, привлекая и других великих диалектиков древности. Я думаю, что для моего изложения именно так сконструированная диалектика больше всего подходит. Минуя все недоговоренности и недодуманности, минуя все условности и случайности исторической обстановки многочисленных типов античной диалектики, попробуем дать эту диалектику в законченном виде, строжайше соблюдая и метод ее, и цель и не привнося ничего из того, что носило имя диалектики вне античной философии и вне ее центрального пифагорейско-платонического русла.

II. ДИАЛЕКТИКА ТЕТРАКТИДЫ А

4. ИСХОДНЫЙ ПУНКТ ДИАЛЕКТИКИ — «ОДНО»

1. Диалектика есть логос категориального эйдоса. Это значит, что мы должны отбросить из эйдоса всякое содержание, кроме категориального. Диалектика есть самообновление эйдоса. Это значит, что мы должны, начавши с элементарной и первичнейшей категории, вывести из нее диалектически все остальные основные, так, чтобы было ясно, как всякий последующий эйдос с абсолютной эйдети-ческой необходимостью вытекает из предыдущего. Никто, пожалуй, не станет спорить, что самыми первыми, т. е. наиболее пустыми и по тому самому и наиболее общими, категориями будут категории *сущего* и *одного*. Исключивши из вещи всякое содержание, мы не можем из нее исключить того, что она есть нечто, и притом нечто определенное, и что она есть нечто нами утверждаемое, полагаемое, т. е. сущее. Итак, из категориальных эйдосов одного и сущего должны вытекать все прочие категориальные эйдосы.

Разумеется, это не значит, что диалектика во что бы то ни стало обязана начинать с наиболее общих понятий. Диалектику можно начать с чего угодно, например с моих очков. Задавая вопрос о том, как они мыслятся, как они присутствуют в мысли, я непременно приду к чему-нибудь другому, что обуславливает их мыслимость. Задавая тот же вопрос об этом другом, я перейду к третьему и т. д., пока не исчерпаю всех основных категорий, на которых зиждется мыслимость вообще, т. е. разум вообще. Если же я предпочитаю начать именно с понятия, и притом с наиболее общего понятия, то это только ради систематики мысли и изложения, чтобы все категории разума рассматривались в каком-нибудь одном, строго определенном порядке. Начавши с очков, я вошел бы в рассмотрение массы случайных явлений, и, проделавши весь диалектический путь, я

должен был бы все равно излагать все заново, с необходимой систематизацией материала и исключением случайного. Поэтому, зная наперед, что логический путь излагаемой системы иной, чем путь, фактически проделываемый в условиях моего личного исследования со всеми случайностями моей психологии, я и предпочитаю проделать диалектический путь уже с самого начала в строгом порядке, почему и предпочитаю идти от наиболее «пустого» к наиболее «полному».

2. Берем эйдос *одного*. Полагаем одно как именно одно, а не многое, не иное что. Будем мыслить, что есть только *одно* и больше ничего нет. Что получится? ²⁷

1) Одно не есть многое. Но то, что не множественно, не имеет частей и, следовательно, не есть нечто целое, ибо целое — то, что не имеет недостатка ни в одной части. Итак, одно и *не состоит из частей, и не есть целое* (Plat. Parm. 137cd).

2) Но, не имея частей, оно не имеет ни начала, ни конца, ни середины, потому что это были бы уже его части. Но так как начало и конец суть пределы каждой вещи, то одно *неограниченно, беспредельно* (137de).

3) В таком случае оно и не круглое, ибо круглота говорит о равном расстоянии всех точек окружности от центра, и не прямое, ибо прямизна говорит о единстве направления; одно, будучи причастно прямой или круглой фигуре, имело бы части и было бы многим. Одно, следовательно, *не имеет никакой фигуры* (137e — 138a).

4) Однако, не имея фигуры или вида, оно не будет занимать никакого пространства, *не будет нигде*, ни в ином, ибо тогда оно обнималось бы сферою того, в чем заключено, и во многих местах этого иного оно прикасалось бы ко многому (а одному, не причастному ни частей, ни круга, невозможно во многих местах прикасаться (к) кругу), ни само-то в самом себе, ибо в этом случае оно себя же самого и обнимало бы, будучи не иным чем, как самим же собою, а быть чему-нибудь в том, что не обнимает, невозможно; всегда обнимающее и обнимаемое — две разные вещи, а не нечто абсолютно единое (138ab).

5) Одно, далее, не может и А) *двигаться*, ни а) в смысле качественного изменения, ибо изменяющееся по сравнению с самим собой уже тем самым не может не быть множественным, ни б) в смысле пространственного перехода, ибо 1. вращение вокруг себя предполагает центр и движу-

щиеся точки, отличные от себя самого, а одно не имеет ни середины, ни частей, 2. переход же с места на место предполагает иное, во что одно вступает, в чем оно еще не совсем находится, но вне чего оно тоже уже не находится, ибо в него вступило, каковое разделение предполагает опять части, из которых одни в ином, другие — вне иного. Стало быть, одно не меняет места ни как идущее куда-нибудь, ни как вращающееся на месте, ни как изменяющееся само в себе (138с — 139а). Но одно не может и В) *покоиться* на месте, ибо, не будучи в состоянии быть в чем-либо, например в себе или в ином, оно не находится в состоянии и быть в чем-нибудь одним и том же (139ab).

б) а) Одно, далее, не отлично от себя, ибо, отличаясь от себя, оно было бы отлично от одного и, значит, уже не было бы одним (139b); б) оно и не тождественно с другим, ибо в этом случае оно было бы тем другим и не было бы самим, так что было бы уже не одним, а отличным от одного (139с). с) Но одно также и не отлично от другого, пока оно — одно, ибо одно вообще не может быть отлично от чего-нибудь; одно не будет другим через то самое, что оно — одно, т. е. через самого себя, а это значит, что само оно в себе не может быть отличным и потому не может быть отличным ни от чего другого (139с). Равным образом d) одно и не тождественно с самим собой, ибо, когда что-либо становится тождественным чему-нибудь, оно становится не одним; если единство ничем не отличается от тождества и одно другое предполагает, то одно, тождественное себе, должно быть и не единым с самим собой (я бы пояснил этот не совсем ясный аргумент Платона так: не *только* единым с самим собой, но и отличным от себя), т. е. оказалось бы, что одно, будучи одним, не будет одним, что невозможно. Иначе говоря: к абсолютному одному неприменимо понятие тождества потому, что в нем нет ничего разного, что можно было бы отождествлять; тождества нет потому, что нет различного. Итак, одно *не тождественно ни себе, ни иному и не различно ни с собой, ни с иным* (139с — е).

7) Но свойства тождества разделяет и понятие подобия. Если бы единство получило некоторое свойство быть отличным от единства, то одно получило бы свойство быть больше чем одним, а это невозможно. Следовательно, одному недоступно свойство быть тождественным ни себе самому, ни иному и также подобным ни иному, ни себе. Ина-

че говоря: одному недоступно свойство быть и иным, ибо иначе в нем получилось бы больше чем одно. Всякое свойство одного делает его уже многим, а не единым, а так как все то, что принимает свойство отличия по отношению к себе или иному, было бы не подобно себе или иному (а что принимает свойство тождества, было бы подобно себе и иному), и так как одно не принимает этих свойств, то оно *не будет ни подобно, ни неподобно — ни себе, ни другому* (139e — 140b).

8) Одно также не равно ни себе, ни другому, ни неравно ни себе, ни другому. В самом деле, равенство двух предполагает величину и меру. Но возможно ли, чтобы не причастное тождества было или той же меры, или чего бы то ни было *того же*? А что не той же меры, то не может быть равно ни себе, ни другому, ибо тождество меры есть тождество количеств частей в сравниваемых предметах. Одно же не имеет частей. Стало быть, не причастное ни одной единицы меры, ни многих, ни немногих, и вообще не причастное тождества, одно *не будет ни больше, ни меньше — ни себя, ни другого* (140d).

9) По той же причине неприменимости к одному понятию тождества, нетождества, равенства и неравенства неприменимыми к нему оказываются также и категории *времени*. Одно не может быть ни старше, ни моложе себя или другого, ни иметь одинаковый возраст с собою или с другим (140e — 141a). Но одно вообще не может существовать во времени. Быть во времени не значит быть в одном моменте времени; это не значит занимать точку в прошлом, настоящем или будущем и отличаться только этим положением во времени. Быть во времени — значит становиться постоянно старше. Однако не только это. Становиться старше себя можно, только отличаясь от младшего, а не от чего иного, т. е. младшее все время продолжает быть младшим в процессе старения. Это значит, что стареющее необходимо бывает не только старше себя, но и моложе себя. Но так как по времени оно, конечно, не бывает ни больше себя, ни меньше, то и бывает, и есть, было и будет себе одновременно. Необходимо поэтому, чтобы находящееся во времени и причастное ему имело тот же само с собою возраст и было как старше, так и одновременно моложе себя. Но никакое из этих свойств не может быть причастно одному, ибо к нему неприменимы категории тождества и равенства или неравенства. А потому одно и

не сбилось никогда, и не происходило, и не есть, и после не произойдет, не сбудется и не будет (141a — e).

10) Но можно ли считаться *существующим* при таких условиях? Единное, значит, не причастно существованию и потому совсем *не существует* (141e).

11) И, стало быть, оно и не таково, чтобы быть одним; одно — и *не одно*.

12) Но в таком случае для него *нет ни имени, ни слова, ни какого-либо знания* — ни ощущения, ни мнения. Одно и не именуется, и не высказывается, и не мнится, и не познается, и ничто из его свойств как сущих не познается (142a).

3. Резюмируя все вышесказанное, необходимо заключить, что одно, понимаемое в своем абсолютном качестве одного, вне утверждения его как факта, как бытия, как сущего: 1) исключает всякую множественность и, следовательно, понятия целого и части; 2) теряет всякую определенность и делается безграничным; 3) не имеет никакой фигуры, или вида; 4) не имеет никакого пространственного определения, в смысле того или иного места, не содержась ни в себе, ни вне себя; 5) не покоится и не движется; 6) не тождественно и не отлично — ни в отношении себя, ни в отношении иного; 7) ни подобно, ни неподобно ни себе, ни другому; 8) ни равно, ни неравно; 9) не подчиняется временным определениям и вообще не находится ни в каком времени; 10) не существует и 11) не одно; 12) недоступно ни мышлению, ни знанию, ни восприятию. Подчиняя все эти категории более общим, получаем следующие группы. Одно в своем абсолютном полагании исключает — I. *количество* (1. множественность, т. е. целость и частичность, 2. ограничение, т. е. начало, середину и конец, 3. фигуру, или вид, 4. определение места и 5. покой и движение, изменение^{21*}); II. *качество* (6. тождество и различие, 7. подобие и неподобие, 8. равенство и неравенство и, следовательно, большее и меньшее, меру); III. *время* (как 9. равенство и неравенство в длительности) и IV. 10. *бытие* (т. е. 12. всякое знание, именование, объяснение, восприятие и представление его как одного).

То, что мыслится, необходимым образом — одно. Тем не менее диалектика обнаруживает, что это одно, поскольку оно мыслится как именно одно, лишено каких бы то ни было категорий, т. е. *мысль об одном требует, чтобы оно не мыслилось*. Если мы возьмем мир, или бытие, как сово-

купность всех вещей, то — 1) мы не можем мыслить этот мир как не-одно, ибо мир есть нечто одно определенное (или его нет для мысли); мы *обязаны* мыслить его как нечто единое, одно. С другой стороны, 2) это самое единство мира, делающее его одним определенным целым, необходимым образом должно стоять вне всякой мысли и вне бытия. *Мысль требует немыслимости*, и логическое абсолютно тождественно с алогическим²⁸

4. С формулами Платона соперничают по ясности и четкости диалектические формулы Прокла (Inst. theol. Creuzer)²⁹.

§ 1. «Всякое множество тем или другим образом причастно единого. В самом деле, если оно никаким образом не причастно единого, то ни целое не будет единым, ни каждый [элемент] многого, из чего создавалось бы множество, а будет каждый из данных [элементов] в свою очередь множеством, причем так до бесконечности, так что каждый из этих бесконечных [элементов] будет опять бесконечным множеством. Если множество никаким образом не причастно единого ни по собственной цельности, ни по отдельным [элементам], в нем содержащимся, то оно всецело будет бесконечным и по всему, [что в нем есть].

Именно, какой ни взять отдельный [элемент] из многого, он окажется или единым, или не-единым или же многим, или ничем. Однако если каждый [элемент] — ничто, то и составленное из этих [элементов] — тоже ничто; если же он — многое, то он [окажется составленным] бесконечное число раз из бесконечных [элементов].

Это же [все] невозможно: ни каждое сущее не составляется бесконечное число раз из бесконечных [элементов], так как оно не больше бесконечного (а то, что составлено из всех [элементов], больше каждого в отдельности), ни что-нибудь не может составиться из ничего. Стало быть, *всякое множество как-то причастно единому*³⁰.

§ 2. «Все, причастное единому, и *едино*, и *не едино*. В самом деле, если оно не есть еще единое само по себе (потому что причастное^{22*} единому нечто сущее — *иное* наряду с единым), то оно есть аффекция единого по причастию [ему] и удерживается от того, чтобы стать единым. Разумеется, если нет ничего наряду с единым, то есть только единое, и оно само уже не будет причастно единому, а будет *единым самим по себе* (αὐτόεν). Если же что-нибудь есть возле него, что не есть единое и что причастно единому

му, то оно и единое, и не-единое, не потому что сущее едино, но потому что оно, [будучи многим], причастно единому.

Это, значит, не есть ни единое [само по себе], ни то, что [имеет предикат] *единого*. Если оно одновременно и единое, и причастно единому и вследствие этого не есть единое само по себе, оно есть и единое, и не-единое, будучи наряду с единым чем-либо *иным*. Поскольку оно исполнилось [определенного] содержания, оно не есть единое. Поскольку же оно аффекция [единого], оно едино. Стало быть, все, причастное единому, и едино, и не-едино»³¹

§ 3. «Все, становящееся единым, становится единым *в силу причастия единому*. Поскольку оно — аффекция со стороны причастия единому, оно едино. В самом деле, если становится единым то, что не есть единое, сходясь, стало быть, само в себе и общаясь внутри себя, то оно становится единым, содержит наличность единого, хотя и не есть то, что есть единое [само по себе]; значит, оно участвует в едином постольку, поскольку претерпевает воздействие со стороны становления единым. Если же оно *уже* есть едино, то оно не становится единым, так как сущее не становится тем, что оно уже есть. Если же оно становится единым оттого, что раньше не было единым, то оно будет содержать единое по возникновении в нем какого-нибудь, [определенного], единства».

§ 4. «*Все объединенное отлично от того, что едино само по себе*. В самом деле, если оно — объединено, оно некоторым образом должно постольку участвовать в едином, постольку и говорится о нем, что оно объединено. А участвующее в едином есть и единое, и не-единое. Напротив того, то, что едино само по себе, уже не есть [одновременно] и единое, и не-единое. Если это, однако, допустить, [т. е. что оно] и едино, и не-едино, и если то, что находится в нем, [т. е. объединенное], опять-таки едино, то оно одновременно будет иметь и то и другое вместе, [т. е. будет и единым, и объединенным], и так уйдет в беспредельное [дробление], если нет ничего единого самого по себе, на что могло бы [это единое] опереться. Но если все и едино, и не-едино, то [необходимо], чтобы нечто объединенное отличалось от единого. Ибо если единое тождественно с объединенным, то возникает бесформенное множество, и то же самое [случится] с каждым [элементом] из тех, из которых состоит объединенное»³².

§ 5. «*Всякое множество вторично в сравнении с единым*, так как если множество [по смыслу своему] раньше единого, то, с одной стороны, [само] единое будет причастно множеству, а, с другой, множество, будучи [по смыслу] раньше единого, не будет причастно единому. Только если единое есть раньше, существует то множество, так как не участвует [ни в чем] то, что еще не существует [как такое, т. е. как единое]. Поэтому участвующее в едином и едино есть, и одновременно не-едино. Не существует еще [в качестве субстанции] единое, если существует только первое, [т. е. «голое»], множество. Однако невозможно, чтобы существовало какое-нибудь множество, никаким образом не причастное единому. Значит, множество не раньше единого. Если же, далее, множество, [как очевидно], существует одновременно с единым, то оба они по природе своей сродственны (σύστοιχα), так как во времени ничто не препятствует ни тому, чтобы единое само по себе было многим, ни тому, чтобы множество — единым, раз уж противоположное по своему разделению одновременно по своей природе, если, конечно, ни одно из них не раньше и не позже другого. Значит, множество само по себе не будет [считаться] единым, и каждый [элемент] в нем не будет [считаться] единым, и так [будет, если перебрать все элементы] до бесконечности, что, конечно, невозможно.

Итак, [все, что входит в состав множества,] участвует по своей природе в едином, и ни один элемент из этого [множества] не может быть взят без того, чтобы не быть единым, так как если он не един, то, как доказано, он будет [представлять собой бесформенное множество, состоящее] из бесконечного числа [таких же бесформенных множеств].

Значит, во всех отношениях [множество] причастно единству. Если, поэтому, единое, которое едино само по себе, никаким образом не причастно множеству, то множество будет во всех отношениях позже единого, участвуя, с одной стороны, в едином, но [само], с другой стороны, будучи лишено участия в нем единого. Если же и [само] единое участвует в множестве, с одной стороны, по своей наличной сущности (καθ' ἑαυτοῦ) ³³, как субстанциально (ὑφεστῶς) единое, с другой же, по участию, [как] не-единое, то единое окажется умноженным, как и [само] множество окажется объединенным через единство. Значит, и единое с множеством, и множество с единым пребывают

между собой в общении. Если только сходящееся и некоторым образом общающееся между собой сопрягается воедино со стороны, то это [сопрягающее] — раньше них, [сопрягающихся], и, только если они сопрягают сами себя, они уже не противопоставляются ничему другому.

То же, что взаимно противоположно, [по смыслу] не стремится друг к другу. Если, стало быть, единое и множество противоположны друг другу в своем разделении и множество, поскольку оно — множество — не-единое, и единое, поскольку оно — единое — не множество, то ни одно из них, появившись в другом, не станет одновременно одним и двумя. Однако если что и будет раньше них сопрягающим их [самих], то оно будет или единым, или неединым.

Однако если оно не будет единым, то оно должно быть или многим, или ничем. Но оно не будет ни многим, чтобы множество не оказалось раньше единого, ни ничем, потому что как же [это ничто] будет сопрягать [в одно то, что есть нечто, и притом многое]? Значит, оно — только единое, так что, очевидно, оно не будет и многим, чтобы не [рассыпаться] в бесконечность. Стало быть, *существует единое само по себе, и всякое множество происходит от этого единого самого по себе*³⁴.

§ 6. «*Всякое множество возникает или из объединенностей (ἐξ ἡνωμένων), или из единичностей (ἐξ ἐνάδων)*³⁵. Ясно ведь, что, во-первых, никакой [элемент] многого не есть [тем самым] просто само множество, и, наоборот, во-вторых, множество не есть каждый из его элементов. Если же оно не просто множество, то оно или объединенность, или единичности. И, конечно, если оно причастно единому, оно — объединенность. Если же оно [мыслится составленным] из того, что как первоначальное объединилось [в него], оно — единичности. Значит, если существует единое само по себе, то существует и то, что изначала участвует в нем и что изначала есть объединенность.

А это [как раз и составляется] из единичностей, так как если оно — из объединенностей, то объединенности опять [составляются] из чего-то, и [так] до бесконечности. Необходимо, чтобы существовала изначала объединенность из единичностей. Так мы нашли то, что имеет [уже] принципиальный характер (ἐξ ἀρχῆς)³⁶.

Итак, первейшая категория категориального эйдоса, а именно, единое — одно, нами изучена, и нам теперь ясно,

с каким диалектически-эйдетическим содержанием входит она в мысль, или в разум, в общий эйдетический мир.

5. НЕЧТО, ИЛИ «ОДНО СУЩЕЕ»

1 Однако одно есть только начало диалектического пути; это — примитивнейший категориальный эйдос. Далее следует эйдос *сущего*. Все мыслимое, всякая вещь, сказали мы, есть, во-первых, нечто одно, а во-вторых, она есть нечто сущее, положенное, утвержденное. Рассмотрим же эйдос не со стороны его единства, но со стороны бытийственной сущности, сущего, и выясним таящееся здесь диалектико-эйдетическое содержание.

1) Мы говорим: «Это — есть», «Это — существует». Что это значит? Если одно — сущее, то значит, что словом «сущее», «есть» обозначается нечто иное, чем словом «одно». Иначе было бы все равно говорить «одно есть одно» и «одно существует». Итак, «сущее» отлично от «одного» и, следовательно, имеет свою собственную диалектическую историю. Что мы делаем с одним, говоря, что оно существует? Мы его *полагаем*³⁷. Оно твердо и определенно *покоится* перед нами. Стало быть, категориальный эйдос сущего таит в себе, прежде всего, другой категориальный эйдос — покоя. Если одно не имеет определенности в смысле покоя (определенность и есть покой), оно не есть нечто утвержденное и положенное, т. е. оно не есть сущее.

2) Сущее есть покой одного. *Но покоиться одному — значит отличаться от иного*. Когда мы говорили об одном, как одном, оно ни от чего не отличалось, ибо ничего и не было, кроме него. Теперь же мы положили одно не как просто одно, но как сущее одно; а *положить одно можно только в какой-нибудь среде*, от которой это одно точнейшим образом отличается. Предмет начинает воистину существовать лишь тогда, когда он явно отличается от иного. Если этого нет, предмет размыт в своих границах, неопределен и неохватываем. Предмета нет, он не есть. Быть же — значит, прежде всего, отличаться и иметь границу. Итак, сущее есть не только покой, покоящееся сущее, но оно и отличается от иного; сущее есть покоящееся сущее, отличающееся от не-сущего, от иного.

3) Что такое это *иное*?³⁸ *Иное есть не-сущее*, — в этом его первое и последнее определение. До сих пор мы ведь имели только эйдосы одного, покоя и различия, и никаких

других. Поэтому мы не можем говорить, что иное есть, напр., пространство, «среда» и т. д., и т. д. Покамест все это для нас лишь метафоры и символы, подлинной феноменолого-диалектической природы которых мы еще не знаем. Стало быть, иное все свое содержание получает только от разобранных уже нами категорий, и больше ниоткуда. *Иное есть не-сущее*. Но что такое сущее? Сущее есть покой. Иное есть не-покой. Сущее — принцип определенности, неустойчивости, длительности, текучести, иррациональности; сущее есть различие. Иное есть безразличие, бесформенность, неразличимая и сплошная множественность. Сущее есть одно. Иное есть многое, бесконечное, неограниченное, неотличимое. Сущее есть одно (1) в покое (2) и раздельности (3). *Иное есть неразличимая и сплошная (3) подвижность (2) бесформенно-множественного (1)*. Иное не есть ни субстанция, ни вещь, ни масса, ни вообще что-нибудь так или иначе самостоятельно определенное, ибо все это есть нечто одно, одно и одно. Иное же есть как раз не-одно, не-сущее. Все свое смысловое содержание оно получает от одного, и есть только отрицание этого одного. Нет ничего, кроме одного. И нет ничего *иного*, которое бы было чем-то самостоятельно одним, наряду с первым одним. Но одно — раздельно. Вот *иное* и есть принцип раздельности и различия. Таким образом, иное не есть категориальный эйдос сущего наряду с эйдосом различия. Оно — только как бы эйдетический фон пустоты, на которой разворачивается жизнь эйдосов. Эйдосы имеют свою — эйдетическую же — пустоту и пространство, в котором они существуют один подле другого и при помощи которого отличаются друг от друга. Это эйдетическое «пространство» и есть иное, или меон. Можно сказать еще и так. Не-сущее нельзя приписать в качестве предиката к чему-нибудь одному, ибо все, что есть что-нибудь, есть нечто одно, есть нечто. Следовательно, говоря «не-нечто», мы ничего не говорим, и даже нельзя назвать нас в этом случае говорящими. Равным образом и сущее не может быть приписано в качестве предиката не-сущему, и так как число есть сущее, то не-сущее не есть ни единство, ни множество. Но чтобы *быть* не-сущим, быть немысленным, не-сущему необходимо быть чем-нибудь одним или многим; следовательно, не-сущее немыслимо и непроизносимо. Однако уже это последнее утверждение несет в себе противоречие, ибо, утверждая, что не-сущее, или не-сущие, непроизносимо, мы соединяем с не-сущим сущее

и такие понятия (напр., понятие числа), которые принадлежат только области бытия. Значит, попытка говорить о не-сущем, без примышления признаков, свойственных исключительно лишь бытию, неосуществима³⁹.

4) Итак, сущее есть покой самораздельности. Однако можно ли покоиться, не будучи в состоянии *двигаться*? Я покоюсь. Это значит, что я *могу* двигаться и не двигаюсь. Сущее — покой, но как это возможно, если оно не движется и не может двигаться? Этот простой аргумент имеет следующий смысл. Сущее покоится. Но оно же, как мы сказали, еще и отлично от иного, меона. Однако иное, поскольку оно именно иное, а не одно, есть сплошная и неразличимая подвижность. Следовательно, одно, находясь в ином и будучи отлично от него, находится на фоне сплошной и неразличимой подвижности и есть нечто раздельно-покойное. Непрестанно текущие волны иного как бы омывают гранитную твердыню одного. Но иное есть не-сущее, и держится оно только сущим же. Значит, текучее окружение одного есть, в сущности, свойство не чего иного, как одного же. Иное течет вокруг одного — это значит, что одно в своих границах все время изменяется, меняет свое очертание и форму; это значит, что само одно находится все время в *движении*. Итак, *сущее есть также и движение*.

5) Наконец, зададим себе также и такой вопрос: может ли сущее быть отличным от чего бы то ни было, *не будучи тождественным самому себе*? Если оно резко отличается от иного, это значит, что оно *тождественно с собою*. Если же оно само не тождественно себе, может ли оно тогда претендовать на резкое отличие от чего-нибудь иного? Сущее — отлично^{23*} от иного. Но иное есть как раз безразличная подвижность, вечная различность с самим собою. Если же есть где-нибудь различие с самим собою, то должна быть где-нибудь и вечная тождественность с самим собой.

Так мы получаем основную диалектическую картину сущего. Продумывая диалектическую судьбу сущего, мы получаем пять основных категориальных эйдосов, связанных между собою нерушимую, абсолютную связь, — *сущее, покой, движение, тождество и различие*.

Другими словами:

а) *мыслить сущее мы можем только тогда, когда мыслим тут же и не-сущее;*

б) *мыслить сущее мы можем только тогда, когда мыс-*

лим *немыслимое*, т. е. мыслить что-нибудь определенное мы можем только тогда, когда это же самое мыслится нами и неопределенным, не-сущим и неохватным для мысли;

с) *мыслить сущее можно только тогда, когда оно мыслится тождественным себе и отличным от него*, от бессмысленного и от бессмысленного, когда оно есть координированная раздельность;

д) *мыслить сущее можно только тогда, когда оно мыслится и покоящимся, и движущимся* ⁴⁰

Все эти диалектические результаты исследования сущего станут еще более выпуклыми и ясными в последующей диалектической плоскости.

2. До сих пор мы говорили об *одном*, с одной стороны, и о *сущем* — с другой. Если мы всмотримся глубже в пройденный нами путь, легко заметим, что как в первом случае мы полагали одно в *абсолютном* смысле, т. е. как именно *одно*, *только* одно, так и во втором случае мы полагали сущее в его абсолютном качестве сущего, т. е. как именно *сущее*, *только* как сущее. А между тем *одно* и *сущее* должны быть как-то связаны между собой.

1) Одно не было бы абсолютно одно, если бы оно не включало в себя сущего. Сущее не было бы сущим в абсолютном смысле, если бы оно не характеризовало собою одного или хотя бы *чего-нибудь* одного.

2) Когда мы брали одно как одно, мы там не нашли сущего. Исчерпавши все диалектическое содержание одного, мы не только не нашли там сущего, но нашли даже абсолютное требование *отмыслить* сущее, отбросить его из одного. С другой стороны, исчерпавши диалектическое содержание сущего, мы ничего не нашли там такого, что указывало бы на что-нибудь одно. Мы нашли там, что сущее должно быть в покое, в движении, должно быть тождественно себе и различаться с иным, но никакого одного мы там не нашли. Тем не менее, одно и сущее должны быть воссоединены. Одно должно быть сущим, и сущее должно быть одним. Немыслимо оторвать одно из этих двух от другого, если вообще не отказываться мыслить.

3) Итак, мысль абсолютно требует, чтобы предметом мысли было а) нечто одно и б) нечто сущее, составляющее в общем с) *одно сущее*. Но *одно*, в диалектическом освещении, отвергает все *эйдосы* и *категории*, а *сущее*, в том же освещении, абсолютно требует все *эйдосы* и *категории*. При этом отрицание *категорий*, или, вернее, всеот-

рицание, и утверждение категорий, вернее, всеутверждение, требуются мыслью одновременно с абсолютной необходимостью. Разум требует совмещения отрицания и полагания. Это не отсутствие логики и тем более не логическая ошибка, а — настоящая и истинная логика, какую обретает разум в качестве последней и уже больше ни на что не сводимой логики. Всякая иная логика, как, напр., логика на основании закона противоречия, опирается на эту — диалектическую — логику, и сам закон противоречия только и возможен на основе закона диалектического совмещения противоречия.

Итак, одно сущее есть нечто новое в сравнении с одним и с сущим. Одно сущее есть некое *взаимопроникновение* одного сущим и сущего одним. Когда мы говорим «две вещи», то в каждой из упоминаемых вещей есть след другой вещи, смысловая энергия другой вещи. Когда мы берем два яблока, то ни в первом яблоке, взятом абсолютно, самом в себе, не содержится указания на другое яблоко, ни во втором яблоке, взятом в самом себе, не содержится указания на первое яблоко. Тем не менее, мы говорим — «два яблока». В чем же заключается то их единство, которое заставляет нас говорить о «двух яблоках», как о каком-то новом единстве, не содержащемся ни в первом, ни во втором яблоке? Ясно, что это новое единство получилось только от *соединения* двух яблок, оно как бы пришло извне, осмысливши фактическое объединение двух яблок в одном созерцании. Возьмем теперь не два яблока, а все вещи, из которых состоял, состоит и будет состоять мир. С прибавлением каждой новой вещи к взятым двум или трем вещам единство будет становиться все новым и новым. Наконец, все вещи мира образуют, в результате бесконечных сложений, некое единство, первоединство, уже *выходящее за пределы каждой отдельной вещи* и тем не менее *смысловым образом охватывающее каждую вещь*. Если мы теперь отвлечемся от самих вещей и их мировой суммы и сосредоточимся только на категории единства, полученной от совокупности мира, то это и будет то *одно*, с которого мы начали свою диалектику. Но вся диалектика только и существует для того, чтобы осознать эти вещи, из которых состоит этот мир, чтобы показать, как они суть в разуме. Поэтому, исследовавши одно, мы перешли к сущему, и, так как после этого перехода мы все же не покидаем лона одного, а только рассматриваем его с новой сто-

роны, то и приходится в сущем вообще и в каждом отдельном сущем, в каждой вещи видеть все то же одно, которое мы изучили вначале. Каждое сущее и все сущее вообще само по себе отнюдь не содержит признака первоединства, как одно яблоко отнюдь не говорит само по себе, что рядом тут есть и еще одно яблоко и что, таким образом, тут не одно, а два яблока. Тем не менее, каждое яблоко из двух как-то несет на себе смысловую энергию двух яблок; какая-то имеется общая плоскость, на которой они находятся и сравниваются. Точно так же и *одно сущее* имеет некую общую плоскость первоединства, того абсолютного одного, о котором шла речь в начале диалектики. И потому одновременно 1) одно сущее, как *одно*, отвергает все категории и, 2) как *сущее*, требует все категории. Таким образом, сущее не только тождественно с собою и отлично от иного, но и отлично от себя самого, и тождественно с иным; не только оно покоится в себе и вращается в ином, но оно и движется относительно себя, и покоится относительно иного ⁴¹

3. Проанализируем теперь диалектически все смысловое содержание этой новой диалектической плоскости — *одного сущего* в подробностях ⁴².

1) а) Мы уже говорили, что если одно есть сущее, то это значит, что словом «сущее», «есть» обозначается иное, чем словом «одно». Иначе было бы все равно говорить: «Одно — есть одно» и «Одно есть, существует» (Plat. Parm. 142c). б) Но если это так, то одно сущее есть некое *целое, частями* которого являются одно и сущее (142d). в) А так как каждая часть этого целого продолжает сохранять природу целого, т. е. каждая часть одного — и едина, и суша и каждая часть сущего — и суша, и едина, то *одно сущее есть беспредельно-многое* (142e — 143a). Итак, одно, поскольку оно — сущее, есть целое и имеет части, есть единое и многое, и притом беспредельно многое. д) Далее, возьмем одно как одно, без того сущего, которому оно причастно: оно не сможет тогда стать многим и останется одним. Возьмем отдельно также и сущее как сущее, без того одного, которое причастно сущему: оно не сможет тогда стать отличным от чего-нибудь и останется само в себе. Следовательно, *отличное* не тождественно ни с одним, ни с сущим (143b) е) Значит, одно, сущее и отличное — три разные природы, как одно и сущее — две разные природы. А так как из сложения и умножения двух и трех можно по-

лучить какое угодно число, то, следовательно, если одно есть сущее, необходимо быть и *числу* (143с — 144а). f) Далее, число предполагает многое, и вещи, по множеству, беспредельны. Но число присуще и каждой части, как бы она мала или велика ни была, ибо каждая часть есть часть и, значит, нечто одно, единое. Следовательно, одно, раздробляясь по всему сущему, везде остается самим собою (144а — с). g) Одно повсюду одно. Значит, оно вместе и целое. Но присоединяться ко всем вместе частям сущего можно не иначе как расчленившись. Одно в своем делении, по числу частей, не больше одного, но равно единому, так как ни сущее не расстается с одним, ни одно с сущим, но эти два всегда и во всем уравниваются. Следовательно, одно как целое есть нечто определенное, и все части его объемлются целым, т. е. объемлющее и будет границей, пределом, и, с другой стороны, одно раздробляется сущим и есть многое, а по множеству — беспредельно и не имеет границ (144de). Сводя все вышесказанное воедино, следует сказать, что одно как сущее, прежде всего, требует различия, раздельности, а это значит, что оно *есть единое и многое, целое и части, определенное и беспредельное* (145а).

2) Итак, одно — определено. Это значит, что оно имеет крайние точки — другими словами, начало, середину и конец. Целое невозможно без этих трех. Иначе, оно имеет определенную *фигуру* (*σχήμα*), прямолинейную, круглую или смешанную.

3) Но если так, то оно находится в определенном *месте*, а именно, в самом себе и в ином. В самом деле: а) каждая из его частей находится в целом, и ни одна вне целого, так что все части объемлются целым и одно составляется из всех его частей, не из большего их числа и не из меньшего. Отсюда вытекает, что одно обнимается одним и, следовательно, находится в самом себе (145bc). б) Но, с другой стороны, целое не находится и в частях, ни во всех, ни в некоторых. Если бы целое находилось во всех частях, то оно также находилось бы и в каждой отдельной части, так как, не находясь в одной, оно, вероятно, не могло бы уж находиться и во всех. И если эта одна часть есть одна из всех, целого же в ней нет, то как будет оно заключаться во всех? Равным образом целое не может заключаться и в некоторых частях, ибо, если бы целое находилось в некоторых из частей, то большее бы заключалось в меньшем, что

невозможно. Но если целое не находится ни во многих частях, ни в одной, ни во всех, то ему необходимо или совсем не быть, или быть в ином. Совсем не быть оно не может, ибо тогда оно было бы ничто. Следовательно, оно находится в ином. Итак, *одно, поскольку оно — целое, находится в ином, а поскольку существует во всех частях, оно — в себе, и, таким образом, одно необходимо и само в себе и в другом* (145с—е).

4) а) Одно находится в самом себе. Следовательно, оно *стоит*, пребывает в покое, потому что, будучи в одном и не исходя из него, оно будет в том же, в себе (145е — 146а). б) Но одно находится также и в ином. Это значит, что оно никогда не находится в том же или всегда находится в различном, т. е. никогда не стоит. Следовательно, одно находится в *движении* (146а).

5) Далее, *одно тождественно себе и отлично от себя, тождественно с иным и отлично от иного*. Доказывается это на том основании, что всякая вещь или то же, что данная вещь, или отлична от нее; а если она не тождественна и не отлична, то или составляет часть ее, или сама является по отношению к ней целым. а) Одно, конечно, не есть часть самого себя. Однако, конечно, не есть оно также и целое в отношении себя. Одно, наконец, также и не отлично от одного. Значит, остается, что оно тождественно себе (146а — с). б) Но одно, как доказано выше, находится в ином месте от себя; значит, одно отличается от себя самого, пребывающего в самом себе (146cd). в) Далее, одно отлично от иного. Это возможно только тогда, когда одно отлично от отличного с ним. Значит, иное отлично от одного, как и одно от иного (146d). г) Но одно также и тождественно с иным. В самом деле, то, что тождественно, и то, что отлично, противны друг другу. Тождественное не может присутствовать в отличном и отличное — в тождественном. Следовательно, если отличное никогда не бывает в тождественном, то нет вообще ничего из сущего, в чем отличное когда-нибудь пребывало бы. Ибо если бы оно было когда-нибудь в чем-нибудь, то тем временем отличное было бы в тождественном. Но одно есть нечто тождественное себе. Значит, в силу одного этого оно не может заключать в себе отличное, и одно отличается от не-одного не тем, что ему присуще различие, и не-одно отличается от одного не тем, что ему присуще различие. Не приобщаясь отличия, они только через самих-то себя не будут различны. Если, сле-

довательно, одно и иное не отличны ни через себя, ни через отличное, то совершенно уничтожается всякое различие между ними, и поэтому можно сказать, что одно тождественно с иным (146d — 147a). Это — трудно выражено у Платона. Чтобы пояснить, можно сказать так. Одно отлично от не-единого, иного. Чем? То, что оно — одно, еще ничего не говорит о его отличии от иного. То, что иное есть иное, еще ничего не говорит об отличии его от одного; рассматриваемое в своем качестве инаковости, оно не требует никакой соотнесенности, как можно, напр., рассматривать черный цвет, совершенно не мысля белого цвета, хотя оба цвета и предполагают друг друга. Значит, через самих себя одно и иное не могут быть различны. Возьмем теперь само различие. Могут ли одно и иное отличаться друг от друга через самое отличие? Конечно, нет. Надо, чтобы одно *приобщилось* отличия; тогда оно *будет отличаться* от иного. Но возьмите одно само по себе. Взятое само по себе, оно есть нечто самому себе тождественное, само-тождественное и, след., не может быть отличным от себя или от иного. Значит, отличие само по себе, как отличие, не может отличить одно от иного. Но если оно не отлично от иного ни в силу присущей ему собственной значимости, ни в силу отличия, взятого в его абсолютном качестве отличия, то, значит, есть какой-то пункт абсолютного тождества между одним и иным. Одно, как таковое, не создает различия, раздельности; иное, как таковое, тоже не создает раздельности; отличие, как таковое, тоже не создает раздельности. Создает раздельность только такое одно, которое приобщилось иному и через то выявило отличие. Реальная раздельность — в совокупности этих трех моментов. Если же эту совокупность разрушить, то одно уже ничем не будет отличаться от иного и перед нами встанет то самое одно, которое выше бытия и знания и самого единства: это и есть подлинный пункт тождества одного сущего и иного. Так можно было бы комментировать аргумент Платона о тождестве одного и иного. Впрочем, Платон этим не ограничивается и приводит второй аргумент в защиту того же самого. Иное не причастно одному, ибо иначе оно было бы не иным, а некоторым образом уже одно. Иное не причастно и числу — по той же причине. Следовательно, иное, не-единое, не есть ни часть одного (иначе оно было бы уже тем самым причастно одному), ни то целое, частью чего являлось бы одно (по той же причи-

не). Точно так же и одно не есть ни целое, ни часть не-единого. Но мы уже доказали, что одно и иное не различны. Значит, одно и иное тождественны, так как вещи, согласно нашему основанию, если они ни части, ни целое друг другу, ни взаимно различны, — будут взаимно тождественны (147ab). Итак, одно отлично и от иных вещей, и от себя самого; равным образом оно и тождественно с иным, и тождественно с собою.

6) Далее, одно *подобно и не подобно себе и иному*. а) Одно отлично от иного, и иное отлично от одного, и притом одно, конечно, *настолько же* отлично от иного, насколько и иное отлично от одного. С другой стороны, самое это отличие одинаково свойственно и одному, и иному; одно и иное одинаково испытывают силу отличия. Значит, именно потому, что они — различны, они испытывают тождественное. А то, что испытывает тождественное, — подобно. След., одно и иное подобны одно другому. Подобие одного иному выводится из разности, *одинаково* им свойственной обоим (147с — 148а). б) Одно отлично от иного и, значит, подобно ему. Но мы знаем, что одно также и тождественно с иным. В этом случае необходимо признать им противное отношение, поскольку тождество противно отличию, т. е. необходимо приписать отношение неподобия. Одно, выходит, не подобно иному. Этот аргумент Платона имеет следующий смысл. Одно тождественно иному; иное тождественно одному. Но мы знаем, что тут не просто отношение тождества; одно и иное также и различны. И чем более мы фиксируем тождество, тем яснее бросается в глаза различие, остающееся за вычетом тождественного. Значит, тождественность свойственна одному и иному в разных смыслах, приводит в одном и в ином к разным результатам. Это и значит, что одно и иное не подобны. Неподобие одного иному выводится из тождества, *различно* свойственного им обоим (148ab). с) То же самое взаимное подобие и неподобие одного и иного Платон доказывает еще иначе. Одно есть одно. Следовательно, оно не что-нибудь другое. Но иное есть тоже иное. Следовательно, оно тоже не что-нибудь другое. Поэтому одно и иное подобны друг другу — в этом пункте самосоответственности. Но одно отлично от иного. Следовательно, им принадлежат разные свойства. А значит, они не подобны друг другу (148cd).

7) Далее, одно *касается себя и иного и не касается ни себя, ни иного*. а) Одно существует в себе, как в целом.

Но одно, как мы видели, существует и в ином. Значит, поскольку одно находится в ином, постольку касается иного, а поскольку находится в себе, постольку встречает препятствие касаться иного и, будучи в себе, касается самого себя. Значит, одно касается и себя, и иного (148de). б) Имеющее коснуться чего-нибудь должно лечь рядом близ того, чего имеет коснуться, — занимая место, смежное с другим, в котором, если бы лежало, касалось бы его. Стало быть, одно, если оно имеет коснуться самого себя, должно лечь как раз рядом за собою и занять место, смежное с тем, в котором само находится. Но одно — одно, а не два и потому не может занять *смежное* место с собою, т. е. не может коснуться себя самого (148e — 149d). Но оно не может коснуться и иного. В самом деле, имеющее коснуться, представляя нечто особое, должно так следовать за тем, чего имеет коснуться, чтобы между ними ничего не было третьего. Если вещей две, то — одно прикосновение, и если одно прикосновение — две вещи. Если же к двум присоединить третье, вещей будет три, а прикосновений — два. И, таким образом, с присоединением одного члена всегда прибавляется одно прикосновение, и выходит, что прикосновений всегда на единицу меньше числа касающихся вещей. Но вот мы говорим об одном и задаем вопрос: может ли оно касаться иного? Иное и не есть одно, и не причастно одного, и поскольку в нем нет одного, нет в нем и числа, нет двойцы. Следовательно, нет и касания. Одно не касается иного, и иное не касается одного (149a—d).

8) Далее, одно *равно* и *не равно* себе и иному. а) Равно и не равно, т. е. больше или меньше, одно не потому, что оно — одно, и иное — не потому, что оно — иное, но равенство и неравенство привходит извне к одному и к иному. Положим, что одному свойственна великость или малость в отношении к иному. Где то или другое содержится в одном? Или в его целом, или в его части. Если в целом, то малость (напр.) либо распространится по нему и — окажется равной одному, либо окружит, обоймет его и — тогда окажется больше его. Но малость одного не может ни равняться одному, ни быть большею. Стало быть, остается, что малость содержится в части одного. Однако это невозможно по той же самой причине: малость части окажется или равной самой части, или больше ее. Значит, малость не содержится ни в чем из сущего; нет ничего малого,

кроме самой малости. Но из этого необходимо сделать вывод, что нет ни в чем также и великости. Раз нет ни в чем малости, то не может быть нигде ничего такого, что было бы и больше малости, т. е. не может быть и великости, ибо великость не иного чего больше, как малости, и малость не иного чего меньше, как великости. И одно, не имея в себе ни великости, ни малости, не будет ни больше, ни меньше ни их самих, ни иного. И иное, не имея в себе ни великости, ни малости, не будет ни больше, ни меньше ни их самих, ни одного. А то, что ни больше и ни меньше другого, то равно ему, и, значит, одно равно иному, и обратно (149d — 150d). Таковым же будет одно и в отношении себя самого, ибо оно не может ни превышать себя, ни превышатья собою и, следовательно, может быть только равно себе. Общий результат: одно равно себе и иному (150d — 150e). б) Однако же одно находится в себе, как и одновременно оно же находится около себя, извне. Как объемлющее, оно больше себя, а как объемлемое, меньше себя. Значит, одно и больше, и меньше себя (150e — 151a). Но одно также и больше иного, и меньше иного. Вне одного и иного нет ничего. Но то, что находится в чем-нибудь, необходимо содержится в том, что больше его. Теперь, раз вне одного и иного нет ничего и оба они должны содержаться в чем-то, то ясно, что одно находится в ином, а иное — в одном. А раз одно — в ином, значит, последнее больше первого, и раз иное — в одном, значит, одно больше иного. Итак, одно равно себе самому и иному, и больше и меньше и самого себя, и иного (151ab). в) Из этого необходимо вытекает и новый вывод. Если одно и больше, и меньше, и равно себе и иному, то, конечно, — на известное число равных, больших или меньших мер, а если мер, то — и частей, т. е. оно будет меньше и больше самого себя и иного, а также и равно себе и иному некоторым числом. Из понятия равенства и неравенства необходимо вытекает понятие числа (151b — e).

9) Далее, одно и по времени моложе и старше как себя самого, так и иного; равным образом оно не моложе и не старше ни себя, ни иного. а) Если одно есть, то, значит, оно причастно времени настоящему, как «было» есть общение с временем прошедшим, а «будет» есть общение с будущим. Следовательно, если одно причастно бытию, то оно причастно и времени, и времени текущего. Но если оно идет вперед с временем, то оно — старше себя. Однако

старшее бывает старшим лишь в отношении к младшему. Поэтому, так как одно бывает старше себя, то оно становится старшим в той мере, в какой бывает младшим. И значит, одно и моложе и старше себя (151e — 152b). К этому Платон присоединяет еще один аргумент. Одно, идя от «некогда» к «потом», переходит через «теперь». Становясь старше, оно в моменте «теперь» — не становится, а уже *есть* старше. Стало быть, тут оно задерживается в своем временном бытии, и, когда имеется «теперь», оно *есть* старшее, т. е. старше себя, или, как сказано, моложе себя. Однако же «теперь» всегда присуще одному в течение всего его бытия, потому что одно всегда *есть* теперь, когда бы оно ни было. Стало быть, одно всегда *есть* и бывает как старше себя, так и моложе (152b—e). b) Но старше и моложе себя одно *есть* и бывает равное время с собой. А если равное время оно и *есть*, и бывает, то оно имеет тот же возраст. Имея же тот же возраст, оно ни старше, ни моложе себя (152e). c) Иное *есть* иное, чем одно. Это значит, что иного больше, чем одного. Иное можно считать одним. Но иное уже не *есть* только одно. Иным вещам, чем одно, свойственно, стало быть, количество, и, будучи количеством, они причастны большего числа, нежели одно. Но большее позже меньшего, а самое меньшее и первое — одно. Стало быть, одно старше всех иных вещей, а эти иные вещи моложе одного (153ab). Далее, одно, как мы видели, имеет части, т. е. начало, середину и конец. Но начало, по самому смыслу своему, является прежде всего прочего и, в частности, прежде конца — как в самом одном, так и в ином. Все же прочее *есть* части целого и одного. Но само одно является одним и целым только вместе с концом. Стало быть, одно, являясь вместе с концом в заключение всего, моложе иных вещей, а иные вещи старше одного. Одно тут является как цельность, создающаяся постепенно из отдельных вещей (153b — d). d) Но можно доказать, что одно и не старше, и не моложе иных вещей. В самом деле, начало, или иная какая-нибудь часть одного или иного, *есть* часть, а не части, т. е. она *есть* тоже нечто одно. Вторая часть, следующая за первой, *есть* тоже часть, т. е. тоже нечто одно, и т. д. Значит, одно не отступает ни от одной из являющихся частей, какая бы еще ни явилась, пока, дошедши до последней, не сделается целым одним, не отдельным в своем происхождении ни от средней, ни от последней, ни от первой, ни от какой иной. Стало быть, одно —

того же возраста со всем прочим, так что если само одно идет не вопреки своей природе, то оно должно произойти и не прежде, и не после иного, а вместе с ним. По той же причине одно будет и не старше иных вещей, и не моложе, как и иное — в отношении одного (153d — 154a). е) Ко всей этой диалектике временных отношений между одним и иным Платон присоединяет еще один важный параграф. А именно, если до сих пор диалектика времени говорила о бытии (*εἶναι*), то теперь необходимо говорить о бывании, становлении (*γίνεσθαι*). Оказывается, что одно *становится* старше и моложе иного, а иное старше и моложе одного и что одно не *бывает* ни старше, ни моложе иного.

1. Если что-нибудь старше другого, то старшее в течение изменения никогда не сможет стать еще более старым, чем было прежде. Ибо, когда к неравным частям прибавляются равные, по времени или по чему иному, разность всегда бывает равная — та же, которую они различались прежде. Стало быть, если разность возрастом всегда равна, то сущее никогда не будет ни старше, ни моложе сущего, но старшее есть и явилось старше, а младшее — моложе, не *становясь* таким. Значит, одно, как сущее, никогда не бывает ни старше, ни моложе иных сущих (154a—c).

2. Мы видели, что одно есть и старше и моложе иного. Если одно старше иного, оно провело больше времени, чем иное. Теперь, если к большему и меньшему времени мы прибавим время равное, то большее от меньшего уже будет отличаться меньше, чем раньше. С прибавлением дальнейших величин расстояние между одним и иным будет, следовательно, уменьшаться, и то, что меньше отличается возрастом от чего-нибудь, чем прежде, то будет моложе прежнего сравнительно с тем, в отношении к чему сперва было старше. А это значит, что то другое в отношении к одному будет старше, чем прежде. Следовательно, младшее по происхождению бывает старше по отношению к тому, что происходило прежде и есть старше. Однако так всегда только *бывает*, становится, но не *есть* (154c—e).

С другой стороны, старшее бывает моложе младшего — по тем же основаниям: старшее все меньше и меньше разнится от младшего, т. е. в отношении к нему становится все моложе и моложе (154e — 155b). Общий вывод: если ничто не бывает ни старше, ни моложе одно другого, поскольку то и другое всегда различается на равное число, то и одно не может ^{24*} *бывать* ни старше, ни моложе иного, а иное —

ни старше, ни моложе одного; но поскольку ранее происходящее отличается и от позднейшего и позднее от раннейшего всегда иною долею, постольку также необходимо одному и иному бывать взаимно старше и моложе. А если привлечь сюда вывод и предыдущий, то можно сказать, что одно как есть и становится старше и моложе и самого себя, и иного, так и не есть и не становится ни старше, ни моложе ни себя, ни иного (155bc). f) Значит, одно причастно времени и свойства становиться и старше, и моложе. Отсюда, ему необходимо быть причастным и категориям «некогда», «потом» и «теперь». Другими словами, *одно и было, и есть, и будет, и бывало, и бывает, и будет бывать* (155d).

10) Наконец, из всей этой диалектики необходим также и тот вывод, что было, есть и будет нечто такое, что *относится к нему* и принадлежит ему. Для него может быть и знание, и мнение, и чувство. Есть для него и имя, и слово, — оно и именуется, и высказывается. И все, что есть в этом роде возможного по отношению к иному, возможно и по отношению к одному (155de).

4. Как можно было бы резюмировать эту многотрудную 21-ю главу «Парменида»?⁴³

1) Платон здесь утверждает, что *одно*, поскольку оно мыслится сущим, *необходимо отличается от иного*; будучи полагаемо на фоне иного, оно *покоится в себе*, отличаясь от иного.

2) Но отличаться от иного может только то, что себе тождественно, а покоиться в себе может только то, к чему^{25*} также применима и категория *движения*.

3) Отсюда получается *пять* главных диалектических категорий, основанных на сущем: I. *сущее*, II. *тождество*, III. *различие*, IV. *покой* и V. *движение*⁴⁴.

4) *Остальные категории представляют собою нечто более частное* и зависящее от этих пяти основных. От категорий тождества и различия (5) зависят категории равенства и неравенства (8), подобия и неподобия (6), целого и части (1), фигуры (2), места (3) и времени (9); от категорий покоя и движения (4) зависит категория касания (7); от категории сущего — все категории различения, именованья и пр. (10).

5) Итак, одно тождественно с собой и отлично от иного; оно покоится в себе и движется в ином. Но все эти категории выведены нами из категории сущего. *Однако мы*

должны говорить не только о сущем, но об одном сущем, иначе выведенные нами категории не будут относиться ни к чему и повиснут в воздухе. Однако одно как единое исключает из себя все категории, т. е. исключает тождество, различие, покой, движение и сущее. Что же получается? Одно сущее 1) исключает эти категории и 2) содержит их, причем то и другое абсолютно необходимо. Разум не может принять это совмещение противоположностей просто на веру, слепо; он должен показать, как *есть* эти противоречия в разуме, т. е. как обоснованы они разумно.

6) Когда сравниваются две вещи, то сравнение предполагает то общее, в чем обе они находятся и чем обладают. Должен быть какой-то общий пункт сравнимости, общности. Если мы мыслим одно и говорим, что одно предполагает другое, то *одно должно быть не только одним, но в то же время и иным, а иное должно быть не только иным, но и одним*. Иначе немислимо никакое их сравнение. Значит, одно в *одном отношении* есть абсолютное одно и исключает из себя все категории, в *другом отношении* оно не одно, а иное, чем одно, и тем самым принимает все категории.

7) Поэтому одно не только тождественно с собою, но, поскольку одно есть иное и несет на себе его энергию (иное же отлично от одного), оно также и отлично от себя. Одно не только *отличается от иного*, но, поскольку одно есть *иное* и несет на себе его энергию (а иное тождественно *самому себе*), оно также и *тождественно иному*. Одно *не равно* иному. Но одно *есть* в некотором смысле иное, а иное *равно самому себе*. Следовательно, одно в некотором смысле *равно иному*. Одно также и *равно себе*. Но одно *есть* в некотором смысле и *иное*, а иное *не равно* одному. Следовательно, *одно* в некотором смысле *не равно самому себе*. И т. д., и т. д.⁴⁵

8) Словом, *все основные категории* — сущего, тождества, различия, покоя и движения, — *во-первых, присущи одному, и оно без них немислимо, во-вторых же, они не присущи одному, и они немислимы в отношении к нему*. Синтез этого противоречия в том, что одно мы мыслим здесь не просто как одно и не просто как сущее, а как одно сущее. Одно сущее — живой диалектический организм эйдоса, расчленяемый на необходимые антиномии, кажущиеся несовместимыми лишь тому, кто не пользуется эйдетической мыслью⁴⁶.

Так я резюмировал бы в восьми небольших тезисах простое содержание 21-й главы «Парменида», кажущееся толпе столь головоломным и ненужным акробатством мысли⁴⁷.

6. ТРЕТЬЕ НАЧАЛО — «СТАНОВЛЕНИЕ»

1. Диалектика началась с *одного*. Это первоначально всякой и всяческой мысли. Далее мы перешли ко второй ступени — *полаганию* одного. Тут мы исследовали полагание само по себе, сущее само по себе, а затем, так как реальное значение сущее получает только тогда, когда оно — предикат одного, затем изучили сущее одно. Это — вторая ступень. Однако этим мы далеко не исчерпали всю диалектику. Наоборот, только в третьей ступени она получает свое настоящее завершение, первую, по крайней мере, законченную форму. В самом деле, одно могло стать сущим только потому, что стало возможно отличить его от иного. *Одно сущее отличается от иного*. Но уже этот дуализм сам по себе говорит о необходимости своего преодоления. Мысль не может остановиться на дуализме начал. Мысль только там, где все покрыто одним принципом, где все выводится из одного принципа. Различивши одно сущее и иное, мы должны их подчинить некоему новому единству, где они, сохраняясь, слились бы в неразрывную цельность. Разумеется, одно первоединство, с которого мы начали, содержит в себе и сущее, и не-сущее. Однако эта вмещенность сущего и не-сущего в первоединое одно есть нечто происходящее за пределами мысли. Диалектика же должна в *мысли* развернуть все смысловое содержание одного. Развертывая это содержание, мы натолкнулись на антитезу сущего одного и иного. Теперь мы должны в *мысли же* преодолеть этот дуализм и найти то их единство, которое развернет все таящиеся диалектические возможности и антитезы первоединого одного.

2. Существует только сущее одно. Не-сущее не существует. Если оно не существует, как же оно может ограничивать и определять одно и о каком, собственно, дуализме мы тут имеем право говорить? И что значит — найти примирение этого дуализма? Не-сущее есть иное, чем сущее. И в то же время нет ничего и не может быть ничего, кроме сущего. Что значит, что не-сущее ограничивает сущее? *Это значит, что сущее само себя ограничивает, определя-*

ет Не-сущее, иное, меон, есть не что иное, как тот момент в сущем же, который заставляет это сущее самого себя ограничивать и определять. Без этого момента сущее не противопоставляло бы себя ничему, т. е. не было бы отдельно, т. е. не было бы положено, т. е. не было бы сущим. Ничего, кроме сущего, нет и не будет. Но сущее, чтобы быть таковым, должно само себя противопоставлять не-сущему, и так как никакого не-сущего как особого предмета вовсе нет помимо сущего, то, чтобы быть сущим, оно должно само в себе противопоставлять сущее не-сущему, оно должно само себя противопоставлять себе же, как сущее не-сущему. Другими словами, оно само же должно быть одновременно и сущим, и не-сущим, единством сущего и не-сущего. След., снять дуализм сущего и не-сущего — это значит найти такую форму сущего, в которой бы сущее и не-сущее слились бы в неразрывное и нераздельное единство.

*Такой синтез сущего и не-сущего есть становление, течение, изменение*⁴⁸

В самом деле, что такое меон? Меон есть, по нашему определению, иррационально-неразличимая и сплошная подвижность бесформенно-множественного. Не существуя сам по себе, он есть лишь в качестве соответствующего момента сущего же, устойчиво-различно-рационального. Другими словами, устойчиво-подвижное и отдельно-оформленное сущее одно должно находиться в непрерывном, бесформенно-множественном, сплошном движении и течении. Что такое всякое становление и течение и что нужно для такого становления и течения? Во-первых, необходим предмет, который во все моменты своего становления остается тем же самым. Если нет этой абсолютной неподвижности предмета, тогда нет никакого и изменения, ибо нечему тогда и меняться, становиться. Так называемое изменение было бы попросту рядом ничем не связанных между собой совершенно различных предметов, и никакого изменения *одного и того же* предмета не могло бы и состояться. С другой стороны, если есть только неподвижный предмет, то не может конечно, быть и никакого движения. Необходимо предмету быть так неподвижным, чтобы это все-таки не мешало ему иметь в себе момент подвижности, текучести, неустойчивости, сплошно протекающей различности и различаемости, момент меона, иного. Тогда и получится, что предмет 1) тот же и 2) ознаненован меонально. Это значит, что предмет *становится*. Значит,

становление и протекание есть несомненный синтез устойчиво-оформленного сущего и неустойчиво-бесформенного иного.

Сущее одно есть сущее одно становления, непрерывно и сплошно становящееся одно сущее. Из этого вытекает громадной важности вывод. *Непрестанное становление и сплошность изменения непрерывно и неизменно расслаивает одно сущее, отодвигает границы и размывает отверделую форму, превращает в беспредельное.* Иное, в котором обретается одно сущее и которое само, значит, становится одним сущим, из *беспредельного становится пределом*, вечно пребывая в этих тающих возможностях беспредельного и предела. *Это — беспредельно становящийся предел и предельно оформленная беспредельность становления* ⁴⁹

Только в этом третьем достижении мы получаем первую цельную диалектическую формулу мысли: одно, сущее одно и становящееся сущее одно, или — одно, образ, или предел (ибо раздельность и расчлененность), и становление, становящаяся беспредельность, или — моменты генологический, эйдетический (в узком смысле) и идеально-временной. Тут перед нами цельная картина, которая довлеет сама себе и содержит в себе все необходимое для мыслимости одного. Содержащиеся здесь более частные моменты мы рассмотрим ниже.

3. Однако всмотримся несколько детальней в ту модификацию, которую претерпевает одно, становясь не только сущим, но и сущим в ином. Ясно, что оно уже перестает быть одним. Одно в форме беспредельно становящегося уже есть не просто одно, а нечто другое. Тут мы *отрицаем* одно, хотя и отрицаем чисто относительно, т. е. говорим, что ни это становящееся, ни это становящееся, ни третье и четвертое становящееся не есть в собственном смысле одно. Попробуем продумать эту позицию до конца.

1) Итак, принявши условие «если одного нет», мы утверждаем нечто отличное от одного. Это значит, что мы говорим тут о чем-то подлежащем знанию, и притом об одном, как о чем-то отличном от иного, — все равно, бытие ли приложимо к нему или не-бытие. Даже если считать его не-существующим, от этого оно будет познаваться ничуть не менее в качестве чего-то, и притом отличного от иного. Итак, если одного нет, то к нему приложимо знание и приложимо отличие (Plat. Parm. 160cd).

2) Далее, раз мы говорим об одном и о том, что от одного отлично, мы говорим о *чем-то*, и притом о *многом* (ибо многое и есть то, что отлично от одного). Значит, наше несуществующее одно причастно и *того*, и *чего-нибудь*, и *этого*, и *этому*, и *этих*, и всего подобного (160d — 161a).

3) Но иное, чуждое одному, отлично от него, т. е. иноподно ему. А иноподно не подобно. Но если иное не подобно одному, то и одно не подобно иному. Значит, и в одном будет неподобие. Однако неподобным иному можно быть только для того, что подобно самому себе, ибо, будучи не подобно самому себе, оно не было бы и самим собою, а было бы иным в отношении себя. Итак, одно несуществующее и *подобно*, и *не подобно* (161a — c).

4) а) Одно, далее, и не равно иному. Чтобы быть равным, надо еще просто быть, а мы исходим из одного как из несуществующего. Но если одно не равно иному, то и иное не равно одному, т. е. есть оно — не равное, ему свойственна неравность, в силу которой иное ему не равно (161cd). б) Но неравность есть или великость, или малость, причем то и это далеки друг от друга и предполагают нечто среднее между собою. Но среднее есть только равность. Следовательно, в одном не-сущем имеются и *равность*, и *великость*, и *малость* (161de).

5) Далее, одно не-сущее должно быть причастно и сущему (οὐσία), сущности. а) Допустим, что одно не-сущее не есть. Мы не можем тогда говорить, что одно не есть, и не можем исходить из такого условия. Если же мы действительно полагаем, что одно не-сущее есть, то так мы и должны считать сущим одно не-сущее (161e — 162a). б) Допустим опять, что одно не-сущее не есть сущее. Отвергая существование одного не-сущего, мы тем самым утверждаем, что одно не есть не-сущее. Но одно при таком условии превращается уже в сущее, и мы потеряем наш исходный пункт — одно не-сущее (162a). в) Стало быть, одно, чтобы не быть, должно связываться в не-бытии — *бытием* небытия, подобно тому, как существующее, чтобы совершенно быть, должно связываться в бытии — *небытием* небытия (δεῖ ἄρα αὐτὸ δεσμὸν ἔχειν τοῦ μὴ εἶναι τὸ εἶναι μὴ ὄν, εἰ μέλλει μὴ εἶναι, ὁμοίως ὥσπερ τὸ ὄν τὸ μὴ ὄν ἔχειν μὴ εἶναι, ἵνα τελέως αὐτὸ εἶναι ᾗ). Существующее *тогда* будет, когда оно будет причастно бытию в качестве сущего и небытию в качестве не-сущего; и несуществующее *тогда* будет несуществующим, когда оно будет причастно *не-бытию* в ка-

честве не-сущего не-сущим и *бытию* в качестве сущего не-сущим. И раз сущее причастно не-бытия, а не-сущее — бытия, то необходимо и одному, если его нет, быть причастным бытия, чтобы не быть. Для одного открывается сущность, если его нет, и не-сущность, если его нет (162ab).

б) а) Итак, одному не-сущему свойственно существование и не-существование. Однако это возможно только при условии перехода одного от одного состояния к другому, ибо всякая вещь, будучи такой-то, может стать не-такой только путем перехода из прежнего состояния. Этот переход есть движение. Одно, которое и существует, и не существует, по тому самому должно *двигаться* (162bc).

б) С другой стороны, одно не-сущее потому и есть не-сущее, что его нет нигде в ряду предметов сущих. И раз его нет, оно *не может и переходить*, или двигаться (162c).

с) Далее, одно не-сущее не может и вращаться в том же месте, ибо тогда ему надо было бы как-то соприкоснуться с тождественным, т. е. с сущим, а не-сущее не может быть ни в чем сущем (162c).

д) Одно также и *не меняется* ни как сущее, ни как не-сущее, ибо в случае наличности изменения оно перестало быть одним, а стало бы другим, т. е. речь шла бы уже не об одном (162d).

е) Одно, стало быть, и не меняется, и не вращается в том же месте, и не переходит. Другими словами, оно вообще никак не двигается. Это значит, что оно *стоит*. А отсюда общий вывод — одно не-сущее и движется, и покоится. Поскольку покоится — не меняется; поскольку движется — меняется (162d — 163a).

7) Меняющемуся необходимо быть отличным от того, чем оно было прежде, и погибать для состояния прежнего, а неменяющемуся — и не возникать, и не погибать. Поэтому одно не-сущее, изменяясь, возникает и погибает, а не изменяясь, ни рождается, ни погибает. Значит, одно не-сущее и *возникает и погибает*, и *не возникает и не погибает* (163ab).

Так же можно вывести и все прочие категории для одного при условии его относительного отрицания.

4. Исследуем ближе диалектический состав этого третьего — после одного сущего — начала, т. е. одного сущего в ином, или, иначе, иного, в котором есть сущее одно. Какое отличие третьего начала от второго, одного сущего **в ином** от одного сущего *просто*? Разница — в привхождении *меонального* принципа, или принципа беспредельно-

сти и сплошности становления. Это значит, что одно сущее уже перестает мыслиться как только *одно* сущее, т. е. это значит, что мы отрицаем это одно — не абсолютно, ибо тогда вообще ничего не было бы, ни одного, ни иного, но — относительно. Мы задаем вопрос: что делается с иным в том случае, когда одно окутывается и размывается беспредельной текучестью, когда ни о чем из этого иного нельзя сказать, что оно — одно, но о всем, что оно — становящееся, не-одно, беспредельно текучее? Этот вопрос можно удовлетворительно разрешить только в том случае, если мы, во-первых, дадим ясный диалектический анализ иного при условии *полагания* одного сущего, а во-вторых уже, при условии так понимаемого — чисто-относительного — *отрицания* его.

Что делается с *иным* при *относительном* полагании одного, т. е. при условии одного сущего? 1) а) Одно требует иного; иное есть. Если иное в отношении одного есть, то одно не есть иное, ибо иначе не было бы иного в отношении одного (157bc). б) Тем не менее иное не вполне лишено одного, ибо иное тем и отличается от одного, что оно имеет части, а части суть части чего-то целого, что значит — одного (157c). Докажем, что части могут быть именно частями только чего-то *целого*, а не *многого* и, следовательно, не *всего*. В самом деле, 1. нечто, входя во многое, должно быть частью этого многого. Но во многом нет ничего, кроме отдельных вещей, считаемых частями. Значит, нечто, входя во многое, есть часть как себя самого, так и всего иного, что входит во многое помимо него самого, а это нелепо (157d). 2. Допустим также, что нечто — часть не одного, но многого. Это значит, что нечто не есть часть ничего единичного, и в частности не есть часть ничего единичного и во многом. А если так, невозможно ему быть чем-либо во всем том, в чем оно есть ничто ничему ни часть, ни что бы то ни было иное (157d). в) Стало быть, часть есть часть не многого и не всего, а некоторой одной *идеи* (μιάς τινός ἰδέας καὶ ἑνός τινος, ὃ καλοῦμεν ὅλον, scil. μόριον) и чего-то одного, что мы называем целым, которое из *всего* стало совершенно *одним*. И значит, *иное* относительно одного необходимо есть *совершенное единое, целое, имеющее части* (157de). И для каждой части — тот же закон, т. е. ей необходимо быть причастной того же одного, так как тут — та же цепь умозаключений, что и в отношении к иному вообще (157e).

2) а) Но если иное причастно одного, то явно, что будет причастно ему как иное, а не как одно, ибо иначе оно не приобщалось бы одному, а было бы самим одним. Быть же чему одному, кроме самого одного, невозможно (158a). б) Но приобщаться одному необходимо и для целого, и для части. Первое тогда будет одним целым, которого частями будут части, а каждая часть — опять одной частью целого, которое будет целым части. Однако, поскольку приобщаться одному может то, что отлично от него, т. е. многое (ибо если бы иное относительно одного было и не одно, и не больше одного, то оно было бы ничто), — ясно, что это многое есть беспредельное, неограниченное (158ab). В самом деле, когда нечто принимает одно, оно принимает его, не будучи еще ни одним, ни причастным одного, но будучи многим. И какую малую часть этой вещи мы ни взяли бы, она все равно будет только множеством, но никак не одним, ибо само то, от чего берется часть, есть многое и только многое. А так как мы можем брать сколько угодно малую часть этого множества, то отсюда вытекает ясный вывод, что эйдос иного по множеству беспределен. Итак, иное, приобщаясь одному, поскольку оно приближается^{26*} именно как иное, — приобщается ему как беспредельное; и целое и часть иного приобщается одному как беспредельное (158bc). в) Но иное, приобщаясь одному как беспредельное, только тогда может действительно приобщиться ему, когда оно получает для себя предел, ибо ему приходится проявлять нечто определенное в самом себе. Только в этом случае части суть нечто определенное, как одна в отношении к другой и в отношении к целому, так и целое — в отношении к частям (158cd). г) Таким образом, иное относительно одного и как целое, и как частное и *беспредельно*, и *причастно предела* (158d)

3) Иное, будучи одновременно и беспредельно, и предельно, будет содержать в себе взаимно противные свойства. Противное же есть неподобное. Стало быть, по каждому из обоих этих состояний иные будут *подобны* и самим себе, и одно иное другому иному и по обоим состояниям, в том и другом отношении, окажутся самыми противными и самыми *неподобными* (158e — 159a).

4) Точно так же можно доказать, что иное и тождественно себе, и различно внутри себя, что оно и покоится, и движется и т. д., и т. д. (159ab).

Словом, если одно действительно есть, то иное все тоже есть; к нему оказываются приложимыми все те категории, которые приложимы и к одному существу, с одним только отличием, а именно, что все это есть *иное*, т. е. все эти категории даны в своем категориальном же расслоении и становлении.

5. А теперь посмотрим, что получится с *иным* при условии вышеупомянутого *отрицания* одного. 1) Иное действительно есть, ибо иначе оно не было бы иным. Иное есть отличное от одного. Иное, следовательно, имеет нечто, в отношении чего оно — иное. Но в отношении одного оно, собственно говоря, не может быть иным потому, что, по нашему условию, одного нет. Стало быть, ему остается быть иным лишь под условием взаимного отношения вещей, т. е. вещи, взятые во множестве, суть иное — каждая в отношении другой. В единстве, поскольку одного нет, это для них невозможно; зато по множеству каждое количество их — беспредельно. Иное будет иное *во взаимоотношении таких-то количеств*, масс (*ἄρχος*), если есть иное при несуществовании одного (164b — d).

2) а) Но тогда таких масс будет много и каждая из них явится одною, и окажется, что все они имеют число, т. е. одни из них явятся четными, другие — нечетными. Так как одного нет, то все это будет ложно, т. е. иное не может быть при таком условии *только* количеством (164de). б) Далее, окажется, что есть нечто *мельчайшее*, меньше чего нет ничего. Однако оно есть многое и *великое* в сравнении с каждой из многих и малых вещей. И каждая масса покажется также равною многому малому, потому что являющееся не перейдет от большего к меньшему, прежде чем представится в середине между ними, а это будет представление *равенства* (164e — 165a). в) Однако каждая масса, имея предел в отношении к иной массе и в отношении к самой себе, оказывается вместе с тем не имеющею ни начала, ни конца, ни середины. В самом деле, ведь одного нет. Раз так, значит, и начало, и середина, и конец не оформляются, но растекаются. Когда мысленно допустишь в какой-нибудь массе то или другое из этих свойств, всегда прежде начала является иное начало, после конца — другой, остающийся конец, а в середине — иная, еще более средняя середина, но меньшая, потому что, за несуществованием одного, невозможно схватить каждую из них как единую. Так необходимо дробится в делении все сущее,

какое кто берет мысленно, потому что берется масса — без одного. Тому, кто смотрит издали и нечетко, всякая масса является единой, но мыслящему вблизи и остро — она кажется беспредельной в каждом из отдельных ее элементов, поскольку они лишены одного — как несущего. Итак, иное без одного является сразу и имеющим предел, и беспредельным, одним и многим (165a — c).

3) Отсюда вытекают и все прочие категории иного, или многого, при условии сверх-сущности одного. Как и в отношении предела и беспредельного, так же нужно сказать и о подобии и неподобии. Кто смотрит издали, для того все сливается в одно, и одно делается подобным другому. А кто подошел ближе, тот видит многое и различное, видимое признает инородным и не подобным одно другому. Значит, и самые массы необходимо должны являться и подобными, и неподобными как сами себе, так и одни другим, а потому и тождественными, и взаимно-различными, и соприкасающимися, и обособленными, и имеющими все виды движения, и совершенно неподвижными, и возникающими, и погибающими, и т. д., и т. д. (165c — e).

Словом, если одного нет в относительном смысле, т. е. оно есть, но оно не есть ни это, ни то, ни другое, ни третье, ни что-нибудь вообще, *то все иное действительно есть, со всеми теми категориями, которые мы приписали одному существу раньше, но все это лишь с одним условием — иное есть одинаково предельное и категориально озаменованное и — беспредельное, ускользающее от охвата той или иной категорией.* Одно и иное отождествляются в становлении⁵⁰.

б. Обозревая все диалектические особенности третьего начала, как становления, мы видим, что оно содержит в себе все особенности и первого и второго начала, будучи абсолютно *тождественным* с ними. Мы видим также, что оно и *отличается* от них тем, что дает все присущие им свойства в качестве *становящихся*, в качестве *сплошно и неизменно воспроизводящихся* и творимых как бы по *подражанию*, по *причастию* к ним. Употребляя обычную терминологию Прокла, мы получаем не только *пробывание*, *μωνή*, *ἔλαρξις*, «тезис», но и *разделение сущности, выявление ее, выходение из себя, эманацию*, прообраз, *πρόοδος*, «антитезис», что, однако, в свою очередь требует *объединения* с первым, отождествления с ним, *возвращения на него, ἐπιστροφή*, «синтезиса»⁵¹. Имея в виду эту

терминологию Прокла, мы сможем понять следующие параграфы из *Inst. theol.*, столь прекрасно трактующие именно о *πρόδος* и *ἐπιστροφή*, т. е. о становлении и о возвращении становящегося обратно.

§ 29. «Всякое выявление, [*πρόδος*, эманация], совершается при помощи *уподобления вторичных вещей первым*. В самом деле, если продуцирующее устанавливает подобное раньше не-подобного, то [тогда само] подобие, [исходящее] от продуцирующего, устанавливает продуцируемое, так как подобное совершается как подобное через подобие, а не через не-подобие. Поэтому если выявление в своих ослабляющихся действиях сохраняет тождество порожденного с породившим и как последнее — изначально, таковым выявляет оно и то, что за ним следует вторично, то, конечно, свое реальное бытие (*ὄντοσσις*) оно, [продуцируемое], имеет через подобие»⁵².

§ 30. «Все чем-нибудь продуцируемое и *остается непосредственно в продуцирующем, и отходит от него*. В самом деле, если всякое выявление происходит при [нетронутном] пребывании первых вещей и совершается при помощи подобия, когда подобное реально наличествует раньше не-подобного, то некоторым образом и продуцируемое остается в продуцирующем, так как во всех отношениях вышедшее [из продуцирующего] не содержало бы в себе ничего тождественного с остающимся в нем, но пребывало бы во всех отношениях дискретным (*διακεχωμένον*). Если же оно будет иметь что-нибудь общее и объединенное с ним, то и само оно остается в нем, как, [в свою очередь], и то было пребывающим на нем. [Наоборот], если [продуцирующее] только остается [при себе], не выходя [из себя], оно ничем не будет отличаться от причины, раз эта последняя остается [в себе]; не станет оно и чем-нибудь другим, так как если другое что-нибудь дискретно [от него], то оно и есть вне его.

Если же это — вне [его], а та [причина] остается [в себе], то это вышло из нее, чтобы пребывать в различии, в то время как она остается [в самой себе]. Следовательно, поскольку продуцируемое содержит [в себе] что-нибудь тождественное с продуцирующим, оно остается в нем; поскольку же [содержит] другое — отходит от него. Будучи подобным, оно в некотором отношении и тождественно [с продуцирующим], и различно [с ним]. Значит, [продуцируемое] одновременно остается

[в себе] и выходит [из себя], и ни один [из этих членов противоречия] не вне другого»⁵³

§ 31. «Все, выступающее от чего-нибудь в смысле сущности (*κατ' οὐσίαν*), возвращается к тому, от чего выступает. В самом деле, если оно выступит и [в то же время] не вернется к причине этого выхождения, оно не стремится к причине, так как все стремящееся возвращается к предмету стремления. Но ведь все стремятся к благу, и касание к нему происходит через [идеальную] причину, ближайшую к данным [вещам]. Итак, каждая вещь стремится к собственной причине. Чем обуславливается бытие для каждой [вещи], тем же и благо, а чем благо — к тому прежде всего и стремление, а к чему прежде всего стремление, к тому данная [вещь и] возвращается».

§ 32. «Всякое возвращение совершается через подобие возвращающегося с тем, к чему оно возвращается. В самом деле, все возвращающееся спешит со всем объединиться и стремится к общению с ним и к связи. Связывает же все подобие, как различает и разделяет неподобие. Следовательно, если возвращение есть некое общение и объединение, а всякое общение и всякое объединение [происходит] при помощи подобия, то, значит, всякое возвращение, надо думать, совершается через подобие».

§ 33. «Все выступающее от чего-нибудь и возвращающееся имеет энергию *круговую*. Именно, если оно от чего выступает, в то [и] возвращается, то оно связывает конец с началом, так что получается единое и непрерывное движение одной энергии — со стороны остающегося и другой — в сторону оставшегося. Отсюда поэтому все выступает от [идеальных] причин к причинам в круге. Большие и меньшие круги принадлежат, с одной стороны, возвращениям непрерывно к лежащему выше, с другой стороны, к более высокому, и так до начала всего. Ибо все от него и к нему».

§ 34. «Все возвращающееся соответственно с [своей] природой совершает возвращение к тому, от чего и получило выхождение для собственной реальности (*ὑλοστάσεως*). В самом деле, если оно возвращается в соответствии с природой, оно приобрело стремление соответственно с [своей] сущностью к тому, к чему возвращается. А если так, то и все бытие его зависит от того, к чему совершает оно [свое] сущностное (*οὐσιώδη*) возвращение, и по сущ-

ности [своей] подобно ему. Вследствие этого оно по природе сочувствует ему, как родственному с своей сущностью. Если же так, то бытие или у обоих тождественно, или оно — у одного от другого, или обоим им досталось подобное из другого одного. Но если бытие у обоих тождественно, то как [может] одно по природе возвращаться к другому? Если же оба — из одного, то [необходимо признать, что] обоим свойственно возвращение к нему по природе.

Следовательно, остается [признать], что одно из них имеет бытие из другого. Если же так, то и выступление [совершается] от того, к чему по природе — возвращение. А отсюда ясно, что предметом стремления для всего является ум и от ума все происходит, так что весь мир имеет сущность от ума, хотя и вечен. И в силу чего он вечен, в силу этого он не происходит от ума, так как он, в силу чего вечно пребывает в устройении, в силу этого не возвращается [к уму], но и вечно происходит, и вечен по *сущности*, и вечно возвращается, и [вечно] неразрушим по [своему] устройению»⁵⁴

§ 35. «*Всякий результат причины и остается в своей причине, и выступает от нее, и возвращается к ней.* В самом деле, если он *только* остается, то, будучи нерасчленимым, он ничем не будет отличаться от причины, так как выступление [происходит] вместе с различением. Если же он *только* выступает, то он не будет связан с нею и не будет аффицирован вместе с нею, так как [у него не будет] никакого общения с причиной. Если же он *только* возвратится, то как не имеющее от причины сущность совершает возвращение по сущности к чуждому [себе]? Если же [он] и остается, и выступает, и [в то же время] не возвращается, то как же [совершается] в каждом стремление по природе к тому, что хорошо, и к благу и обратное тяготение к породившему [его]? Если же выступает и возвращается и [в то же время] не остается, то как он [может] спешить к объединению с причиной, если он [окончательно] отступил от нее? Именно, [еще] раньше отступления [от идеальной причины] он [уже] был лишен связи [с нею], так как если он был связан [с нею], то он во всех отношениях [и] оставался с нею. Если же он останется и возвратится и [в то же время] не выступит, то как же будет в состоянии возвратиться дискретное (*διακριθέν*)? Ведь все, возвращающее [какую-либо вещь

к себе, т. е. всякая идеальная причина], подобно тому, что разрешает [эту вещь на дискретные части], на то, благодаря чему происходит разделение по сущности. [Стало быть, возвращение диалектически необходимо как тождество пребывания и выступления].

Необходимо или только оставаться, или только возвращаться, или только выходить, или связывать крайности между собою, или [связывать] середину с той или другой крайностью, или [связывать] все. Следовательно, остается [признать], что *все остается в причине, и выходит от нее, и возвращается в нее*⁵⁵.

§ 36. «Из всего умноженного, в связи с выступлением, *первичное совершеннее вторичного*, и вторичное — [совершеннее] следующего за ним, и таким же образом далее. В самом деле, если выступления производят различения продуцируемого от [продуцирующих] причин и суть ослабления вторичного в отношении первичного, то первичное в своем выступлении больше связано с причинами, так как оно вырастает из них. Вторичное же дальше от причин, и так же точно — последующее. Более же близкое и более родственное причинам — совершеннее, потому что и причины — [совершеннее] результатов причин. То же, что дальше, — менее совершенно и менее подобно причинам».

§ 37. «Из всего возникающего в связи с возвращением первичное менее совершенно, чем вторичное, а вторичное [менее совершенно], чем последующее. *Самое же крайнее — совершеннее всего*. В самом деле, если возвращения происходят по кругу и, откуда выступление, туда и возвращение, а выступление [именно] — от совершеннейшего, то, значит, и возвращение [происходит] к совершеннейшему. Именно, если первичное возвращение [происходит] оттуда, куда дальше всего выступление, и если выступление к крайним [пределам] есть то, что несовершеннее всего, то и возвращение [в данном случае происходит] от того, что несовершеннее всего. Следовательно, первичное в том, что [возникает] в связи с возвращением, есть наименее совершенное, а самое крайнее [в нем] — наиболее совершенное»⁵⁶

§ 38. «*Все происходящее от каких-нибудь нескольких причин, через [сколько] причин происходит, через столько и возвращается*. При этом всякое возвращение — через то самое, через что и выступление. Именно, раз и то и другое [выступление и возвращение] происходит через

подобие, то происшедшее от чего-нибудь без всякого посредства и возвращается к нему без всякого посредства, так как [само] подобие было непосредственно. Нуждающаяся же в посредстве при [своем] выступлении нуждается в посредстве и в связи с возвращением, так как необходимо, чтобы то и другое происходило с точки зрения одного и того же. Поэтому оно сначала возвратится к середине, а затем [уже] к тому, что сильнее середины. Следовательно, сколькими [причинами обусловлено] бытие [вещи], столькими же и благое бытие их, и обратно»⁵⁷

§ 39. «Все сущее возвращается или только *сущностно* (οὐσιωδῶς), или также и *жизненно*, или — и *познавательное*. Другими словами, или оно получило от причины только бытие, или вместе с бытием жизнь (τὸ ζῆν), или оно восприняло оттуда и познавательную способность. Поэтому, поскольку оно только *есть*, оно совершает сущностное возвращение; поскольку оно и живет, [совершает] также и жизненное [возвращение]; поскольку же и познает, и — познавательное. В самом деле, как оно выступило, так и возвращается, и меры возвращения определяются мерами в связи с выступлением. И значит, стремление у одних [совершается] в соответствии только с бытием, будучи приспособлением к участию в причинах; у других [оно совершается] в соответствии с жизнью, будучи движением к лучшему; у третьих — в соответствии с знанием, будучи совокупным ощущением (συναίσθησις) благодати причин».

Только теперь получаем мы в развитой форме то, что формулировано было нами выше, когда мы, соединивши одно и сущее в некое нераздельное единство, нашли, что получаемое в таком случае сущее одно наделяется противоречивыми признаками. Сущее одно тождественно, напр., себе и различно с собой; оно тождественно иному и различно с ним и т. д. Там мы имели только *логическую необходимость* мыслить эти противоречивые признаки в одном сущем, *не имея*, однако, *конкретного осуществления этого противоречия в живом и цельном организме, который обладал бы уже более общей природой, чем это противоречие, и подчинял бы его себе*. Поэтому диалектика ни в каком случае не могла остановиться на втором начале как окончательном. Надо было искать завершения пути и последнего аккорда, венчающего все многотрудное здание диалектики одного и приводящего ее к исходной

простоте. Для этого надо было найти такую форму значимости сущего одного, в которой оно предстало бы не как просто план или проект совмещения противоречивых признаков, требуемых мыслью, но как самое совмещение, как реально осязаемый мыслью живой организм, совместивший упомянутые антитезы. Эта форма сущего одного и выявлена нами в *меонизации* сущего одного. Меонизация, или пребывание сущего одного в ином, обнаруживает, как сущее одно, оставаясь, напр., тождественным себе, в то же самое время продолжает все время различаться с собой, как сущее одно, оставаясь различным с иным, продолжает все время отождествляться с ним. Примирил это противоречие только лишь новый эйдос *становления*, или возникновения. Исследовавши *одно сущее* в ином, 1) мы нашли его неизменность в сравнении с одним сущим просто, т. е. обнаружили в нем полное присутствие всех тех антитез, к необходимости которых мы пришли при анализе сущего одного в отличие от одного и сущего, взятых в отдельности; 2) мы исследовали самое это иное в свете приятия им одного сущего как в смысле тезисов антитез, т. е. при условии полагания одного сущего, так и в смысле антитезисов антитез, т. е. при условии отрицания одного сущего. Получающийся результат — реально совмещает одно и сущее, рисуя нечто цельное, в чем неподвижное и сверхкатегориальное одно пребывает вечным и самостоительным началом, дробясь и непрерывно становясь сущим, т. е. непрерывно возникая как все новое и новое иное⁵⁸.

Таково третье начало.

7. ЧЕТВЕРТОЕ НАЧАЛО

Теперь мы можем считать уясненным диалектическое содержание третьего начала — одного сущего в ином, или иного, в котором находится одно сущее, так как мы рассмотрели как судьбы самого одного, так и судьбы иного, зависящие как от нетронутости одного сущего в ином, так и от подверженности одного сущего меональным судьбам в зависимости от погруженности в иное. Однако остается еще один фундаментальный диалектический вывод, коренящийся в понятии третьего начала, или одного сущего в ином, **вывод**, без которого наша диалектика третьего

начала вообще была бы не только неполной, но и невысказанной.

1. Вспомним, как мы переходили от первого начала ко второму. Мы дали сначала диалектическую картину одного в его абсолютном полагании, одного как одного. Затем мы перешли к относительному полаганию, т. е. к сущему. Чтобы рассуждать раздельно и не комкать, мы прежде всего изучили диалектическую природу самого сущего, не касаясь пока одного, т. е. изучили самое полагание. Далее нам предстояло для изучения второго начала *соединить* сущее и одно, ибо реально нет ни одного без сущего, ни сущего без одного. Так мы и сделали и получили в результате диалектическую картину второго начала. Но вот выяснилось, что как полагание одного повело к анализу сущего, так полагание одного сущего ведет к анализу иного. Пришлось решать вопросы о судьбе одного при погружении его в иное и о судьбах иного при восприятии им одного. Но мы уже убедились в том, что как нет одного без сущего и сущего без одного, так нет и сущего одного без иного и иного без сущего одного. Пришлось *соединить* сущее одно и иное и тем самым получить диалектическую картину третьего начала. Однако вспомним еще раз, что было условием для бытия одного сущего. Надо было ему отличаться от иного. Если бы одно сущее ни от чего не отличалось, о нем ничего нельзя было бы сказать определенного. Только благодаря этому одно стало сущим. Теперь мы получили одно сущее в ином, или беспредельно-становящийся предел одного сущего. *Чтобы быть, оно ведь тоже должно отличаться от своего иного*⁵⁹. Однако необходимо здесь в особенности соблюсти осторожность, чтобы не наткнуться на опасный подводный камень.

Можно подумать, что необходимость отличия от иного является излишней для сущего одного, которое уже пребывает в ином, и возникновение содержит уже в себе момент иного. Однако думать так значило бы иметь весьма нечеткую мысль и спутать всю кристальную ясность диалектики. В третьем моменте содержится и весь первый и весь второй момент. В нем содержится и одно, и сущее, и иное. *Но получившаяся из них цельность есть уже опять нечто простое и нумерически-единое, одно.* В этой первой цельности уже потонуло и одно, и сущее, и иное. Как одно в соединении с сущим дает одно сущее, требующее новой простоты и неделимости, самотождест-

венности, так и одно сущее в соединении с иным дает некую новую простоту и единичность, в которой уже нет одного сущего как одного сущего и иного как иного, но есть нечто особое, нумерически-простое и единичное и абсолютно цельное. Поэтому такая нумерическая единичность для самоопределения вновь нуждается в ином, чтобы и отличиться от него, и не расплыться в неопределенное бесформенное пятно неизвестно чего. Одно и сущее *соединилось* в одно сущее, второе начало, после того, как мы предварительно исследовали сущее в его отдельности: получилось одно сущее как задание и план совмещения антитезисов одного и сущего. Одно сущее мы *соединили* с иным после того, как исследовали предварительно иное, в которое погружается сущее одно, в отдельности: получилось одно сущее в ином как задание и план совмещения антитезисов одного сущего и иного. Мы получили реально осязаемый мыслью живой организм совмещения одного и сущего, *но тем самым поставили себе новое задание органического совмещения одного сущего и иного*. Реальным антитетическим организмом возникновения решено и выполнено лишь задание второго начала, т. е. задание примирить одно и сущее, но этим только еще поставлено задание совместить одно сущее и иное. Не производя этого последнего синтеза, нельзя считать понятие одного сущего продуманным до конца.

Итак, *необходимо сущее одно в ином*, или возникновение, в котором нагнетены все три диалектические начала, *отличить от иного как абсолютно простую и неделимую единичность*. Мы говорили: если одно есть, то есть и иное; если что-нибудь существует, то что-нибудь должно не существовать; если есть движение, то должен быть где-то покой и т. д. Теперь мы спрашиваем: если есть становление, или возникновение, то что должно существовать для этого, если принять во внимание основной закон диалектики о том, что все сущее предполагает и нечто не-сущее? Если есть становление, то должно существовать не-становление. Что же именно? Если мы скажем — покой, то сразу же совершим грубейшую ошибку. Покой противоположен движению. Но ведь становление не есть движение просто. Оно, конечно, есть и движение, но — не просто движение. В становлении есть и движение, и покой, ибо становиться и вообще меняться может только то, что, как мы уже не раз доказывали, есть, во-первых, нечто

неизменное и самотождественное, а во-вторых, уже нечто меняющееся. Следовательно, покой не есть диалектическая противоположность становлению. Для отыскания этой противоположности необходимо взять не только антитезу к движению, но и одновременно — к покою. Равным образом становление содержит в себе и еще многое другое помимо покоя и движения, и прежде всего оно содержит в себе сущее одно, т. е. определенным образом оформленный *смысл*. Поэтому диалектическая антитеза становления есть то, что не есть смысл сам по себе, но скорее нечто только еще осмысливаемое. Это, поскольку оно — иное, чем становление, и поскольку становление в нем есть, в него погружается, — является тем, что *воспринимает на себя* становление, в чем *зарождается* становление, в чем *воплощается и есть*. В искомой нами антитезе мы должны найти антитезу и к одному — значит, сплошное и неразличимое множество, и к сущему — значит, не-сущее и только воспринимающее сущность, и к смыслу — значит, по инаковости только носящее на себе смысл, и вообще к становлению *смысла* как синтезу всех разобранных нами категориальных определений. Это есть то, что носит на себе смысл и что именно становится, что рождает из себя смысл и есть носитель смысла. Это — *ставший* смысл⁶⁰.

Это необходимое диалектическое условие для третьего начала, а следовательно, и для всей триады есть то, что можно назвать *наличностью, фактом, реальностью, субстанцией, телом, массой, наличным фактом*. Это то, что именно становится и возникает, то именно, что есть одно, что есть одно сущее, что тождественно себе и различно с собой, что покоится и движется. Это — *наличный факт, ставший* в результате становления — есть носитель всех диалектических судеб сущности и смысла. Без него вся диалектика повисла бы в воздухе и была бы только срисованной картиной и отпечатанной копией действительности, а не самой действительностью и не реальным фактом. Это есть то, во что воплощается смысл — *тело* смысла, *факт* сущности, *действительность* осмысления. Нет никакого возникновения без того, что возникает, и нет никакого осмысления без того, что осмысляется. Эта четвертая ступень так же абсолютно необходима для разума, как и предыдущие три, и только в ней — подлинное воссоединение сущего одного и иного, о чем мечтала диалектика

с самого начала. Только здесь первый законченный облик одного, только здесь — цельное и самостоятельное определение вещи. Все остальное будет уже на основе этого ⁶¹.

2. Для полного уяснения этого четвертого начала необходимо точнейшим образом определить отношение его к трем первым. Оно, несомненно, занимает совершенно особое место. Нельзя говорить, что эти начала все одинаково равноправны и все разворачиваются, так сказать, на одной плоскости. 1) Первые три начала суть нечто единое, чему четвертое противостоит как бытие *иное*. Разумеется, и все четыре начала суть вместе нечто единое и нераздельное. Но, изучая это общее единство, мы сразу замечаем в нем две отдельные области; и это, с одной стороны, первые три начала, а с другой — четвертое. Только так они и разделяются: первые три вместе и — противоположное им — четвертое. В самом деле, *все три первые начала по сущности своей суть единое*, они — *единосущны*: первое — одно; второе — то же самое одно, но взятое в аспекте своего существования и смысла; третье — то же самое одно в аспекте своего смысла, но с прибавлением изменчивости и жизненной текучести этого смысла. *Основание, смысл основания и жизнь смысла этого основания суть нечто нумерически-единичное*, совершенно самотождественное и абсолютно неделимое, — это и есть то самое одно, которое является основанием для всех своих судеб. И вот этой самотождественной абсолютной единичности противостоит нечто иное, именно *иное*, и, значит, *не единосущное с нею*, не единосущное ни с каким из трех начал, входящих в состав этой единичности. *Факт, или наличность смысла, не единосущен и с самим смыслом*, хотя в нем и нет ничего, кроме смысла. 2) Четвертое начало не единосущно трем первым, оно — иное к ним. Но мы однажды уже продумали диалектику одного в отношении к иному. Теперь все три первые начала для нас суть тоже нечто одно, и мы занимаемся вопросом об отношении этого одного к его иному. Ясно, что последнее отношение будет разновидностью первого. Необходимо, конечно, тут же сознавать и всю разницу. Там имелось в виду отношение одного сущего к *отвлеченно взятому иному*, без определенного наполнения этого иного тем или иным содержанием. Это был отвлеченный принцип самоопределения самого же одного сущего. Теперь же мы

прошли уже через третью ступень, где как раз и поставлен был вопрос о наполнении этого иного конкретным содержанием, так как именно там мы заговорили о необходимости реального воссоединения одного сущего и иного. Прошли мы и через четвертую ступень, где этот вопрос разрешался, и иное воссоединилось с одним сущим в одно неразрывное целое. Значит, теперь мы должны говорить уже не об отношении одного к отвлеченно взятому иному, но об отношении одного (в данном случае как цельной триады) к *конкретно наполненному иному*, т. е. к такому иному, где царствует вся эта триада целиком, и только она одна. Учитывая эту разницу, мы уже безбоязненно можем повторить в этой второй антитезе всю ту диалектику, которую мы построили при анализе отношения одного к отвлеченному иному. Другими словами, триада тождественна четвертому началу и различна с ним, тождественна себе самой и различна с собою, подобна себе и ей и не подобна ни себе, ни ей и т. д. Итак, *триада превращается в тетрактиду в порядке диалектической антитеки*. 3) Соответственную характеристику получает и отношение четвертого начала к *каждому* из трех первых. Первое начало — одно, единство, исток, корень, основание; четвертое начало — иное к этому. Следовательно, четвертое начало в отношении к первому есть *восприемник* основания, засеваемая семенем сверх-сущего смысла почва, рождающее лоно и соучастник оплодотворения. Второе начало есть смысл, оформление и мысль; четвертое же начало — иное к этому, носитель этого. Следовательно, четвертое начало есть *тело* смысла, материал оформления, субстрат осмысления, *воплощение* сущности и неподвижная смысловая отрасль бездны. Наконец, третье начало есть становление, или возникновение, смысла, текучесть и вечная подвижность его, беспредельное нарастание самотождественного предела и предельная устойчивость самодвижущегося и неустанно саморазличающегося смысла; четвертое же начало — иное к нему и носитель его. Следовательно, четвертое начало есть осуществленное *царство* смысла, самодовлеющее утверждение факта взаимопронизанных смысловых энергий, неустанная мощь и тяжелая массивность подвижного и переливного взаимопроникновения смысловых обстоятельств, законченный и приснотекущий организм и живое тело навеки связанных и переходящих одно в другое силовых оформлений, идущих со дна неутомимой

бездны сверх-сущего одного, первоначала и источника, цельное событие смысла.

Так, в итоге, живое и трепещущее тело тетрактиды содержится монадой, растекается диадой и оформляется, осмысляется триадой⁶².

8. ИМЯ И ЕГО ДИАЛЕКТИКА⁶³

На этом можно считать законченной диалектическую характеристику тетрактидного бытия. Нами выяснены все существенные пункты, и далее может идти речь лишь о детализации того или другого вопроса из тех, которые уже затронуты. Вместе с окончанием диалектики тетрактиды мы наконец приблизились к центральному пункту всей диалектики вообще, а именно, к диалектике *имени*. То, без чего диалектика может рассматриваться как живое существо без головы и мозга, то самое теперь предстоит нам рассмотреть, и ясно, что имя не есть ни одно, ни иное, ни становление, сколько бы мы ни утончали и ни детализировали диалектику в этих направлениях. Однако диалектическая цепь должна быть непрерывной, и, чтобы продвинуться дальше, необходимо искать для этого пункт опоры уже в продуманных нами диалектических схемах.

1. Тетрактида, или триада, завершена в себе. Что теперь нужно для *дальнейшего* продвижения триады? Откуда мы можем начать, чтобы сделать еще один диалектический шаг? Разумеется, общее правило диалектического метода, действительное во всех предыдущих конструкциях, не может быть оставлено нигде. Оно действительно и здесь. А именно, чтобы быть *как-нибудь*, быть определенно и действительно, *необходимо отличаться от иного*. Если нет отличия — все расплывается, разливается в беспредельность и теряет определенный смысл. Значит, и *триада, со всем своим категориальным аппаратом, должна отличаться от иного, чтобы быть действительно*. Однако меонизация в этом случае уже существенно отличается от предыдущего типа меонизации, а вернее, не имеет с ним ничего общего. Поэтому, прежде чем строить дальнейшую диалектическую категорию, необходимо уяснить себе все неожиданные особенности диалектики, получаемые ею после конструирования тетрактиды.

Попробуем точно охарактеризовать диалектический результат, получающийся в результате меонизации тетракт-

тиды. Чтобы получить новую диалектическую категорию, необходимо задать вопрос: если данная категория действительно отличается от иного (т. е. имеет строго определенный смысл), то что делается с иным, когда оно приобщается этой категории? Что должно постепенно становиться и возникать в качестве этой категории? Что есть то, для чего эта категория есть устойчивая цель и опорный пункт, осмысливающий его становление? Отличаться от иного — значит быть на его фоне. Быть на его фоне — значит расслаиваться и разливаться. Что делается с фактом, если мы осознаем его как диалектически движущееся вперед? Мы получим *становящийся факт, то, что еще не есть факт, но стремится им быть*, мы получим *некоторую степень факта*. Равным образом мы получим *некоторую степень тела живого существа, некоторое уменьшенное и сокращенное тело и живое существо*; мы получим *то, что в меньшей степени есть, в меньшей степени есть бытие, есть бытие лишь до некоторой степени*. Отсюда вытекает вся существенная разница *двух типов меона, внутри-тетрактидного и вне-тетрактидного*.

Вспомним наши диалектические переходы, хотя бы, например, от первого начала ко второму началу или от второго начала к третьему. Прежде всего, первое начало мыслится в диалектике немислимым ввиду неохватности и беспредельности границ. *Сколько бы мы ни меонизировали это первое начало, оно по самому своему смыслу, учили мы, не уменьшается и не увеличивается*; оно — вне категории величины и не подчиняется ей. Меон бессилен реально уменьшить первоединое и уходит лишь на построение бесконечных количеств многого, приобщающегося этому неистощимому первоначалу. Точно так же, переходя от бытия к возникновению, т. е. от второго начала к третьему, *мы нисколько не уменьшали второго начала*. Третье начало есть становящееся второе. Но ведь этим нисколько не сказано, что второе начало *рвется на куски*, делится, дробится, как можно, например, разрезать яблоко. Второе начало как было, так и есть, только тут оно рассматривается в аспекте своего становления. Но как и второе начало было взаимопронизано самим собою и не было в нем ни одной точки, которая бы не была в то же время и всем целым вторым началом, так и в третьем начале нет решительно ни одной точки, которая бы не содержала в себе или не отражала на

себе все взаимопроникновение целиком, т. е. всего второго начала целиком. Наконец, четвертое начало вообще не принесло ничего нового в смысле чисто смысловой характеристики. Оно и вовсе не может уменьшить триады, будучи простым ее фактом, ибо весь смысл его — в смысле факта триады.

Если принять все это во внимание, то надо сказать так. *Иное, меон, внутри триады есть сама же триада, это — момент в самой же триаде; это — та же сущность, какова и сама триада; это — принцип противопоставления триады внутри ее же собственного существа, принцип ее самопротивопоставления, или самопротивоположения. И совсем другое дело — меон вне-триадный. Здесь меон есть принцип реального уменьшения триадного бытия, реального рассечения и убыли триады; если триада мыслится погруженной в такой меон, то она рискует потерять все свои существенные моменты и, наконец, дойти до полного самоотчуждения и растворения в ничто, во тьме*⁶⁴.

Отсюда мы получаем ясное доказательство того, что *конструированная нами диалектика тетрактиды действительно есть завершение цельной тетрактиды* и что дальнейшее продвижение диалектики уже ничего нового не дало бы и только заставило бы говорить о частях и моментах тетрактиды, которые реально меньше ее и, след., принципиально заключены уже в цельной тетрактиде, которую мы вывели. Разумеется, такая вне-тетрактидная, или вне-триадная, диалектика весьма полезна, и мы должны будем конструировать также и ее. Однако еще до этого необходимо твердо знать, что вся полнота бытия заключена уже в первой тетрактиде и что в дальнейшем диалектически выводимы только подчиненные ей части и моменты. *Дальнейшая диалектика ничего не даст нам такого, чего уже не содержалось бы в первой тетрактиде.*

Но мы будем несправедливы, если, зная характер вне-триадной диалектики, ограничимся, в качестве цельной и полнейшей формулы бытия, выведенными уже моментами тетрактиды.

2. Вспомним диалектическую ситуацию четвертого начала тетрактиды. Оно тоже получилось в результате меонального окружения третьего начала. Однако мы представили это четвертое начало вне какого бы то ни было распыления и рассеяния. Хотя оно и не единосущно

триаде, тем не менее оно *не меньше* триады, а, наоборот, как раз и есть самый факт триады. Разумеется, можно мыслить триаду как отдавшуюся меональному распылению в абсолютном смысле и теряющую убыль в самой своей фактичности, т. е. перестающей быть в своем абсолютном смысле бытия. Но уже самая эта абсолютная меонизация требует, чтобы было то абсолютное, что именно меонизируется. Поэтому так или иначе, но мы приходим к необходимости мыслить тетрактиду с ее четвертым началом как *не подчиненную абсолютному меону*, не находящуюся в его власти. Тетрактида *окружена* иным, но, будучи цельным и в себе завершенным бытием, она отнюдь *не нуждается* для своего самоопределения в *переходе* в это иное. Ей достаточно только *отличаться* от него. Это — чрезвычайно важный факт, который так же немислимо нарушить, как и отдельные начала тетрактиды. Возьмем первое начало. Оно *не может не переходить* в иное, так как без этого оно не может ни определиться, ни тем более — самоопределиваться. Переход в иное для первоначала есть условие самого его бытия в качестве первоначала. Так же и второе начало, *не переходя в третье*, перестает быть и вторым началом, и началом вообще, ибо оно перестает мыслиться. Равным образом необходимо не только *отличие* третьего начала от четвертого, но и *переход* третьего начала в четвертое. Необходимо, чтобы было нечто такое *иное*, что восприняло бы на себя общесмысловую природу, что было бы ее носителем. Но вот, полученная нами целостная тетрактида *не нуждается решительно ни в каком переходе ни в какое иное* и только требует своего *отличия* от этого иного, его окружающего. Ведь иное не есть само по себе реальность, как мы говорили. Это есть момент в самом же бытии, а именно его та или иная, но всегда определенная оформленность. Иное получает реальность лишь по причастию к бытию, и тогда оно — момент оформленности этого бытия. Но никакого другого значения меон не имеет и не может иметь. Так вот, тетрактида нуждается в своем оформлении как цельной тетрактиды и потому нуждается в абсолютном меоне, от абсолютной тьмы которого она отличалась бы именно в качестве цельной тетрактиды. Но это несколько не значит, что она обязательно *должна переходить* в иное, т. е. что иное *должно* приобщаться к ней и, значит, превращаться из абсолютного ничто и абсолютной тьмы в

некую — ту или другую — освещенность. Для тетрактиды этого не необходимо потому, что вся дальнейшая меонизация и переход — тот или иной — в тьму был бы только повторением по частям того, что целиком уже содержится в тетрактиде как таковой. Разумеется, тетрактида *может* мыслиться перешедшей в абсолютный меон, и строжайше диалектические контуры этого перехода мы должны были бы отметить с таким же усердием, как и схемы внутри-тетрактидного самоопределения. Однако принципиально тетрактида мыслима и не перешедшей в абсолютный меон, где она не получает для себя никакого нового существенного определения, и только требуется со всей диалектической необходимостью простая отличенность цельной тетрактиды от абсолютного иного, от абсолютной тьмы. Итак, чтобы закончить принципиальную диалектику тетрактиды вообще, надо ввести тот момент, который бы отличал всю ее целиком от абсолютной тьмы, не переводя ее в эту тьму.

Это и значит, что тетрактида дает себе *имя*. Имя вещи — смысловая соотнесенность смысла вещи с меоном. Имя вещи — понимание вещью самой себя и ее — всем иным⁶⁵

3. Ясно, что диалектическая природа имени не оставляет без своего влияния и каждый из членов триады. Однако тут будет одна существенная разница с предыдущими конструкциями, вытекающая из характера второго типа меона, участвующего в определении категории имени. *Если первое начало остается как таковое неизменным* — по общей нашей характеристике сверх-сущего первоначала, то второе начало есть все основания назвать в смысле ономатической диалектики, *словом*. Слово есть, значит, чистая интеллигенция, отличающая себя от чистого меона, или тьмы, и тем самым себя именующая. Слово есть форма самосознания предмета, обретающего себя в абсолютном смысловом оформлении (ибо меон и есть оформление предмета). Третье начало, будучи вне-временным становлением интеллигенции, есть вне-временное становление слова, есть слово, рассмотренное с точки зрения непрерывности очерчивания смысла, непрерывного очерка и обзора себя по абсолютно-меональной линии, или границе, лежащей между становящимся предметом и абсолютным иным. Это и есть то, что я называю *энергией сущности* предмета, энергией вещи. *Энергия*

сущности, стало быть, *есть становление, которое стремится утвердить вторая природа, слово, в смысловом своем процессе самоотличения от иного, тьмы*. Энергия сущности есть становление интеллигенции, или чистого ума, стремящегося утвердить себя на фоне иного, в ином, во тьме. И наконец, существенное отличие именованного заключается в том, что *имя не имеет своего отдельного четвертого начала, отличного от того начала, которое было формулировано уже выше*.

В самом деле, тетрактида *не переходит в иное*, а только отличается от него. Отличие от иного, сбывающееся вне перехода в иное, есть именование. Значит, именование не ведет к образованию нового факта, нового тела или нового существа. ***Имя остается в самой же тетрактиде, не образуя тела вне тетрактиды***. Следовательно, тело имени есть то же самое тело, которое несет на себе всю стихию триадного бытия. Только в данном случае это будет уже тело, носящее на себе всю *наименованную* стихию триадного бытия. Четвертое начало в ономотомии *так же не приносит* никакого нового факта в тетрактиду, *как и первые три ономатические начала*, в то время как наличность абсолютного *меона* вполне могла бы обслуживать возникновение *нового факта* в сравнении с тетрактидой, т. е. реальный переход тетрактиды в иное.

4. Отношение имени к сущности (или триаде) — величайшая диалектическая проблема. Сбиться с пути здесь легче, чем где бы то ни было в предыдущих наших исканиях. Натуралистическое извращение мысли как раз тут празднует свою победу и свое торжество, ибо, рассуждают, важен самый предмет, а какое название предмета — не важно. Этим уничтожается самый центр диалектики, и с корнем уничтожается самая возможность достигнуть живого организма диалектики. Поэтому на диалектическое взаимоотношение имени и сущности необходимо обратить самое серьезное внимание.

Я утверждаю, что *имя вещи, или сущности, есть сама вещь, сущность, хотя и отлично от нее; что имя предмета неотделимо от самого предмета, хотя и отлично от него; что имя сущности есть смысловая энергия сущности*⁶⁶. Но прежде, чем дать положительную диалектику взаимоотношения имени и сущности, рассмотрим ложные воззрения⁶⁷, назойливо предлагающие свои услуги в этой проблеме.

5. Допустим, что имя *только* тождественно предмету, но неотлично от него в то же самое время. Здесь мыслимы две возможности. 1) Если имя тождественно предмету, значит, оно от него не отличается; другими словами, предмет есть предмет, и никакого имени он не имеет, ибо в противном случае оно чем-нибудь отличалось бы от самого предмета. 2) Если имя тождественно предмету, то и предмет тождествен имени, предмет ничем не отличается от имени; другими словами, имя есть имя, и никакого предмета оно не имеет, ибо в противном случае предмет чем-нибудь отличался бы от имени.

Рассмотрим первую возможность. Предмет есть предмет, и никакого имени в нем нет, никакого имени он в себе не содержит; другими словами, он никак не называется. Но имя есть форма отличенности от иного. Значит, предмет, не имеющий имени и никак не называющийся, не отличается ни от чего иного, его окружающего. Однако что это значит? Это значит, что предмет не имеет никакого определенного очертания и границы, т. е. не имеет никакой фигуры и формы. Не имеет он, стало быть, никакой формы и внутри себя; отпадает вся диалектика. Предмет превращается в абсолютный нуль, о котором ничего ни сказать, ни помыслить нельзя. Таким образом, отождествление имени и предмета, основанное на растворении имени в предмете и отвергающее одновременное отличие имени от предмета, ведет к антидиалектическому агностицизму: ни о чем ничего нельзя ни сказать, ни помыслить.

Возьмем вторую возможность. Имя есть только имя, и никакого предмета, отличного от имени, не существует; они — только тождественны. Если имя предмета есть, а предмета нет, то имя само должно из себя конструировать предмет, чтобы быть именем предмета. Но как оно могло бы это сделать? Имя есть отличенность от иного. Значит, чтобы в имени образовался предмет, надо, чтобы этот предмет отличался от иного, чтобы в самом имени была раздельность. Если есть раздельность, тогда есть в нем вся система категорий. Однако это противоречит первоначальному условию, чтобы предмет не отличался от имени. Или имя не будет именем предмета, но тогда оно не будет именем вообще (ибо нет того, что можно было бы именовать); или имя действительно есть имя предмета, и тогда, при абсолютном тождестве имени и именуемого, приходится предмет конструировать из самого имени, но

это и значит, что предмет не только тождествен с именем, но и отличен от него.

Допустим другую абстрактно-метафизическую и антидиалектически-формально-логическую возможность, а именно, что имя *только* отличается от сущности, но что одновременно оно не тождественно с ней. В этом случае имя сущности будет само по себе и сущность — тоже сама по себе. Имя не имеет никакого отношения к сущности. Тогда возникает вопрос: как же осмысливается сама сущность? Имя есть отличенность от иного и, следовательно, выраженность сущности. Но сущность не содержит в себе имени. Значит, эта сущность не есть выраженная сущность, ни от чего не отличается, расплывается и теряет очертание, превращается в непознаваемый нуль. Следовательно, отделивши имя сущности от самой сущности, мы опять убиваем диалектический разум и получаем агностическую концепцию: ни о чем ничего сказать нельзя, и имя — субъективная человеческая выдумка, не имеющая никакого отношения к сущности ⁶⁸.

Агностицизм и дуализм «вещи в себе» и «явления» — основа всех утверждений об абсолютном тождестве и об абсолютном различии имени и сущности ⁶⁹.

Диалектика рассуждает иначе. Она проповедует не тождество и не различие, а *различие в тождестве*. *Имя так тождественно с сущностью, что в то же время и отлично от нее, и имя так отлично от сущности, что в то же время и тождественно с ней. Оно так неотделимо от сущности, что отлично от сущности, и так отлично, что неотделимо.* При этом диалектика имени вся целиком проходит в недрах самой сущности и в ее внутренних конструкциях и совершенно не нуждается для своего существования в переходе сущности в иное. Чтобы дать систематически обзор диалектических взаимоотношений имени и сущности, необходимо усвоить ту мысль, что имя не привносит в сущности никакого нового содержания и что оно — только форма самоотнесенности с меоном. Для полной ясности можно сказать так. Каждая последующая диалектическая категория рассматривает предыдущую как однородную и неразличимую, и все значение ее сводится к тому, чтобы внести дифференциацию в предыдущую категорию. Имя заново осознает всю тетрактидную сущность. Значит, всю сущность можно рассматривать как нечто неразличимое и сплошное, а об имени задавать

вопрос: какую дифференциацию оно вносит в эту неразличимость? Но имя, сказали мы, по содержанию совершенно равно сущности; оно только оформляет ее, отличая от окружающей тьмы. Следовательно, имя, будучи приложено к неразличимой сущности, вносит в нее всю ту раздельность бытия, которую мы построили выше, с одним прибавлением — с новым ее охватом и очерком, как отличающейся от тьмы, с *пониманием* ее. Другими словами, имя заново охватывает всю сущность и заново ее очерчивает. Оно — единственное условие полного самоотнесения сущности, подобно тому, как предыдущие диалектические слои были условиями тоже необходимого, но еще не окончательного сущностного самоотнесения. Теперь мы зачеркиваем все предыдущие диалектические конструкции сущности, считаем ее нерасчлененной подобно сверхсущему первоначальному, и все предыдущие конструкции, с прибавлением указанного нового, т. е. с самоотнесением в отношении абсолютного мёона, сгущаем в одну смысловую форму — в *имя*⁷⁰. При этих условиях *диалектическое отношение имени и сущности будет лишь повторением взаимоотношения каждой пары начал тетрактиды, напр. первого и второго начал*. Как там от сверх-сущего мы переходили к оформленно-сущему, или смыслу, так теперь переходим от сверх-познаваемой сущности к расчлененному и оформленному имени сущности, от смысла к понимаемому смыслу, от категории к выражению, от «эйдоса» к «идее», или «символу». Теперь легко конструировать положительную диалектику, модифицируя соответственным образом уже проведенную диалектику. Если мы не повторяем ее в применении к выводу третьего начала из второго и четвертого из третьего, то в применении к переходу всей триады к имени полная формулировка диалектических взаимоотношений является существенно необходимой.

6. 1) а) Если сущность имеет имя, то это значит, что словом «имя» обозначается иное, чем словом «сущность», иначе было бы все равно говорить: «Сущность есть сущность» и «Сущность имеет имя, именуема». б) Но если это так, то наименованная сущность есть нечто *целое, частями* которого являются сущность и ее имя. с) А так как каждая часть этого целого продолжает сохранять природу целого, каждая часть сущности — и сущность, и имя и каждая часть имени — имя и сущность, то *наименованная сущ-*

ность есть беспредельное множество имен, или именованных. Итак, сущность, поскольку она — сущность, есть целое и имеет части, есть одно нечто, определенным образом именуемое, и содержит множество именованных (и притом беспредельное множество). d) Далее, возьмем сущность как сущность, без того имени, которому она причастна; она не сможет тогда получить множества именованных и останется неизмененной, примененной сущностью. Возьмем отдельно также и имя как имя, без той сущности, которая причастна имени: оно не сможет тогда стать отличным от чего-нибудь и останется само в себе. Следовательно, различие имен не тождественно ни с сущностью, ни с именем. e) Значит, сущность, имя и различие имен — три разные природы, как сущность и имя — две разные природы. А так как из сложения и умножения двух или трех можно получить какое угодно число, то, следовательно, если сущность именуется, необходимо быть и числу именованным. f) Далее, число предполагает многое, и именуемые моменты сущности по множеству беспредельны. Но число присуще и каждой части сущности, как бы она мала или велика ни была, ибо каждая часть есть часть и, значит, есть нечто сущее, сущность. Следовательно, сущность, раздробляясь по всему своему имени, везде остается самой собой. g) Сущность повсюду есть сущность. Значит, она вместе и целое. Но присоединяться ко всем именованным можно, не иначе как расчленившись. Сущность в своем делении, по числу именуемых частей, не больше одной сущности, но равна сущности, так как ни имя не расстается с сущностью, ни сущность с именем, но эти начала всегда и во всем уравниваются. Следовательно, сущность, как целое, есть некое определенное имя, и все именуемые части ее объемлются целым именем, т. е. именем, объемлющим сущность, и будет границей, пределом, и, с другой стороны, сущность раздробляется именем и есть множество имен, а по множеству — беспредельна и не имеет границ для количества имен. Сводя все вышесказанное воедино, следует сказать, что сущность, как имя, прежде всего требует именуемого различия, раздельности, а это значит, что она есть примененная, неизмененная сущность и в то же время содержит в себе множество имен; она есть цельное имя и множество частичных имен, определенное имя и беспредельное множество имен.

2) Итак, сущность — именуема. Это значит, что она в своем именовании имеет крайние точки, другими словами, начало, середину и конец. Целое имя невозможно без этих трех. Иначе, сущность имеет определенную *фигурность имени, смысловую изваянность имен* в зависимости от тех сторон сущности, которые охватываются именем.

3) Но если так, то именуемая сущность находится в определенном *именуемом месте*, а именно *в самой себе и в имени*. В самом деле, а) каждая из ее ^{27*} именуемых частей находится в целом именуемом и ни одна вне целого, так, что все части объединяются целым, и именуемая сущность составляется из всех ее именуемых частей, не из большего их числа и не из меньшего. Отсюда вытекает, что именуемая сущность обнимается именуемой сущностью и, следовательно, находится в самой себе. б) Но с другой стороны, целое именуемой сущности не находится и в частях, ни во всех, ни в некоторых. Если бы целое находилось во всех частях, то оно также находилось бы и в каждой отдельной именуемой части, так как, не находясь ни в одной, оно, вероятно, не могло бы уже находиться и во всех. И если эта одна часть есть одна из всех, целого же в ней нет, то как будет оно заключаться во всех? Равным образом именуемое целое не может заключаться и в некоторых частях, ибо если бы именуемое целое находилось в некоторых из именуемых частей, то большее заключалось бы в меньшем, что невозможно. Но если именуемое целое не находится ни во многих именуемых частях, ни в одной, ни во всех, то ему необходимо или совсем не быть, или быть в имени, ибо, кроме имени, больше уже ничего нет (если не считать перехода в иное, что уже есть расслоение и сущности, и имени). Совсем не быть оно не может, ибо тогда оно было бы ничто. Следовательно, оно находится в имени. Итак, *сущность, поскольку она есть именуемое целое, находится в своем имени, а поскольку существует во всех именуемых частях, она — в себе, и, таким образом, сущность необходимо и сама в себе, и в имени своем*.

4) а) Сущность находится в самой себе. Следовательно, она *покоится, стоит*, пребывает в покое, потому что, будучи в одном и не исходя из него, она будет в том же, в себе. б) Но сущность находится также и в своем имени. Это значит, что она никогда не находится в том же или всегда находится в различном, в состоянии энергии,

т. е. никогда не стоит. Следовательно, именуемая сущность находится в *движении своей именованности*.

5) Далее, именуемая сущность *тождественна себе и отлична от себя, тождественна со своим именем и отлична от него*. Доказывается это на том основании, что всякая вещь или то же, что данная вещь, или отлична от нее; а если она и не тождественна и не отлична, то или составляет часть ее, или сама является по отношению к ней целым. а) Именуемая сущность, конечно, не есть часть самой себя. Именуемая сущность, конечно, не есть также и целое в отношении себя. Именуемая сущность, наконец, также и не отлична от именуемой сущности. Значит, остается, что она тождественна себе. б) Но именуемая сущность, как доказано выше, находится в ином месте от себя; значит, именуемая сущность отличается от себя самой, пребывающей в самой себе. с) Далее, именуемая сущность отлична от имени. Это возможно только тогда, когда именуемая сущность отлична от отличного с ним. Значит, имя отлично от именуемой сущности, как и именуемая сущность от него. d) Но именуемая сущность также тождественна с именем. В самом деле, то, что тождественно, и то, что отлично, противны друг другу. Тождественное не может присутствовать в отличном и отличность — в тождественном. Следовательно, если отличное никогда не бывает в тождественном, то нет вообще ничего в сущности, в чем отличное когда-нибудь пребывало бы. Ибо если бы оно было когда-нибудь в чем-нибудь, то тем временем отличное было бы в тождественном. Но именуемая сущность есть нечто тождественное себе. Значит, в силу одного этого она не может заключать в себе отличное, и именуемая сущность отличается от не-сущности, имени, не тем, что ему присуще различие. Не приобщаясь отличия, они только через самих-то себя не будут различны. Если, следовательно, именуемая сущность и имя не отличны ни через себя, ни через отличное, то совершенно уничтожается всякое различие между ними, и потому можно сказать, что именуемая сущность тождественна со своим именем. Все это можно выразить еще и так. Именуемая сущность отлична от своего имени. Чем? То, что она — именуемая сущность, еще ничего не говорит об ее отличии от имени. То, что имя есть имя, еще ничего не говорит об отличии его от именуемой сущности; рассматриваемое в своем качестве именитства, оно не требует

никакой соотнесенности, как можно, например, рассматривать черный цвет, совершенно не мысля белого цвета, хотя оба цвета и предполагают друг друга. Значит, через самих себя именуемая сущность и имя не могут быть различны. Возьмем теперь само различие. Могут ли именуемая сущность и имя отличаться друг от друга через самое отличие? Конечно, нет. Надо, чтобы именуемая сущность *приобщи́лась* отличия; тогда она *будет отличаться* от имени. Но возьмите именуемую сущность самое по себе. Взятая сама по себе, она есть нечто самой себе тождественное, самотождественное, и, следовательно, не может быть отличной от себя или от имени. Значит, отличие само по себе как отличие не может отличить именуемую сущность от имени. Но если она не отлична от своего имени ни в силу присущей ему собственной значимости, ни в силу отличия, взятого в его абсолютном качестве отличия, то, значит, есть какой-то пункт абсолютного тождества между именуемой сущностью и ее именем. Именуемая сущность как таковая, т. е. как сущность, не создает различия, раздельности; имя как таковое тоже не создает раздельности; отличие как таковое тоже не создает раздельности. Создает раздельность только такая именуемая сущность, которая действительно приобщи́лась имени и через то выявила отличие. Реальная раздельность — в совокупности этих трех моментов. Если же эту совокупность разрушить, то именуемая сущность уже ничем не будет отличаться от своего имени, и перед нами встанет та самая сущность, которая выше бытия и знания и самой сущности; это и есть подлинный пункт тождества именуемой сущности и ее имени. Неименуемая и преименуемая сущность отождествляет именуемую сущность и имя. Наконец, можно было бы рассуждать еще и так. Имя непричастно именуемой сущности, ибо иначе оно было бы уже не именем, а некоторым образом уже именуемая сущность. Имя непричастно и числу — по той же причине. Следовательно, имя не есть ни часть именуемой сущности (иначе оно было бы уже тем самым причастно именуемой сущности), ни то целое, частью чего явилась бы именуемая сущность (по той же причине). Точно так же и именуемая сущность не есть ни целое, ни часть своего имени. Но мы уже указали, что именуемая сущность и ее имя не различны. Значит, именуемая сущность и имя тождественны, так как вещи, согласно нашему

основанию, если они ни части, ни целое друг другу, ни взаимно различны, будут взаимно тождественны. Итак, именуемая сущность отлична и от своего имени, и от себя самой; равным образом она и тождественна со своим именем, и тождественна с самой собой.

б) Далее, именуемая сущность *подобна и не подобна себе самой и своему* имени. а) Именуемая сущность отлична от своего имени, и имя отлично от именуемой сущности, и притом именуемая сущность, конечно, настолько же отлична от своего имени, насколько и имя отлично от именуемой сущности. С другой стороны, самое это отличие одинаково свойственно и именуемой сущности, и имени; именуемая сущность и ее имя одинаково испытывают силу отличия. Значит, именно потому, что они различны, они испытывают тождественное. А то, что испытывает тождественное,— подобно. Следовательно, именуемая сущность и имя подобны одно другому. Подобие именуемой сущности своему имени выводится из разности, *одинаково* им свойственной обоим. б) Именуемая сущность отлична от своего имени и, значит, подобна ему. Но мы знаем также, что именуемая сущность и тождественна своему имени. В этом случае необходимо признать им противное отношение, поскольку тождество противно отличию, т. е. необходимо признать отношение неподобия. Именуемая сущность, выходит, не подобна своему имени. Это можно выразить еще и так. Именуемая сущность тождественна своему имени; имя тождественно именуемой сущности. Но мы знаем, что тут не просто отношение тождества, именуемая сущность и имя также и отличны. И чем более мы фиксируем тождество, тем яснее бросается в глаза различие, остающееся за вычетом тождественного. Значит, тождественность, свойственная именуемой сущности и имени в разных смыслах, приводит в именуемой сущности и в имени к разным результатам. Это и значит, что именуемая сущность и ее имя не подобны. Неподобие именуемой сущности своему имени выводится из тождества, *различно* свойственного им обоим. с) То же самое взаимное подобие и неподобие именуемой сущности и имени можно доказать и другим способом. Именуемая сущность есть именуемая сущность. Следовательно, она не что-нибудь иное, не имя. Но имя тоже есть имя. Следовательно, оно тоже не что-нибудь другое. Поэтому именуемая сущность и имя подобны друг другу — в этом

пункте самосоответственности. Но именуемая сущность отлична от имени. Следовательно, им принадлежат разные свойства. А значит, они не подобны друг другу.

7) Далее, именуемая сущность *касается* себя как именуемой и своего имени и не *касается* ни себя, ни своего имени. а) Именуемая сущность существует в себе, как в целом наименованном. Но именуемая сущность, как мы видели, существует и в своем имени. Значит, поскольку именуемая сущность находится в своем имени, постольку касается его, а поскольку находится в себе, постольку встречает препятствие касаться своего имени и, будучи в себе, касается самого себя. Значит, именуемая сущность касается и себя, и своего имени. б) Имеющее коснуться чего-нибудь должно лечь рядом близ того, чего имеет коснуться, занимая место, смежное с тем, в котором само находится. Но именуемая сущность — одна, а не двух и потому не может занять *смежное* место с собою, т. е. не может коснуться себя самой. Но она не может коснуться и имени. В самом деле, имеющее коснуться, представляя нечто особое, должно так следовать за тем, чего имеет коснуться, чтобы между ними ничего не было третьего. Если вещей — две, то — одно прикосновение, и если одно прикосновение — две вещи. Если же к двум присоединить третье, вещей будет три, а прикосновений — два. И таким образом, с присоединением одного члена всегда прибавляется и одно прикосновение, и выходит, что прикосновений всегда на единицу меньше числа касающихся вещей. Но вот мы говорим об именуемой сущности и задаем вопрос: может ли она касаться своего имени? Имя и не есть именуемая сущность, и не причастно именуемой сущности, и поскольку в нем нет именуемой сущности, нет в нем и числа, нет двойцы. Следовательно, нет и касания. Именуемая сущность не касается имени, и имя не касается именуемой сущности.

8) Далее, именуемая сущность *равна и не равна себе как именуемой и своему имени*. а) Равна и не равна, т. е. больше или меньше, именуемая сущность — не потому, что она — именуемая сущность, и имя ее — не потому, что оно — имя, но равенство и неравенство привходит извне к именуемой сущности и к ее имени. Положим, что именуемой сущности свойственна великость или малость в отношении к своему имени. Где то или другое содержится в именуемой сущности? Или в ее целом, или в ее части.

Если в целом, то малость (напр.) либо распространится по нему и окажется равной именуемой сущности, либо окружит, обоймет его и тогда окажется больше его. Но малость именуемой сущности не может ни равняться именуемой сущности, ни быть больше ее. Стало быть, остается, что малость содержится в части именуемой сущности. Однако это невозможно по той же самой причине: малость части окажется или равной самой части, или больше ее. Значит, малость не содержится ни в чем из именуемой сущности; нет ничего малого, кроме самой малости. Но из этого необходимо сделать вывод, что нет ни в чем также и великости. Раз нет ни в чем малости, то не может быть нигде такого, что было бы и больше малости, т. е. не может быть и великости, ибо великость не иного чего больше, как малости, и малость не иного чего меньше, как великости. И именуемая сущность, не имея ни именуемой великости, ни именуемой малости, не будет ни больше, ни меньше ни их самих, ни своего имени. И имя, не имея в себе ни великости, ни малости, не будет ни больше, ни меньше ни их самих, ни именуемой сущности. А то, что не больше и не меньше другого, то равно ему, и, значит, именуемая сущность равна своему имени, и обратно. Таковым же будет именуемая сущность и в отношении себя самой, как наименованной, ибо она не может ни превышать себя, ни превышатья собою и, следовательно, может быть только равна себе. Общий результат: именуемая сущность равна себе и своему имени. б) Однако же именуемая сущность находится в себе, как и одновременно она же находится около себя, извне. Как объемлющее, она больше себя, а как объемлемое — меньше себя. Значит, именуемая сущность и больше, и меньше себя как именуемой. Но именуемая сущность также и больше своего имени, и меньше своего имени. Вне именуемой сущности и ее имени нет ничего. Но то, что находится в чем-нибудь, необходимо содержится в том, что больше его. Теперь, раз вне именуемой сущности и ее имени нет ничего и оба они должны содержаться в чем-то, то ясно, что именуемая сущность находится в имени, а имя — в именуемой сущности. А раз именуемая сущность — в своем имени, значит, последнее больше первой, и раз имя — в именуемой сущности, значит, именуемая сущность больше своего имени. Итак, именуемая сущность и равна и себе самой, и своему имени и больше, и меньше и самой себя, и своего имени.

с) Из этого необходимо вытекает и новый вывод. Если именуемая сущность и больше, и меньше, и равна самой себе и своему имени, то, конечно,— на известное число равных, бóльших или меньших мер, а если мер, то — и частей, т. е. она будет больше и меньше самой себя и имени, а также и равным себе и имени некоторым *числом*. Из понятия равенства и неравенства необходимо вытекает понятие числа.

9) Далее, именуемая сущность и *по времени* моложе и старше как себя самой, так и своего имени; равным образом она не моложе и не старше ни себя, ни имени.

а) Если именуемая сущность есть, то, значит, она причастна времени настоящему, как «было» есть общение с временем прошедшим, а «будет» есть общение с будущим. Следовательно, если именуемая сущность причастна *бытию* имени, то она причастна и времени, и времени текущего. Но если она идет вперед с временем, то она — старше себя. Однако старшее бывает старшим лишь в отношении к младшему. Поэтому, так как именуемая сущность бывает старше себя, то она становится старшим в той мере, в какой бывает младшим. К этому можно присоединить еще один аргумент. Именуемая сущность, идя от «некогда» к «потом», переходит через «теперь». *Становясь* старше, она в моменте «теперь» не становится, а уже *есть* старше. Стало быть, тут она задерживается в своем временном бытии, и, когда имеется «теперь», она *есть* старше, т. е. старше себя, или, как сказано, моложе себя. Однако же «теперь» всегда присуще именуемой сущности в течение всего ее именуемого бытия, потому что именуемая сущность всегда есть теперь, когда бы она ни была. Стало быть, именуемая сущность всегда есть и бывает как старше себя, т. е. своего именованья, так и моложе себя, т. е. своего именованья.

б) Но старше и моложе своего именованья именуемая сущность есть и бывает равное время с собою. А если равное время она есть и бывает, то она имеет тот же возраст. Имея же тот же возраст, она ни старше, ни моложе себя, т. е. своего именованья.

с) Имя есть иное, чем именуемая сущность. Это значит, что имя ^{28*} больше, чем именуемая сущность. Имя можно считать одной именуемой сущностью. Но имена уже не есть только *одна* именуемая сущность. Именам, как отличным от именуемой сущности, свойственно, стало быть, количество, и, будучи количеством, они причастны

большого числа, нежели именуемая сущность. Но большее позже меньшего, а самое меньшее и первое — именуемая сущность, как одна. Стало быть, именуемая сущность старше всех своих имен, а эти имена моложе именуемой сущности. Далее, именуемая сущность, как мы видели, имеет именуемые части, т. е. начало, середину и конец. Но начало, по самому смыслу своему, является прежде всего прочего и, в частности, прежде конца — как в самой именуемой сущности, так и в имени. Все же прочее есть именуемые части целого и именуемой сущности. Но сама именуемая сущность является именуемой единой сущностью и именуемым целым только вместе с концом. Стало быть, именуемая сущность, являясь вместе с концом в заключение всего, моложе отдельных имен, а имена старше именуемой сущности. Именуемая сущность является тут как цельность, создающаяся постепенно из отдельных имен. d) Но можно доказать, что именуемая сущность и не старше, и не моложе своих имен. В самом деле, начало или иная какая-нибудь именуемая часть именуемой сущности или имени есть часть, а не части, т. е. она есть тоже некая единая именуемая сущность, и т. д. Значит, именуемая сущность, как нечто единое, не отступает ни от одной из именуемых частей, какая бы еще ни явилась, пока, дошедши до последней, не сделается целой именуемой сущностью, не отдельной в своем происхождении ни от средней, ни от последней, ни от первой, ни от какой иной. Стало быть, именуемая сущность того же возраста со всеми прочими именами, так что, если сама именуемая сущность идет не вопреки своей природе, то она должна произойти и не прежде, и не после имени, а вместе с ним. По той же причине именуемая сущность будет и не старше своих имен, и не моложе, как имя — в отношении к именуемой сущности. e) До сих пор мы говорили о *бытии* имени. Но мы можем точно так же говорить и относительно *становления*, бывания имени. Оказывается, что именуемая сущность *становится* старше и моложе своего имени, а имя старше и моложе именуемой сущности и что именуемая сущность *не бывает* ни старше, ни моложе имени. 1. Если что-нибудь старше другого, то старшее в течение изменения никогда не может стать еще более старшим, чем было прежде. Ибо, когда к неравным частям прибавляются равные, по времени или по чему иному, разность всегда бывает равная — та же, которую они различались

прежде. Стало быть, если разность возрастом всегда равна, то именуемое никогда не будет ни старше, ни моложе именуемого, но старшее есть и явилось старше, а младшее — моложе, *не становясь* таким. Значит, именуемая сущность как именуемая никогда не бывает ни старше, ни моложе отдельных и всех вместе взятых имен. 2. Мы видели, что именуемая сущность есть и старше, и моложе своего имени. Если именуемая сущность старше имени, она провела больше времени, чем имя. Теперь, если к большему и меньшему времени мы прибавили время равное, то большее от меньшего уже будет отличаться меньше, чем раньше. С прибавлением дальнейших величин расстояние между именуемой сущностью и ее именем будет, следовательно, уменьшаться, и то, что меньше отличается возрастом от чего-нибудь, чем прежде, то будет моложе прежнего сравнительно с тем, в отношении к чему сперва было старше. А это значит, что то другое в отношении к именуемой сущности будет старше, чем прежде. Следовательно, младшее по происхождению бывает старше по отношению к тому, что произошло прежде и есть старше. Однако так всегда только *бывает*, становится, но не *есть*. С другой стороны, старшее бывает моложе младшего — по тем же основаниям; старшее все меньше и меньше разнится от младшего, т. е. в отношении к нему становится все моложе и моложе. Общий вывод: если ничто не бывает ни старше, ни моложе одно другого, поскольку то и другое всегда различаются на равное число, то именуемая сущность может не бывать ни старше, ни моложе своего имени, а имя — ни старше, ни моложе именуемой сущности; но поскольку раньше происходящее отличается от позднейшего и позднейшее от раннейшего всегда иною долею, постольку также необходимо именуемой сущности и имени бывать взаимно старше и моложе. А если привлечь сюда и предыдущий вывод, то можно сказать, что именуемая сущность как есть и становится старше и моложе и себя самой, и своего имени, так и не есть и не становится ни старше, ни моложе ни себя, ни имени. 1) Значит, именуемая сущность причастна времени и свойства становится и старше, и моложе. Отсюда, ей необходимо быть причастной и категориям — «некогда», «потом» и «теперь». Другими словами, *именуемая сущность и была, и есть, и будет, и бывала, и бывает, и будет бывать*.

10) Наконец, из всей этой диалектики необходимо

сделать также и тот вывод, что было, есть и будет нечто такое, что *относится к именуемой сущности* и принадлежит ей. Для нее может быть и знание, и мнение, и чувство. Есть для нее и имя, и слово — она и именуется, и высказывается. И все, что есть в этом роде возможного по отношению к имени, возможно и по отношению к именуемой сущности.

Подводя итог произведенным диалектическим изысканиям имени, можно выставить следующие четыре положения, вытекающие как необходимое требование разума, если он хочет быть самим собой и осмысливать себя до конца.

I. *Неименуемая*, ускользающая от всякого постижения и закрепления в слове, *сверх-сущая* и *преименитая* сущность есть в то же время и разумно оформляемая в своей наименованности, *именуемая*, *понимаемая* сущность.

II. а) Неименуемая и именуемая сущность тождественна себе самой, как именуемой, и различна с самой собой, как неименуемой.

б) Неименуемая и именуемая сущность тождественна со своим именем, как цельным ликом своей наименованности, и различна со своим именем, как неименуемая.

III. Неименуемая и именуемая сущность покоится сама в себе, как в лоне неименуемости, и движется, именованно осмысливается, как находящаяся в стихии своего имени.

IV. Значит, имя как *выражение* сущности, как *понятая* сущность, как сущность в *сознании*, как смысловое изваяние и лик сущности неотделимо от своей сущности и составляет один факт с нею; но оно отлично от сущности и есть не сущность, но выражение, образ, понимаемый лик ее, заново строяемая, но уже в сфере понимания и сознания сущность. В одно и то же время имя отлично от сущности и неотделимо от нее ⁷¹

7 Легко соблазниться терминологией, которую мы употребляли в этой главе. Мы говорили о «времени», «становлении», «старении», «молодении» и т. д. Легко понять эти термины в их ненаучном, общеобывательском и метафизико-натуралистическом употреблении. Надо всячески избегать такого натурализма и не вводить сюда ни малейшей хронологии, заимствованной из наблюдений за солнцем и часами. Чтобы закрепить нашу чисто диалектическую позицию в отношении к имени, продумаем следующий небольшой ряд мыслей ⁷².

1) Мы нашли, что именуемая сущность, с одной стороны, именуема, с другой стороны, неименуема, преименита. Поскольку она именуема, она причастна имени, и, поскольку она преименита, не приобщается имени. Другими словами, в иное время именуемая сущность приобщается имени, в иное — не приобщается. Есть такое время, когда она воспринимает имя и когда оставляет его. Но воспринимать имя — значит становиться именованным, оставлять же имя — значит погибать в смысле именованности. Таким образом, именуемая сущность, принимая и оставляя имя, возникает (становится) как именуемая и погибает в качестве именуемой. 2) Далее, именуемая сущность есть в смысле имени одно и многое. Когда она становится абсолютно одной, она разрушается в смысле множества именованных, и, когда она становится множеством наименований, разрушается в качестве абсолютно одной сущности. Бывая же в смысле имени единой и многой, она или разделяется, или соединяется; бывая в смысле имени подобным и неподобным, она уподобляется и лишается подобия; бывая больше, меньше или равной, она увеличивается, уменьшается и равняется. 3) Теперь, разделяясь на множество именованных и соединяясь в одну преименитую сущность, уподобляясь и лишаясь подобия и т. д., именуемая сущность должна содержать в себе момент, который является общим и для разделения в отношении именованных, и для соединения, и для уподобления, и для лишения подобия и т. д. В самом деле, двигаться прежде стоявшему или потом стоять прежде двигавшемуся возможно только в результате некоторой перемены, и нет такого времени, когда что-либо могло бы вместе и не двигаться, и не стоять. Однако раз перемена произошла, то это была именно перемена. Значит, эта перемена произошла тогда, когда именуемая сущность и не стояла, и не двигалась, и не находилась во времени. Это и есть — *мгновенность, миг*. Мгновенность означает нечто такое, что из нее происходит перемена на обе стороны, ибо из стояния стоящего не получается перемены и из движения движущегося тоже не получается перемены; мгновенность же лежит между движением и стоянием, не находясь ни в каком времени, и только в ней и из нее же движущееся переходит к стоянию и стоящее к движению. 4) Все это мы должны точнейшим образом применить к именуемой сущности. Именуемая сущность стоит в смысле имени, т. е.

меняется из становящегося по своим наименованиям в покойное, и именуемая сущность движется, т. е. меняется из сверх-сущего покоя в становящееся именуемым. Она должна подвергаться перемене в том и в другом отношении, ибо только так осуществляются оба состояния. Из сверх-именуемой она превращается в именуемую и из именуемой — в сверх-именуемую. Подвергаясь же этой абсолютной перемене, именуемая сущность подвергается ей мгновенно, и, когда подвергается, уже не бывает ни в каком времени, и не движется тогда, и не стоит. Переходя от имени к сверх-именитому бытию и от сверх-именитого бытия к имени, именуемая сущность находится уже вне только имени или только пренменитства. Она уже в этот общий момент и не именуется, и не возникает, и не уничтожается в качестве именуемой. Так же точно, переходя от единого к множому и от множого к единому, именуемая сущность уже вне разделения и вне соединения; переходя от подобного к неподобному и от неподобного к подобному, она уже ни подобна, ни неподобна и не уподобляется, и не делается неподобным; то же по величине и равенству и т. д. Все те антиномические отношения между сущностью и ее именем, которые были нами диалектически выведены раньше, существуют только благодаря тому, что их тезисы и антитезисы абсолютно слиты в одном *миге*, абсолютно *тождественны*, они — одно. Не только нет между ними временной разницы, но и чисто логически они суть одно. Правда, они *в тот же самый миг* и так же абсолютно различны. Но как раз в этом и есть существо диалектики имени, как и диалектики вообще⁷³

8. Диалектика сущности имени только и может осознать и, осознавши, объединить всю антиномическую систему взаимоотношения сущности <и> имени. В истории философии была масса прекрасных формулировок существа имени, но точнейшая *диалектика* сущности и имени проводилась редко и главным образом только частично. Нашей задачей являлось краткое, но систематическое вскрытие диалектического взаимоотношения сущности и имени, и поэтому мы смело можем отбросить все то, относящееся к этому вопросу, что не входит в нашу диалектику и не подчиняется ей. Так, должны быть отброшены всякие сенсуалистические и номиналистические учения об имени, как злостно метафизические, и не может быть никакой речи ни об имени как только знаке, ни об имени как о сущности,

уже перешедшей в меон. Хотя об этом следует говорить в параграфах, относящихся к реально произносимым у человека пространственно-временным словам, но уже и теперь ясно, что все такие учения, как антидиалектические, должны быть отброшены без особо внимательного их рассмотрения. Имя — знак. Чего — знак? Ведь триады же. Для кого? Для триады же. Какой именно знак? Триадный же. Но тогда зачем говорить о знаке, а не ограничиться характеристикой имени просто как *выраженной* сущности? Имя есть средство. Чего или кого средство, для чего средство и какое именно средство? Ведь ничего же нет, кроме триады; есть только моменты ее и степени, кроме ее самой. Но тогда средство уже не есть средство. Имя сущности не средство познания сущности, но *орган самосознания самой сущности*. Не может быть также утверждаемо никакое фактическое отделение знака от обозначаемого, т. е. отделение по факту. Если знак есть именно знак обозначаемого, то в чем-то они сходны: знак в чем-то похож на обозначиваемое, обозначиваемое в чем-то похоже на знак. Но сходства нет без тождества. Значит, есть что-то общее, где знаки и обозначиваемое — абсолютное тождество. Но просто тождеством они не могут быть, ибо тогда было бы нечто одно, а не два. Значит, знак и обозначиваемое, кроме тождества, еще и различны. Получается основная диалектическая установка различия в тождестве, опровергающая учение об отдельности (по факту) знака и обозначиваемого. Впрочем, самое понятие знака плохо мирится с единственностью триады, которая сама для себя и сущность, и имя, и знак. Наконец, вздорно с диалектической точки зрения также погружение имени сущности в то иное, в тот темный меон, который ее окружает. Такой переход имени в иное возможен и мыслим, но, как мы говорили, для абсолютного самоопределения триады он отнюдь не обязателен; диалектика в этом отношении предоставляет мифологии выбрать ту или иную возможность. Но думать, что имя сущности есть нечто *только* меональное, значит расставаться с диалектикой, т. е. с разумом. Если имя сущности есть нечто *только* меональное, значит, оно *только* отлично, а это, как мы видели, ведет к агностицизму или дуализму «вещи в себе» и «явления». *Самый переход имени в иное мыслим только при условии одновременного неперехода его в это иное*. Ибо если имя есть *только* иное себе, да еще в то же самое время и не тождественное

себе, то тут диалектика кончается. Впрочем, и формальная логика едва ли усвоит и поймет вещь, которая есть нечто абсолютно иное, чем она сама. Это — умопомрачение ⁷⁴

На этом можно было бы и закончить формулировку диалектического взаимоотношения сущности и ее имени с тем, чтобы позже опять вернуться к ней, но — уже применительно к сфере пребывания сущности в абсолютном меоне ⁷⁵

9. ТОЧНЫЕ ФОРМУЛЫ КАТЕГОРИЙ, ВХОДЯЩИХ В ТЕТРАКТИДУ А ⁷⁶

Теперь мы можем дать на основании полученной диалектики точные формулы основных понятий, конструирующих космос в его категориально-идеальной сущности.

1. Мы берем *одно*. Чтобы оно стало чем-нибудь, оно должно быть положено. Отсюда пять категорий — сущего (единичности), покоя, движения, тождества, различия. Стало быть, вещь, а значит, и все вещи, космос, определяются, прежде всего, через совокупность этих пяти категорий. Это есть *единичность подвижного покоя самотождественного различия*. Это есть та сила, которая приводит неопределенное одно к определенному что-то. Еще до рассматривания самого «что-то» мы видим, как оно рождается из лона «одного». И вот это взаимоопределение одного и иного и есть уже не просто одно, но одно, данное как подвижной покой самотождественного различия.

Это и есть *число*. Число — *единичность, данная как подвижной покой самотождественного различия*. Число есть потенция вещи, рождающее смысловое лоно ее, закон ее осмысления, сила и орган оформления вещи ⁷⁷ Итак, число есть принцип оформления вещи внутри себя самой, равно как имя есть принцип оформления вещи среди других вещей. Однако покамест рассмотрим диалектические функции числа в тетрактиде.

Число не есть ни первое начало, т. е. сверх-сущее, ни второе, т. е. сущее, ни сверхсмыслие, ни сам смысл по себе. Это — среднее между тем и другим, а именно, смысл самого перехода сверхсмыслия в смысл, одного просто в *нечто* одно. Но что же получаем мы теперь во втором начале — в результате такого перехода от первого начала ко второ-

му? Второе начало есть неподвижно-устойчивый и твердо очерченный и определенный смысл. Здесь предыдущие категории наполняются самостоятельным содержанием, и мы их начинаем рассматривать уже не как принцип чего-то иного, не как потенцию чего-то иного, но — как их самих, их — в их собственной смысловой данности в самих себе. Но тогда каждая категория, порожденная числом, получает специфическую смысловую окраску от других категорий, порожденных числом, так как только в совокупности с ними она и созерцаема (ведь мы же теперь рассматриваем число не как принцип, но как определенный самостоятельный смысловой рисунок, как некое смысловое изваяние и лик). Рассмотрим же теперь эти категории в их указанных модификациях.

Единичность, «сущее», или одно, рассмотренное в категориях числа, есть *эйдос*. *Эйдос*, следовательно, есть единичность, данная как подвижной покой самотождественного различия и рассматриваемая как единичность⁷⁸.

Подвижной покой, рассмотренный в категориях числа как потенции, есть эйдетическое число, или число как эйдос (в противоположность уже данному определению числа как потенции), или то, что называется в современной математике *множеством*. *Множество*, следовательно, есть единичность, данная как подвижной покой самотождественного различия и рассматриваемая как подвижной покой. Выдвигая же специально категорию движения, а не совокупную категорию подвижного покоя, мы получаем формулу смыслового, или умного, движения (которое, конечно, отличается от движения инобытийного, с чем мы имеем дело эмпирически и о чем будет разговор позже). Смысловое движение есть единичность, данная как подвижной покой самотождественного различия и рассмотренная как покоящееся движение. Видимая тавтология получается здесь потому, что нет специального термина, который бы заменил подлежащее этого определения, как, например, «множество» заменяет собою категорию покоя. Однако, собственно говоря, нет специальной нужды во что бы то ни стало разделять эти понятия «множества» и «умного движения»; оттенком различия между этими понятиями часто можно и пренебрегать⁷⁹.

Самотождественное различие, рассмотренное в категориях числа как потенции, есть эйдетическое качество, или то, что в современной математике составляет предмет

топологии. **Топос**, следовательно, *есть единичность, данная как подвижной покой самотождественного различия и рассматриваемая как самотождественное различие.*

Такова тройная характеристика второго начала тетрактиды, или смысла, возникающая на почве числа как подвижного взаимоопределения одного и не-одного (иного). Рассмотрим теперь дальше — третье и четвертое начало.

Третье начало привносит во второе момент становления, покамест все еще умного становления. Значит, чтобы судить о категориях третьего начала, необходимо категории второго начала тетрактиды модифицировать в смысле становления.

Эйдос, данный как становление (будем для ясности говорить — алогическое становление), данный в алогическом становлении, *есть вечность*⁸⁰ Ведь эйдос, как и всю тетрактиду, мы рассматриваем вне-временно. До времени мы еще не дошли и его не вывели. Тем не менее мы говорим о *становлении*. Ясно, что это должно быть такое становление, которое не уходит в прошлое, но вечно пребывает само в себе, как бы вращается само в себе. Такую неподвижную длительность и неистощимость жизни смысла и жизни эйдоса древние называют вечностью. **Вечность**, следовательно, *есть единичность алогического становления, данная как подвижной покой самотождественного различия и рассмотренная как алогическое становление.* Или проще: вечность есть алогическое становление единичности подвижного покоя самотождественного различия. Разумеется, можно рассматривать взаимоопределение не только смысла вообще и становления, но также и трех отдельных категорий смысла (эйдоса, множества и топоса) и становления. Тогда получится эйдетическая вечность, аритмологическая вечность и топологическая вечность⁸¹

2. Наконец, четвертое начало есть инобытие триады как чего-то целого. Это — то иное, которое несет на себе весь триадный смысл целиком, или *тело, факт*. Свой собственный смысл оно получает только лишь в связи с воспроизведением триады и ее категорий. Формулируем возникающие тут новые категории⁸²

Четвертое начало есть гипостазированная инаковость *эйдоса*. Это значит, что она есть *вещь*. Вспомним наше учение о двух меонах. Один меон — сущностный, внутри-триадный, другой — вещный, вне-триадный. Триада несомна этим меоном, телом, и она может уйти в него, разлиться

в нем, *перейти* в него. Как известно, сейчас мы рассматриваем тетрактиду вне перехода в иное, но это второе иное, о котором мы говорим в четвертом начале, есть все же не что иное, как то, которое, находясь во взаимоотношении с одним, дало число. Если там сущностный меон, инобытие, то тут гипостазированный меон, гипостазированное инобытие и инаковость. Итак, *вещь* возникает как гипостазированная инаковость эйдоса. Следовательно, *вещь есть единичность подвижного покоя самотождественного различия, данная как своя собственная гипостазированная инаковость и рассмотренная как единичность этой инаковости.*

Далее, четвертое начало есть гипостазированная инаковость множества (Μεγε). Это значит, что оно есть количество, т. е. число, полученное в результате счета. **Количество**, следовательно, *есть единичность подвижного покоя самотождественного различия, данная как своя собственная гипостазированная инаковость и рассмотренная как подвижной покой этой инаковости*⁸³ Вместе с тем движение (уже не чисто смысловое, но вещное) *есть единичность подвижного покоя самотождественного различия, данная как своя собственная гипостазированная инаковость и рассмотренная как алогически-смысловое становление этой инаковости*⁸⁴

Далее, четвертое начало есть гипостазированная инаковость топоса. Это значит, что оно есть качество. **Качество**, следовательно, *есть единичность подвижного покоя самотождественного различия, данная как своя собственная гипостазированная инаковость и рассмотренная как самотождественное различие этой инаковости.*

Далее, необходимо четвертое начало тетрактиды рассматривать как воспроизведение и гипостазированную инаковость также и третьего начала с присущими ему категориями. Третье начало дает вечность эйдоса, множества и топоса. Гипостазирование инаковости вечности для эйдоса дает *величину*, для множества — *время*, для топоса — *пространство*. В самом деле, эйдос — вечен. Но мы должны понять его как находящийся вне себя, и притом как некую вещь, которая его на себе воплощает. Это значит, что овеществленный эйдос будет овеществленной вечностью. Но что такое овеществить вечность, как не то, что измерить ее, т. е. превратить в величину? Итак, *величина есть единичность подвижного покоя самотождественного различия,*

данная как собственная гипостазированная инаковость и рассмотренная как единичность алогического становления этой инаковости. Далее, множество, сказали мы, временно, т. е. чисто смысловым образом становится, или, что то же, оно — вечно. Теперь мы говорим о воплощенности и воспроизведенности такого вечного эйдетического числа. Это значит, что счет и следование счетных моментов, что было дано в эйдосе сразу в едино-совокупном созерцании и раз навсегда, теперь, в связи с переходом в инаковость, т. е. в ту или другую свою степень, растягивается, превращается во временной ряд. **Время** поэтому есть единичность подвижного покоя самотождественного различия, данная как своя собственная гипостазированная инаковость и рассмотренная как подвижной покой алогического становления этой инаковости. Наконец, топос возник у нас, как самотождественное различие в числовой потенции, которое в связи с смысловым становлением превратилось в вечность топоса. Теперь мы гипостазируем это вечное самотождественное различие и получаем пространство. **Пространство**, отсюда, есть единичность подвижного покоя самотождественного различия, данная как своя собственная гипостазированная инаковость и рассмотренная как самотождественное различие алогического становления этой инаковости⁸⁵

3. Мы получили цельную тетрактиду и продумали все принадлежащие ей категории. Но до сих пор речь шла только о тетрактиде самой по себе, самой в себе. Все различия, которые мы произвели, суть различия внутри-тетрактидные. Это различия в ней — с точки зрения *ее же*. Ясно, что ближайшим этапом для конструкции новой категории должно быть ориентирование тетрактиды *вне ее самой*, оформление ее с точки зрения новых фактов, сравнение ее факта с инобытийными в отношении нее фактами. Это значит, что мы как бы забываем все разделения, которые до сих пор произвели в тетрактиде, и как бы снова представляем ее себе как абсолютную неразличимость. Но на этот раз различия в ней мы начинаем производить уже с точки зрения *новых* фактов, мыслим ее оформленной уже с точки зрения абсолютной инаковости ее. Пока тетрактида не переходит фактически в эту абсолютную инаковость, а только смысловым образом предполагает ее, отличая себя от нее, она остается нерушимым фактом, в котором пребывают неизменными все те категории, кото-

рые мы только что вывели, и факт этот *целиком и в абсолютном* смысле воспроизводит всю полноту триадных определений, так что время равняется вечности, величина — эйдосу и множеству, пространство — топосу. Это и есть нерушимое и вечное имя сущности, в котором дана вечная ориентированность ее среди всяких инобытийных к ней сущностей и вещей, действительных, возможных и необходимых, вечный принцип общения ее со всем окружающим. Точная феноменолого-диалектическая формула имени поэтому будет следующая. *Имя сущности есть сущность, данная в соотношении ее как неделимой целокупности с ее инобытием.* Для полной ясности можно также добавить здесь тот момент, что эта соотношенность отнюдь не предполагает инобытия как факта и что до всякого инобытийного факта можно соотноситься с инобытием как с неким *смыслом*. Поэтому, не прибавляя ничего нового в данное уже определение имени, а лишь педагогически воздействуя на малодушные умы, можно сказать и так: имя сущности есть сущность, данная в соотношении ее как неделимой целокупности с ее инобытием, независимо от возникновения этого последнего как факта (и, напр., даже до возникновения). Наконец, можно вместо слов «сущности как неделимой целокупности» подставить все те категории, которые мы для нее вывели и которые все целиком содержатся в имени, но которые мы опустили, заменивши более кратким выражением. Принимая во внимание, что в цельной и самостоятельной тетрактиде категории четвертого начала тождественны по смыслу своему с категориями триады и суть лишь ее воспроизведение, можно дать более подробное определение имени в следующем виде.

Имя сущности есть единичность подвижного покоя самотождественного различия, данная как вечность алогического становления сущности и рассматриваемая как целокупная соотношенность с инобытием.

Теперь мы продумали все главные категории тетрактиды и диалектически вывели их. Мы получили точные феноменолого-диалектические формулы — числа, эйдоса, множества, топоса, вечности, факта и имени, причем в факте нашли более детальные категории — вещи, количества, качества, величины, времени и пространства. (О категории *массы* скажем в дальнейшем.)

Этим сделана основная работа и преодолена основная трудность. Но где же космос и где конструкция космоса?

Мы этого еще не нашли. Ясно, что всех предыдущих категорий все-таки еще мало. И ясно, что космос надо искать не просто в этих определениях, являющихся для него слишком бесплотными, но в какой-то новой их модификации и претворении. Единственный остающийся путь ведет диалектику в сторону *инобытия*, т. е. в сторону *перехода* тетрактиды в инобытие, от чего мы до сих пор воздерживались, говоря об инобытии вне *фактического* его возникновения. Теперь надо говорить именно о возникновении этой новой инаковости как *факта*, и вот тут-то и ждут нас долгожданные диалектические конструкции космоса.

Разумеется, по основному закону диалектики, все, что возникает на этой новой почве, будет только многообразным повторением выведенной нами триады — с одним лишь различием, что эта триада будет несомна не тем прежним и вечным фактом, который превращал триаду в тетрактиду, а новыми фактами, которые будут только до *некоторой степени* воспроизводить эту триадность и которые будут многократно воспроизводить эту триаду, рождая бесчисленное количество всевозможных тетрактид. Мы, конечно, не можем тут рассматривать не только все тетрактиды, но даже и все основные их типы. Мы рассмотрим ту тетрактиду, которая необходима для конструкции космоса. И ради краткости будем называть первую, образцовую тетрактиду тетрактидой *A*, а вторую, производную — тетрактидой *B*.

10. ДИАЛЕКТИКА ПЕРЕХОДА К ТЕТРАКТИДЕ *B*, ИЛИ К КОСМОСУ

Говоря об ином, мы все время употребляли раньше греческий термин «меон». Как помним, в результате нашего анализа пришлось различить два типа меона. Быть может, имеет некоторый смысл второй тип меона именовать латинским термином «материя», который всегда привлекался, когда хотели по-латыни передать греческий термин «меон». Разумеется, я знаю, что при мысли о материи современный читатель осаждается целой тучей вредных ассоциаций. И прежде всего, конечно, приходит в голову натуралистическое понимание материи как некоторой неоформленной и тяжелой массы, приводимой в порядок так называемыми «законами природы». Этот смысл понятия материи

исключается нами раз навсегда. Натуралистическая материя есть уже нечто организованное и, следовательно, эйдетическое; и никакой абсолютной бесформенности нельзя ни мыслить, ни представлять. *Мы продолжаем вкладывать в понятие материи тот же самый чисто диалектический смысл, что и в понятие меона.* Материи самой по себе нет, она — лишь форма самоопределения самой сущности. Поэтому, когда в дальнейшем мы будем говорить о материи, под этим необходимо понимать только диалектический момент в самой сущности, а не натуралистически-вещное гипостазирование пространственно-временных и просто временных определений⁸⁶

1. Итак, сущность переходит в иное себе, в материю. Как это мыслимо? Как есть это в мысли? Какая диалектика здесь возникает?

Нами установлена диалектика одного и иного, дважды проведенная нами в систематической форме, один раз для выяснения взаимосвязи первого и второго начал тетрактиды, другой раз — при анализе взаимосвязи цельной триады и ее имени. Мы также говорили, что эта диалектика по существу своему остается одной и той же при всяких переходах от одной категории к следующей. Не должна ли она остаться также и при переходе энергии сущности к меональной вещи? Чтобы не сбиться с самого же начала, будем все время держать в уме характер нового меона, с которым мы начинаем тут иметь дело. Этот меон таков, что *общение с ним приводит сущность к сокращению, уменьшению, или, выражаясь более диалектично и менее поддаваясь натуралистическому словоупотреблению, самообразование сущности в этом пункте таково, что она в той или другой степени перестает быть самой собой.* Сущность ставит рядом с собой *другой факт*, другую сущность, ибо иначе немислим был бы и самый переход ее в иное. Если мы это твердо будем держать в памяти, то за остальное можем быть спокойными. *В остальном повторяется та же самая диалектика одного и иного,* которая нам теперь уже хорошо известна. Когда переходит первое начало в свое иное и рождает этим самым второе начало, то здесь перед нами взаимоотношение отдельных моментов внутри самой сущности. Поэтому все три основные начала триады представляют собой *один, совершенно единственный факт.* И вся диалектика тетрактиды опирается на этот свой единственный факт. Разумеется, он не может быть чем-то чуждым

диалектике трех. Этот факт и есть эти диалектические три. Но когда переходит в свое иное целая сущность, вся тетрактидная система имени, то это возможным оказывается только тогда, когда появляется, наряду с фактом сущности, *новый факт*, новая наличность, новая сущность; основная сущность *повторяется* в ином, отражается в нем, *заново создается* в нем. И в зависимости от степени перехода в иное, т. е. от степени самоотчуждения сущности, возникает факт *более или менее значительный*, возникает уже *та или иная степень* сущности. Поэтому, если при переходе от первого начала ко второму мы остаемся в пределах одного и того же факта — при переходе от энергии сущности к вещи, мы переходим и в сферу совершенно другого факта, и притом меньшего, чем сама сущность, т. е. чем сама энергия сущности. Если там одно прямо сопрягалось с иным в одну сущность, то тут энергия сущности, играющая роль одного, не сопрягается в одну сущность с вещью, играющей роль одного, но навеки отлична от нее. *Энергия сущности не становится первым началом, прибавляясь к которому материя создает вещь — как второе начало и становление вещи — как третье*. Нет, энергия сущности только и остается энергией сущности, сама по себе никуда не переходя и ничем не затрагиваясь, а образуется новая система тетрактиды — вещь, в которой первоначально является не энергия перво-тетрактидной сущности, но единство всех *уже* меонально-вещных определений вещи, вторым началом — ее пространственно-временной или просто временной эйдос, третьим — становление этого эйдоса и четвертым — материальное тело, отличное от тела первотетрактиды, т. е. от тела энергии сущности. Этот универсальный факт новой диалектики существеннейше модифицирует ее в сравнении с внутри-тетрактидной диалектикой, и невнимание к этой модификации нарушает вообще всю систему диалектического сопряжения понятий.

2. В самом деле, допустим на минуту, что вне-триадная диалектика абсолютно тождественна с внутри-триадной, что энергия сущности есть такое же сверх-сущее для материально-меональной вещи, как и первое начало триады для ее второго начала. Допустим, что переход энергии сущности в ее иное совершенно тождествен переходу первого начала во второе, второго в третье и третьего в четвертое. Здесь возможны два случая. Или энергия сущности, переходя в свое иное, остается по факту той же самой, или ма-

териально-меональная вещь, переходя в пределы внутри-тетрактидной, сущностно-энергичной диалектики, остается той же самой по факту. Только приравнивая энергию к вещи или вещь к энергии, можно говорить об их тождестве. Возьмем первое. Энергия сущности переходит в иное, но остается той же по своему факту. Перейти в иное — значит оформиться. Но оформиться и остаться тем же самым — значит претерпеть оформление внутри себя, внутри своей же сущности и своего факта. А это равносильно пребыванию сущности в себе, и тогда нечего говорить о материи и об отделении ее определений от первой сущности. Возьмем второе. Допустим, что не вещь с ее своеобразной диалектикой надо принести в жертву диалектике внутри-триадной, а эту последнюю надо рассматривать как непосредственное продолжение диалектики вещи, ничего нового не вносящее в сравнении с схемами материально-меональной диалектики. Но тогда у нас будут вещи только сокращающиеся, ибо матерная меонизация вещи есть ее убыль, и если мы к этому не прибавим тех же самых вещей, но — в аспекте пребывания самими же собой, в своей полной неизменности, то немислимым окажется и самое сокращение, убыль вещей. Итак, вещи неизменны. Но вещей — множество. Их объединяет сначала единство в смысле объединенности, потом единство в смысле сверх-сущности. Это значит, что мы прошли всю диалектику, нигде не найдя перво-тетрактиды; полученные схемы и есть единственно возможная тетрактида. Однако это стало возможным только потому, что мы *покинули* меональную диалектику и перешли незаметно для себя к внутри-тетрактидной, ибо, как только мы заговорили о переходе *неизменных* вещей в сверх-сущее единство, так тотчас уже стали на почву *внутри-тетрактидного* меона, поскольку этот меон уже не сокращает вещей (они — неизменны), а только осмысливает их внутри их самих. Таким образом, если вообще идти от вещи к сущности, необходимо определенным образом модифицировать самую диалектику при вхождении в пределы сущности, т. е., оставаясь на почве чисто вещных установок, мы сможем получить в крайнем случае только неизменные лики вещей, но никак не их первое единство (ибо не знаем, что тут есть еще новый меон), а вернее, не сможем получить и самих неизменных ликов, потому что уже самое получение их и созерцание их предполагает их не-материальную оформленность (а мы знаем только ту

их оформленность, которая ведет их к убыли и сокращению).

Таким образом, допуская абсолютную монотонность внутри-триадной и вне-триадной диалектики, мы или перестаем мыслить вещь и остаемся в недрах только одной сущности, или перестаем мыслить сущность, оставаясь в недрах только одних вещей. Но ведь вещи-то так или иначе, какне-нибудь, все же существуют, по крайней мере для нашего сознания. Следовательно, тут мы опять попадаем в заколдованный круг абстрактной метафизики (сущность есть, но нет ее явления в смысле проявления) и абстрактного, слепого позитивизма (сущности нет, и явления ничего не проявляют, кроме себя) — направлений ума, сродных по своей антидиалектической природе агностицизму (сущность есть, но ее нельзя помыслить), тоже встречавшемуся нам в предыдущем изложении.

Значит, энергия сущности, вступая во взаимоотношение с абсолютным меоном, не превращается в первоначало для того второго и третьего начал, которые разворачиваются на фоне меональной вещи, но остается незатронутой; что же касается первоначала вещи, то оно возникает на почве объединения *ее же*, т. е. уже сокращенных и уменьшенных определений. Так мы получаем нисходящий ряд: 1) сущность, 2) энергия сущности, 3) вещь, или сущность в меоне, и 4) меон. Между первым и вторым членами — вышепроведенная диалектика одного и иного. Второе и четвертое начала вступают между собой в диалектическое взаимодействие, оставаясь абсолютно различными одно с другим, причем в результате этой диалектики получается третий член — вещь. Вещь есть затемненная и затемняемая энергия сущности, или просветленная и просветляемая тьма меона. Так как все, что создается в ином в результате перехода сущности в материю, в той или другой форме несет на себе образ сущности (ибо больше неоткуда и не на чем строить вещь), то жизнь сущности в ином есть постоянное создание тетрактид, сплошное и неустанное. Поэтому всякая вещь, создавшаяся из взаимоотношения энергии сущности и меона, содержит в себе: 1) некоторый факт, или реальность, самое наличие вещи; 2) ее постоянное становление и возникновение; 3) ее неизменный и вечный смысл и 4) единство всех моментов вещи, изменных и неизменных, как скрепу и принцип единичности вещи. *Вот в этом последнем пункте — сверх-бытийном*

единстве вещи — и совпадают в одно неразличимое тождество энергия сущности и ее меональное оформление. Энергия сущности и абсолютный меон различны, и различны абсолютно. Но если бы они были только различны, то, как мы уже много раз говорили, сама сущность не была бы мыслима. Однако сама по себе сущность ни в коем случае не может быть тождественной меону; меон — *иное* сущности; об этом тоже мы говорили достаточно. Где же искать этого тождества, чтобы мыслить сущность? Где найти такое тождество сущности и меона, чтобы оно не мешало меону уменьшать сущность и сущности переходить в меон и уничтожаться, не мешая также сущности быть независимой в своем самоопределении ни от чего другого, кроме ее самой? Когда мы говорили об имени сущности, то там не было самого перехода сущности в иное, а необходимое отличие ее от иного потонуло в сверх-временной мгновенности, объединяющей и преименитость, т. е. неотличенность от иного, и именуемость, т. е. отличенность от иного. Но как быть с сущностью, *перешедшей* в меон? Где пункт абсолютного тождества сущности с вещью?

3. Это не что другое, как *смысл самой вещи, данный в аспекте своего сверх-бытийного и сверх-смыслового единства, пребывающий, однако, всегда в качестве иного к соответственной ему энергии сущности.* Это фундаментальное определение диалектики инобытия должно быть усвоено со всей тщательностью и ясностью мысли. В каждой вещи инобытия содержится энергия сущности, т. е. сама сущность, или смысл (тот или другой, значительный или ничтожный); благодаря этому смыслу вещь только и становится самой собой. Однако сама вещь есть иное своего смысла, энергия смысла вещи не есть сама вещь. Получается замечательная диалектико-антиномическая конструкция: 1) энергия сущности, отличная от сущности, неотделима от нее и составляет один факт с нею; 2) эта энергия сущности воплощается в ином, так что получается наряду с фактом перво-сущности новый факт или даже множество фактов; 3) тем не менее на этом новом факте починет именно *та же* самая энергия сущности, т. е. вещь в некотором отношении *абсолютно тождественна с энергией сущности и, значит, с самой сущностью, хотя тут перед нами два или несколько фактов.* В этой диалектической конструкции — *залог общения инобытия с бытием, без какого общения рассыпалась бы на дискретные части вся диалектика, рав-*

но как и *залог противостояния инобытия бытию*, без какого диалектика также отсутствовала бы, свернувшись в абсолютный нуль, ни от чего не отличный⁸⁷

Возьмем единственно правильную аналогию, какая тут возможна, — аналогию со *светом*. Свет без конца и края, абсолютная полнота и ослепляющая сила его — сущность сама по себе. Все ее оформление и величайшее имя ее — выше всего, внутри ее самой, только она их знает, и о них нам нечего сказать. Но можно отвлечься от этой безграничной, неоформленной никаким очертанием и потому немыслимой и неосязаемой сущности. Можно начать сравнивать ее с ее противоположностью — абсолютной тьмой. Как только такое сравнение произведено — сущность получает и познает свое имя, хотя и все еще сверх-сущее, но уже таящее в себе прообраз всевозможных больших и малых оформлений сущности. Имя сущности, или энергия ее, — залог всяческого оформления вне сущности. Теперь представим себе, что абсолютный свет, сам по себе не нуждающийся ни в каких определениях, вошел во взаимодействие с тьмой. Тьма — ничто, ее нет, она не есть какой-нибудь факт наряду с фактом абсолютного света. Но вот абсолютный свет сущности начинает входить во взаимодействие с тьмой. Это значит, что тьма, т. е. то самое, что есть нечто абсолютно иное в отношении света, начинает освещаться, а свет начинает меркнуть, охватываясь тьмой. Все это возможно только тогда, когда свет *остается неизменно светом же*, а тьма — тьмой (ибо, по нашему общему диалектическому закону, меняться может только то, что остается неизменным во все моменты своего изменения). Значит, абсолютный свет остается абсолютным светом, а затемнение его происходит вне его, т. е. в том, что есть *иное* ему, и абсолютная тьма остается столь же не-сущей, не-фактической, абсолютной тьмой, что и раньше, а просветление ее происходит вне ее, т. е. в том, по отношению к чему она есть вечно *иное*. Что же получается в результате взаимодействия световой энергии и тьмы не-сущего? В результате получается некоторая *степень* освещенности; и всю сущность, весь абсолютный свет можно представить себе как целую систему освещенности, напр., в восходящем или каком-нибудь ином порядке. Это значит, что сущность или, точнее, энергия сущности оформляется в материи. Получается то, что мы выше называли вещами. Вещь есть, во-первых, та или другая энер-

гия сущности, во-вторых, в той или другой степени оформленная материей, т. е. затемненная меоном, иным. Следовательно, тем самым вещь есть уже *иное* в отношении к соответствующей ей энергии сущности. Вещь есть: 1) тело, факт, 2) осуществляющий в постоянном своем становлении 3) некую неподвижную систему своих смыслов, 4) замыкающихся в одно сверх-смысловое единство. В последнем пункте мы имеем совокупность всех световых, или смысловых, судеб вещи, вспышек, потуханий и ровных горений ее, данную как одну единичность, абсолютно одинаковую во всех световых судьбах вещи. Откуда она? Ведь в ней разгадка и ключ всей судьбы той или другой освещенности, той или другой вещи. Сказать, откуда она, значит получить разгадку всех моментов жизни ее. Откуда она, эта точка, сверх-сушая для всего сущего в вещи? Она — та точка, в которую оформила себя та или иная энергия сущности при своем первом и цельном переходе в иное. Ведь необязательно сущности, перешедшей в иное, тут же и рассыпаться на бесчисленное множество едва заметных тускнеющих точек. Она прежде всего переходит в материю цельно и нерассыпно. Прежде чем мыслить потемнение всех моментов ее, взятых в отдельности, логически требуется мыслить ее в ином, в материи, как пребывающую нераздельно, как точнейшую и полнейшую копию сущности со всеми ее сверх-сущими моментами. Ясно, что те бесчисленные смысловые возможности, которые таились в бездне абсолютного света, при наличии пересмотра их с помощью перехода всего света в иное ему, осмысляются как такие и начинают занимать каждый свое определенное место. Получается уже *два* света, два световых факта. Один — сверх-суший и абсолютный, бездна света, доходящего до потери своих границ и потому нерасчленимого, т. е. до некоей световой тьмы; другой — стройно оформленное, отдельно изваянное тело, во всем повторяющее сверх-сушую природу абсолютного света, как капля, отражающая в известном пространстве неизмеримую стихию солнечного света. Так вот, каждый момент сущности, перешедшей в иное, занимает свое строгое место в общей системе и представляет собою строжайшую осмысленность, определенным образом соотносенную с каждым другим моментом и со всем целым. *В этом моменте и слиты энергия сущности и меональная тьма — в нерасчленимое и абсолютное тождество. Это — то, что абсолютно ничем не от-*

личается от сущности, или ее соответствующего момента; это — такая тьма, которая еще не разорвала ни одного момента сущности ни на какие куски; это — такая материя, которая действует только как принцип повторения сущности, только как начало, конструирующее тот же свет, но только в ином месте. Вот почему световое тело, построенное так, ничем не отличается от абсолютного света, и можно вполне сказать, что тут меон и энергия сущности тождественны.

Но каждый такой первоначальный момент (будем называть нетронутую цельность вечной сущности, целиком же перенесенную в иное и еще не затронутую этим иным, — первоначальную вещь, или первоначальным моментом сущности) есть лишь задание и возможность меональных оформлений. Это — отдельный светоч абсолютного света, перенесенный в иное, который может разгораться, соединяться с другими светочами в великое пламя или уменьшаться и потухать, равно как и тушить другие светочи. Отсюда — 3) лики его световых, т. е. смысловых, судеб, или неподвижная система его; 2) становление и жизнь его смысловых горений и потуханий и, наконец, 1) тело и факт его проявления в тот или другой момент.

Таким образом, *вещь — не энергия сущности и никогда ею не станет; она — как раз повторение сущности в том, что есть иное для сущности. Но каждая вещь имеет в себе тот момент, который свободен от всякого меонального распыления и от меона берет только свою конструированность в ином (при абсолютно полном отражении соответствующего момента в самой сущности); такой момент, очевидно, отождествляет вещь с сущностью, хотя и не превращает в нее (остается и никогда не может не остаться — два факта). Этот момент — первое начало (в диалектическом смысле) для вещи, но это — не сама энергия сущности (неотделимая, как помним, от сущности по своему факту); это — энергия в ином, энергия — иная к самой сущности и потому уже не сама энергия.*

4. Можно сказать и так. 1) Вместо единообразного диалектического перехода одного к иному (как это совершается внутри триады) диалектика перехода цельной триады в свое иное необходимо разбивается на два порядка. Получается не просто второе и третье начала, но — с посредствующей конструкцией. А именно, мы получаем, во-первых, диалектику сущности и ее энергии, которая, про-

являясь в ином, может содержать в себе не только всю сущность, но и ее отдельные моменты (порознь), и, во-вторых, диалектику энергии сущности и вещи. 2) Диалектика сущности и энергии проведена нами в анализе диалектической природы имени. К этому теперь можно было бы прибавить то, что, какая бы незначительная часть, или момент сущности, ни проявлялась в меоне, она всегда несет на себе всю сущность и к ней все равно применимы положения: она неотделима по своему факту от сущности, но отличается от нее, она равна ей и не равна и т. д. Ведь раздельность моментов все равно принципиально содержится в сущности; меон только заново конструирует эту раздельность, гипостазируя отдельные моменты и уединяя их; меон ничего этим не привносит нового в отношении смысла, и потому раздельность и малость отдельных моментов энергии сущности не мешает их взаимной слитности и всецелой неотъемлемости их по своему факту от цельной сущности. 3) Что же касается второго диалектического слоя — взаимоотношения энергии и вещи, — то эта диалектика также та же самая, что и диалектика одного и иного (напр., сущности и ее имени), но с одним условием: вся эта диалектика совершается в ином по отношению к сущности, и первый момент ее — сверх-сущее начало вещи — хотя и тождествен с сущностью, но конструируется в ином; он — не сущность и не ее энергия. Можно тут повторить всю нашу систему диалектики одного и иного: энергия сущности тождественна с вещью и различна с ней; они равны и не равны и т. д., и т. д. Но надо помнить, что получающийся в результате примирения этих антиномий становящийся факт — не есть факт перво-сущности, но — иное к ней; получается *два факта*, тождество которых — в энергии сущности. Осмысляя одно, она дает сущность; осмысляя другое, она дает вещь.

Любопытно отметить этот удивительный факт взаимообщения сущности и инобытия. Когда конструировалась диалектика самой сущности, то пункт абсолютного тождества всех ее моментов, потребный для получения единичности, т. е. нерассыпанности в сущности, оставался в пределах самой же сущности, хотя тут же и отличался от всех ее смысловых моментов. Когда же конструируется диалектика сущности в ее отношении к инобытию, то пункт абсолютного тождества сущности с инобытием, потребный для получения единства и общения фактов в целях достижения

единства разума, охватывающего все, оказывается в пределах и того и другого факта, т. е. и факта сущности, и инобытийного факта, хотя тут же и отличается от всех смыслов и моментов как того, так и другого. Представим себе для ясности две вещи, носящие одно и то же имя. Пусть мы имеем два карандаша. В каком случае мы можем говорить о *двух* или вообще *нескольких* карандашах? Только в том случае, когда *смысл* карандаша вообще, карандашность, будет чем-то абсолютно тождественным во всех рассматриваемых нами карандашах. Пусть один карандаш — черный, другой — синий, один — сделанный в России, другой — в Америке и т. д., и т. д. Все эти различия, каковы бы они ни были, не могут мешать тому единству и тождеству всех этих вещей, благодаря которому мы всех их именуем одним *именем*, т. е. именем карандашей. И этот смысл, эта смысловая энергия карандашей, отличается от всех *чувственных качеств* карандашей, ибо эти качества как раз и отличают один карандаш от другого, а не отождествляют в одну неделимую смысловую единичность. Теперь возьмем карандаш в соединении с какой-нибудь другой вещью, напр. с бумагой. Тут мы уже не можем сказать: *два* карандаша или *два* куска бумаги; тут разные *имена*, т. е. разные смыслы. Однако и здесь мы можем дойти до *общего* имени, взявши более общие смысловые признаки того и другого. Напр., я могу сказать: две вещи из письменных принадлежностей. И как в первом случае в отношении карандашности, здесь в отношении к понятию письменных принадлежностей карандаш и кусок бумаги будут абсолютно тождественны. Получится *две* вещи, *два* факта, *две* субстанции, но абсолютно тот же, абсолютно тождественный самому себе *смысл*, или смысловая энергия. Представьте теперь, что мы взяли все вещи мира и задали себе вопрос: что объединяет их в одну единичность, в чем их абсолютное тождество? Такая единичность и тождество суть необходимое и элементарнейшее требование диалектического разума. Или мир мыслим, тогда он — абсолютно единичен и в нем есть пункт абсолютной самотождественности всего во всем, или такой единичности и самотождественности нет, и тогда мир распадается на бесчисленное количество абсолютно дискретных друг другу мирков, да, впрочем, и само понятие бесконечного количества перестает быть в данном случае мыслимым, ибо это тоже требует своей единичности и тождества. Вернее, мир тогда рассыпается в не-

видимую и невысказанную пыль, и самая мысль о мире тухнет и помрачается. Итак, пусть мы *мыслим* мир и знаем, в чем его абсолютно самотождественный смысл, конструирующий единичность его факта и цельность его строения. Этот мировой смысл, по основному требованию диалектики, совершенно одинаковым образом присутствует везде, в мельчайшем элементе и моменте мира, и в то же время везде он присутствует по-разному, в разной мере и степени. Возьмем мир, т. е. всю совокупность вещей, составляющих мир, во всей его полноте. Отбросим всякую степень и меру и возьмем только самый смысл, который во всех своих степенях один и тот же. Как в двух карандашах была одна и та же самотождественная карандашность (при наличии *двух* карандашей), так и при наличии мирового смысла возможно, что этот смысл, оставаясь собою, будет почивать на *двух* фактах. Мировой смысл почивает ведь на множестве вещей, соответствующих миру. Мы можем помимо мира мыслить еще какую-нибудь вещь, не входящую в состав мира. И на ней мировой смысл будет почивать всецело, хотя это и другая вещь. Пусть вместо двух конечных вещей, *имеющих один и тот же смысл и имя*, одна вещь станет бесконечной, не текучей во времени, не подверженной никакому убыванию. Помешает ли это обстоятельство тому, чтобы обе эти вещи продолжали носить тот же самый смысл и то же имя? Конечно, нет. Пусть имя из меняющегося стало неизменным, из временного вечным, из убывающего неубывающим. От этого изменился не самый смысл, но лишь *состояние* смысла, *проявление* его. У бесконечного и конечного факта может остаться один и тот же смысл, одно и то же имя. *Так и мировой смысл, взятый в своей последней полноте и чистоте, есть тот же самый смысл, что и смысл сущности; имя и смысл инобытийной сущности тот же самый, абсолютно тот же самый, что и имя и смысл самой перво-сущности; и все это при одном условии: сущность и инобытийная сущность представляют собой не один, но два факта. Общее для сущности и инобытия — имя сущности. Общее для перво-сущности и инобытийной сущности — энергия сущности.* Тетрактиды *A* и *B* имеют одно имя. ***Именем тетрактиды A держится тетрактида B.*** Скажут: если имя общее, смысл общий, то, значит, инобытийная сущность, тварь, и есть сама перво-сущность. Да, ответим мы смело и с непреклонной диалектической уверенностью, *да, инобытийная сущность и есть сама перво-*

сущность, но есть она так не по существу своему, но по причастию. Если бы по *существу* своему инобытие было перво-сущностью, тогда оно не было бы и инобытием; тогда была бы просто перво-сущность, и инобытие превратилось бы просто в сущностный меон, в наш меонально-сущностный момент, конструирующий третье и четвертое начало перво-тетрактиды. Все дело в том, что тварное инобытие тождественно (точнее, может быть тождественно) с перво-сущностью лишь в порядке *причастия к ее имени.* Это и обеспечивает для него его необходимую инаковость. Итак, инобытийная вещь и первосущность абсолютно тождественны в имени. Имя, или энергия сущности, обще и для той, и для другой. Чтобы достигнуть этого единственно возможного общения с перво-сущностью, инобытийная вещь должна свести себя к своему абсолютному единству и к чистому смыслу. Она должна все иное, что есть в ней, считать именно иным себе и не отдаваться ему. Достигши самососредоточения в пункте своего чистого имени, не замутненного крикливым и пестрым шумом и гамом иного, инобытийная вещь отождествляется с перво-сущностью, ибо в таком случае и на перво-сущности, и на инобытийной вещи почиет одно вечное имя — при двойстве фактов той и другой⁶⁸

Утвердившись на этих незыблемых основаниях разума, перейдем к некоторым детальным пунктам диалектики сущности, отдавшей себя в материю.

5. Сущность абсолютна и довлеет себе. Она ни от чего не зависит и ни в чем не нуждается. Наоборот, все, что есть помимо нее, в ней нуждается и от нее зависит. Однако материя есть то, что сокращает сущность, уменьшает ее, убавляет ее бытие. Как это возможно? Меон, по определению, не есть сущность. Он отличается от сущности тем, что он — не она. Он — чистое отрицание: не то, не то, не то и не это, говорит он, перебирая отдельные моменты сущности. Значит, без сущности нет никакого и меона, материи. Мы видели, что материя есть лишь диалектический момент в самой сущности, т. е. принцип ее оформления. Сущность находится в материи, и материя определяет и оформляет сущность, — это значит, что *сущность сама определяет себя как находящуюся в материи, т. е. сама оформляет себя как материальную, т. е. сама сокращает, уменьшает себя, сама уничтожает и убавляет себя.* Только так и можно понять, как не-сущая материя может быть действитель-

но-оформляющей, а абсолютно самостоятельная сущность быть страдательной. Итак, сущность со своим сущностным именем *сама сокращает себя*, и в этом диалектическая разгадка перехода ее в иное. Уже тут мы встречаемся с основной антиномией, которая будет руководствовать нами во всем дальнейшем изложении. *Действует только сущность, и, тем не менее, принципом ее оформления в материи является материя*. Только сущность обладает сущностной энергией, и больше ничто; тем не менее материя есть причина сущностного оформления сущности в материи. Детали в этой диалектике взаимоотношений должны выясняться при рассмотрении отдельных типов материального воплощения сущности.

Второе, что необходимо утвердить сейчас же, это *равновеликость энергийного действия и страдания сущности*. Сущность действует, и действие ее сводится к самосокращению. Это значит, что получает силу материя. И можно сказать, что материя тоже начинает энергийно действовать, но это есть только самосокращение сущности. Таким образом, насколько сократила себя сущность, настолько увеличился меон, и даже самое «настолько», собственно говоря, здесь неприменимо, так как самоуменьшение абсолютно тождественно самоувеличению меона. В отдельной форме можно представить следующие антиномии, диалектически оправданные как стихия самого разума.

I. а) Сущность энергийно проявляет себя (т. е. проявляет себя в материи), и только она и может энергийно проявлять себя. Ей чужда всякая степень страдания (*сущность неаффицируема*).

б) Материя, меон, тьма есть вечное иное в отношении к свету сущности; она не имеет без сущности никакого самостоятельного бытия и не может ни в каком смысле действовать энергийно (*материя не энергийна и страдательна*).

II. а) Сущность, как самосокращающаяся, претерпевает страдание, и оказывается, что есть нечто помимо нее, что энергийно проявляет себя и энергийно действует на нее (*сущность аффицируема*).

б) Материя, меон, тьма, будучи вечно иным в отношении сущности и абсолютным нулем в сравнении с нею, может действовать энергийно-сущностно и вызывать страдательное состояние в сущности (*материя энергийна*).

III. 1. Сущность действует; следовательно, она энергично-деятельна.

2. Сущность действует самосокращаясь; следовательно, она энергично-страдательна; она энергично-деятельна в смысле нанесения себе страдания.

3. Но сущность может действовать самосокращаясь и энергично причинять себе страдание только при том условии, если она в то же время остается самой собой (иначе кто же и кому причиняет страдание?).

4. Следовательно, для сущности энергично действовать в материи, в ином себе, значит быть аффицируемой (*неаффицируемая энергичность сущности есть ее страдательная аффицируемость в материи*).

5. И следовательно, также для материи быть ничем и нулем в смысле сущности значит энергично проявлять себя как самостоятельно-энергичное в сравнении с сущностью (*аффицируемая страдательность материи есть ее неаффицируемая энергичность перед лицом страдательно-аффицируемой сущности*).

6. а) Это значит для сущности повторить себя в ином. Это значит сократить себя на известную долю реальности и перенести эту долю в иное

б) Это возможно только тогда, когда уменьшение реальности ничего не уменьшает реально в сущности, ибо если по уменьшению было бы только уменьшенное, а уменьшаемое исчезло бы, то тогда уменьшенное было бы просто новым и особым предметом, никакого отношения к уменьшаемому не имеющим, и, след., нельзя было бы говорить и об уменьшении (*сущность только в том случае и может остаться в ином себе абсолютно неаффицируемой энергичностью, если станет проявлять себя как страдательная, со стороны материи, аффицируемость, ибо в противном случае, не получая страдания, она не будет в ином, а будет сама в себе*).

7 а) Это значит для материи быть причастной энергичной сущности. Это значит причинно-энергично действовать на сущность, всегда оставаясь иным и самостоятельным в отношении сущности.

б) Это возможно только тогда, когда увеличение реальности материи ничего реально не увеличивает в ней, ибо если по увеличению было бы только увеличенное, а увеличиваемое исчезло бы, то тогда увеличенное было бы просто новым и особым предметом, никакого отношения к

увеличиваемому не имеющим, и, след., нельзя было бы говорить и об энергийном увеличении (*материя только в том случае и может оставаться аффицируемой страдательностью, если она не перестанет проявлять себя как неаффицируемая энергийность перед лицом страдательно-аффицируемой сущности*).

IV а) Чем больше действует сущность в материи,—

1. тем больше страдает сущность в материи, как больше подчиняющаяся материальному и меньше выявляющая свою полноту;

2. тем больше действует материя, как больше приобретающая к сущности и меньше проявляющая себя как тьму;

3. тем больше страдает материя, как больше перестающая быть материей и больше соединяющая в сущности^{29*}.

б) Чем больше страдает сущность в материи,—

1. тем больше действует сущность в материи, как больше приводящая себя к подчинению материи и как меньше выявляющая своего света;

2. тем больше действует материя как захватывающая ее в свою власть и как меньше приводящая себя к подчинению света сущности;

3. тем больше страдает материя, как больше отходящая от сущности и больше приближающаяся к нулю и тьме.

V. а) Чем больше действует материя,—

1. тем больше страдает материя, как больше сокращающая свет сущности и меньше доставляющая себе возможности быть причастной к сущности;

2. тем больше действует сущность, как большее количество материи охватывающее и осмысляющее и как меньше позволяющее ей быть тьмой;

3. тем больше страдает сущность, как больше испытывающая страдания со стороны материи и как менее проявляющая своего света.

б) Чем больше страдает материя,—

1. тем больше действует материя, как больше приводящая себя к нулю и абсолютности тьмы, т. е. к наивысшей своей степени, и как меньше заставляющая себя оформляться;

2. тем больше действует сущность, как больше уничтожающая материальной тьмы и больше проявляющая своей сущности;

3. тем больше страдает сущность, как больше затрачивающая своей энергийности для преодоления материи и как более интенсивно утверждающая себя в ином себе.

VI. 1. Энергия сущности относится к сущности так же, как и имя сущности, т. е.:

а) энергия сущности неотделима от сущности и, след., есть сама сущность;

б) энергия сущности отлична от сущности и, след., не есть сама сущность; стало быть, хотя имя и есть сущность, сущность — не имя.

2. Но энергия сущности не уменьшается и не увеличивается от своего взаимодействия с материей; она настолько же увеличивается, насколько уменьшается, и настолько же уменьшается, насколько увеличивается; другими словами, есть тоже *некая мгновенность*, в которой совпадают моменты увеличения и уменьшения, и уже она — вне-увеличений и вне-уменьшений.

3. Значит, *бесконечные и, быть может, беспокойные судьбы сущности в материи*, вся пестрота, хаос и, допустим, трагедия материи, со всем возникающим из нее кровавым и ужасным миром, *есть не больше как невозмутимый покой вечной сущности в себе*. Она ничего не получает и не теряет от этого, и вечное имя ее сияет незакатно.

Все это станет яснее, если мы примем во внимание следующее. Совершенно понятно взаимосоответствие страдания сущности и действия материи. Равным образом совершенно понятно взаимосоответствие действия сущности и страдания меона. Не сразу понятны лишь другие два взаимосоответствия — 1) страдания сущности и страдания материи и 2) действия сущности и действия материи. Но и тут диалектика, в сущности, совершенно проста. Пусть нам ясно, что, чем больше страдает сущность во тьме, тем больше тьма себя проявляет. Но ведь уже много раз мы выставляли основной диалектический закон о неизменности изменяемого во всех моментах его изменения. Из него следует, что если сущность страдает, то это значит, что она действует, ибо страдание есть только то или другое изменение действующей сущности. Но если страдающая сущность действует, а действие сущности, по второму из приведенных выше общепонятных взаимосоответствий, есть страдание материи, то ясно, что страдание сущности есть страдание материи. Возьмем и второе взаимосоответствие, само собой понятное: действие сущности во тьме есть ис-

чезновение тьмы, ослабление меона, страдание материи. Но что такое страдание материи, согласно общему диалектическому закону об изменении? Страдание материи есть действие ее; чем больше она страдает, тем больше проявляет себя как страдающую. Следовательно, действие сущности есть действие материи.

6. Получается удивительная и чудная картина антиномий, составляющих смысловую стихию вещи. Но как в триаде аналогичные антиномии второго начала привели к живому, стремящемуся факту триады, так и здесь *примирение всех выставленных антиномий находим в живых телесных вещах*, стремящихся, возникающих и становящихся телах, на которые разделилось великое имя триады, изволив перейти в иное и тем дать жизнь не только себе, но и иному себе.

Живой факт мира и все бесконечные факты, в него входящие, примиряют и жизненно конструируют все диалектические антиномии. Вспомним: становление у нас примиряло тождество и различие, покой и движение, равенство и неравенство и т. д. Становящийся предмет — тождествен и равен себе, ибо в процессе становления всегда один и тот же. Но он потому и становится, что так же всегда он и различествует с собой, он все иной, иной и иной себе. Становление факта, отсюда, есть совмещение диалектической антиномии тождества и различия, покоя и движения, равенства и неравенства и т. д. Точно так же и теперь: живая, становящаяся, рождающаяся и умирающая вещь есть совмещение действия сущности и страдания материи, страдания сущности и действия материи; она — совмещение действия сущности и действия материи, страдания сущности и страдания материи. Чтобы возникла вещь, необходимо иное, материя, а следовательно, ее действие, а значит, и ее страдание (ибо действие ее есть лишь некоторое изменение ее, по природе страдающей). Чтобы возникла вещь, необходима энергия сущности (ибо в чистой материи нет смысла, и без энергии она — ничто), а следовательно, необходимо действие сущности, а значит, и страдание ее (ибо, будучи *только* действующей, она не перешла бы в материю и осталась бы сверх-сущим действием, не освещая тьмы иного). Наконец, чтобы возникла вещь, необходимо, чтобы действие сущности (а равно, по предыдущему, и страдание ее) было равновелико страданию материи (а равно, по предыдущему, и действию ее), ибо это — одно и то же, аб-

солютное тождество, а если это не тождество, то материя страдающая (а следовательно, и действующая) помимо действия (а следовательно, и страдания) сущности есть особый метафизический принцип, со своими законами и силами; тогда — мы в цепях абсолютного дуализма, который немыслим уже просто потому, что, когда сравниваются какие-нибудь дискретные два, то самое сравнение возможно только тогда, когда тут не просто два, но еще и абсолютное одно. Также не может возникнуть вещи и без равновеликости страдания сущности (а следовательно, и действия ее) с действием материи (следовательно, и со страданием ее). Если нет абсолютной равновеликости, то сущность и материя — самостоятельно-вещные начала, натуралистически борющиеся между собою. Это — торжество абстрактного рассудка и гибель целостной диалектики разума. Дуализм — гибель разума, умопомрачение.

Так рождается мир как живой организм имени сущности, ищущий примирить антиномию света и тьмы и живущий этим исканием и этим примирением.

III. ДИАЛЕКТИКА ТЕТРАКТИДЫ В

11. КАТЕГОРИЯ ЕДИНИЧНОСТИ (ИЛИ СУЩЕГО ⁸⁹)

Переход от тетрактиды *A* к тетрактиде *B* можно теперь считать изученным. Тетрактида *B* существует в меру энергичного проявления тетрактиды *A*. Тетрактида *B* есть только та или иная степень воспроизведенности в ином тетрактиды *A*. Сейчас нас ожидает феноменолого-диалектическое выведение основных конструкций уже этой разностепенной тетрактиды *B*. К этому и обратимся ⁹⁰

1. Тут мы должны ввести одно понятие, которое хотя и содержится в понятии энергии сущности (именно как инобытийный коррелят этой энергии), но требует быть специально отмеченным. Тетрактида *B* существует причастием к тетрактиде *A*; она *в разной степени* причастна ей и, стало быть, *в разной степени существует*. Другими словами, мы должны ввести понятие *интенсивности бытия*. Это не есть интенсивность проявлений бытия, когда последнее остается само по себе всегда одинаковым, одинаково интенсивным. Можно, напр., говорить о пустоте или разреженности воздуха, предполагая, что пространство, в котором он находится, всегда однородно, одинаково, всегда одинаково пусто и разреженно, *одинаково интенсивно*. Не то имеем в виду мы. Мы именно говорим о *разной интенсивности пространства* как *такового*, предполагая, что оно может сгущаться и разрежаться в зависимости от тех или иных условий, и так надо мыслить во всех решительно категориях тетрактиды *B*. Время — также сжимаемо и расширяемо. И это — не субъективная иллюзия, но — объективное свойство самого времени. Любая категория — интенсивна. В то время как тетрактида *A*, со всеми своими категориями, интенсивна всегда в одной и той же степени, а именно в максимальной, так что уже отпадает необходимость говорить отдельно об интенсивности и можно удовлетвориться просто категорией вещиности, в которой

тетрактида *A* дана всегда одинаково напряженно, — тетрактида *B* обладает разным и может обладать бесконечно разнообразным напряжением себя как сущей, ибо бесконечно разнообразна степень приближения тетрактиды *B* к тетрактиде *A*. Не то или иное функционирование категории расслаивается и напряженно-непрерывно меонизируется, но именно сами категории подвержены здесь этой меонизации. Чтобы это усвоить, необходимо яснейшим образом представлять себе сущность меона вообще. Мы уже дали его точное определение и потому не будем возвращаться к этому. Но такие его моменты, как непрерывность, становление, бесформенность и т. д., должны быть усвоены во всей их полноте. Тогда только станет понятной вся эта бесконечная иерархия напряженностей бытия в космосе, восходящих от минимального напряжения к максимальному. Однако рассмотрим приложение понятия бытийственной интенсивности к отдельным категориям тетрактиды *A*. Это и есть единственный метод характеристики категорий тетрактиды *B*, так как последняя отличается от тетрактиды *A* только этой интенсивностью.

Основными категориями второго начала тетрактиды мы нашли сущее, тождество, различие, покой и движение, которые дали нам, в своем целокупном сопряжении, категории эйдоса, множества (в смысле «Mengenlehre»^{30*}) и топоса (в смысле нынешней топологии). Рассмотрим их по порядку в инобытийной модификации⁹¹

2. Вещь есть *сущее*, или единое сущее, индивидуальность, одно. Она отличается от инобытия, переходя в него. Это значит, что она, выйдя из себя, теперь вновь достигает себя, причем так как становление есть синтез одного и иного, то и здесь становление вещи как индивидуальности есть синтез *одного* тетрактиды *A* с окружающим ее *иным*. Другими словами, в тетрактиде *B* сущее, или единое сущее, индивидуальность, одно — являются *интенсивными*, т. е. данными в разной степени напряжения. *Космос с точки зрения категории одного в разной степени напряжен*. И как в становлении — синтез одного и иного, так в многообразном напряжении космоса с точки зрения категории одного — синтез абсолютной простоты и неделимости тетрактиды *A* и бесконечной делимости, становящейся, бесформенной множественности окружающего ее меона. Отсюда первое основоположение, диалектически конструирующее античный космос.

Первое основоположение. *Космос неделимо делим, т. е. обладает становящейся, или непрерывно-изменчивой, интенсивностью себя как некоей единичности*⁹².

Вы берете космос в целом, и предположим, что вы разделили его на две части. Предположим, что каждую из этих частей вы вновь разделили на две новые части и т. д. Первое основоположение античного космоса и гласит, что, сколько бы вы ни делили космос, полученная мельчайшая часть в свою очередь может быть раздроблена на какое угодно число частей. Если космос, взятый целиком, состоит из бесконечного количества частей, то и любая его часть состоит тоже из бесконечного количества частей, и в этом отношении целый космос и любая часть его совершенно тождественны. Это — то самое, что совершенно не мирится ни с какой формальной логикой и что великолепно объясняется диалектикой, и даже не просто объясняется, а необходимым образом требуется, как постулат сознательно функционирующего разума. Если мы перешли к материи, к абсолютному инобытию, то, значит, мы тем самым необходимо потребовали бесконечную делимость космоса, так как материя, меон, и есть непрерывное и бесконечное расслоение смысла вещи. Но мы потребовали бесконечную делимость чего-то, а именно космоса; значит, космос сам по себе неделим. Если же и сам космос как *космос* — делим, то тогда при первом же разделении его мы теряем его раз навсегда и уже теряем право говорить о дальнейшей делимости *космоса*, так как теперь мы делим уже не космос. Значит, космос и делим, ибо возможны любые его части, и неделим, ибо во всякой своей части он опять присутствует весь целиком, и опять его можно делить сколько угодно⁹³.

3. Прочитаем некоторые параграфы из Procl. inst. theol. (все тексты из Прокла и Плотина в этой работе переведены мною⁹⁴).

⁹² § 66. «Все сущее есть друг в отношении друга или целое, или часть, или тождественное, или различное, потому что или [оно] содержит в себе другое, в то время как остальное содержится [им], или не содержит [другого], и [остальное] не содержится [им]; точно так же оно или есть аффекция со стороны чего-нибудь [само-]тождественного, как причастное одному, или [все в нем] пребывает во взаимном разделении. Однако, если оно содержит в себе [остальное], получится, очевидно, целое; если же [им] со-

держится [остальное], получатся части. Если же многое причастно одного, оно тождественно [в себе] в отношении одного. А если взять только [то, что] множественнее [одного], оно будет различно [между собою] постольку, поскольку оно — множественно».

§ 67 «Всякая *цельность* (ὁλότης) или раньше [своих] частей, или [состоит] из частей, или [содержится] в части. В самом деле, мы или созерцаем эйдос каждой вещи в [ее] причине и говорим, что это целое предшествует частям, существуя [еще в ее идеальной] причине, или же [созерцаем эйдос] в тех частях, которые причастны этой [причине]. Кроме того, и этот [второй случай проявляется] двояко: или [мы созерцаем эйдос] во всех частях [вещи] сразу, и тогда она существует как [возникшее] из частей целое, отсутствие любой части из которого нарушает [самое] целость; или же [мы созерцаем эйдос] в каждой части [отдельно], так что и [сама] часть возникает [лишь] по причастию к целому, и это заставляет [тогда] часть быть частично целым. Следовательно, [возникшее] из частей [является] целым по своему [сущностно-целостному] *бытию* (καθ' ὅλησιν). С точки же зрения [идеальной] причины (κατ' αἰτίαν) оно есть целое, *предшествующее* частям. И [наконец], по причастию [к целостному эйдосу], оно — целое [в отдельной своей] части. При этом, конечно, [только] в связи с крайним ослаблением [себя как целостности] оно [может называться] целым [в последнем смысле], — поскольку подражает целому, [возникшему] из частей, будучи не [просто] случайной частью, но будучи в состоянии уподобиться целому, у которого и части, [взятые в отдельности], суть целое».

§ 68. «Всякое целое, [содержащееся] в части, есть часть целого, [возникшего] из частей. В самом деле, если оно — часть, оно — часть некоего целого, причем оно — или часть заключенного в нем [самом] целого, откуда и называется целым, содержащимся в [отдельной] части, но тогда оно — часть самого себя и часть будет равна целому, ибо они тождественны; или же оно — часть чего-нибудь другого целого, и если — другого, то или только его, [этого другого], часть, и — таким образом оно опять ничем не будет отличаться от целого, будучи одною частью одного сущего, [целого], или же [оно само будет приниматься во внимание, расслаиваясь вместе] с другим [целым, т. е. с целым, возникшим из всех частей]. Именно, части всяко-

го целого больше одного, и это [одно] должно составлять-ся из того, что больше [одного], будучи целым, [возникшим] из частей, из которых оно состоит. И значит, целое, [заключенное] в части, есть часть целого, [возникшего] из частей».

§ 69. «Всякое [возникшее] из частей целое причастно той цельности, которая предшествует частям. Именно, если оно — из частей, то целое пребывает в аффекции, так как части, ставшие [чем-либо] одним, пребывают в аффекции со стороны одного через единение и — суть целое во [всех] частях, хотя последнее и не есть целое. То, что [ни в чем] не участвует, по бытию своему предшествует всему, что [в чем-нибудь] участвует. Поэтому не участвующая [ни в чем] цельность (ἀμέθετος ὁλότης) налична *до* той, которая [в чем-нибудь] участвует.

Следовательно, *эйдос цельности существует до целого*, которое [только еще возникает] из частей, и этот [эйдос] не есть [уже] целое, пребывающее в аффекции, но самоцелостность (αὐτοολότης), из которой образуется и целостность, возникающая из частей; между тем целое, возникающее из частей, содержится частно и во многих вещах, в одних и других, [слагающихся] из частей, причем одни относятся к одним [частям], другие — к другим. Необходимо же, чтобы существовала [абсолютная] *единичность* (μονάδα) *всех целостностей сама по себе*.

В самом деле, никакое любое целое из этих [частичных цельностей] не есть чистое, так как оно нуждается в частях, из которых ни одна не есть целое, и [никакое такое целое], будучи в чем-нибудь [частичном], не в состоянии быть для всего прочего причиной [его] целостного бытия.

Следовательно, причина целостности для всех целых [вещей] предшествует частям. Если же и это [будет] состоять из частей, то что же [тогда было бы] целым и что не просто целым, [а составленным из частей]? Именно, опять оно [состояло бы] из частей, и [получилось бы то, что мы или, разыскивая целое, ушли бы] в бесконечность, или [получили бы] через изначально целое такое целое, [которое уже не состоит] из частей и которое было бы в качестве [вышеформулированной] цельности».

§ 73. «С одной стороны, всякое целое есть одновременно нечто сущее и причастно сущего, с другой же — *не всякое сущее есть [одновременно и] целое*. В самом деле, или сущее и целое тождественны, или одно [по смыслу сво-

ему] — раньше, другое же — позже. Однако, хотя часть, поскольку она часть, есть сущее (ибо целое состоит из сущих частей), все-таки она не есть сама по себе еще и целое. Значит, сущее и целое — не одно и то же, так как часть была бы не-сущей, [если иметь в виду, что часть уже как самостоятельная вещь должна быть чем-то целым], а если часть есть не-сущее, то и целого не существует: всякое целое есть целое частей, или так, что до них, или так, что в них.

Следовательно, если нет части, невозможно будет и целое. А если целое будет до сущего, то тотчас же всякое сущее станет целым, [и], значит, опять не будет части, что невозможно. Именно, если целое есть целое, будучи целым части, то и часть окажется частью целого, так как она — часть. Следовательно, остается [признать], что всякое целое есть сущее, но не всякое сущее есть целое.

Значит, отсюда ясно, что изначально сущее выше (ἐπέκεινα) цельности, если, разумеется, одно, [само] сущее, присутствует в большем количестве вещей, так как и частям, поскольку они — части, присуще бытие, и если другое — в меньшем количестве вещей. Ведь, как доказано, одно, как причина большего, значительнее; другое же, как причина меньшего, — беднее».

§ 74⁹⁵ «Хотя всякий эйдос есть нечто целое, так как он пребывает в качестве сложности из большего, [чем одно], в котором каждый [элемент] входит во всю полноту эйдоса, однако *не всякое целое есть эйдос*. В самом деле, единичность (τὸ τί) и неделимое хотя и есть целое, поскольку неделимое, однако не есть эйдос. Именно, всякое целое есть то, что составлено из частей; эйдосом же [является] то, что делится на большее количество единичных (τὰ καθ'ἑαυτὰ) эйдосов. Значит, целое это — одно, эйдос же — другое, причем одно свойственно большему количеству вещей, другое — меньшему, так что целое — выше эйдосов сущего. Отсюда, стало быть, ясно, что *целое занимает среднее место между сущим и эйдосами*; а отсюда следует, что, с одной стороны, сущее пребывает до эйдосов и, с другой — эйдосы есть сущие [эйдосы], [причем], однако, не всякое сущее есть эйдос. Поэтому даже лишенности (στερησεις) в [сущих] достижениях суть как-то сущие, эйдосы же не суть [таковы], [и это —] вследствие единящей (ἐνναιαν) потенции сущего, когда сами [лишенности уже] приняли некое затемненное значение»⁹⁶.

4. § 80. «Всякое *тело* само по себе имеет природное свойство *страдать*, все же *нетелесное* — *действовать*. Одно само по себе деятельно, другое — страдательно. [Но можно сказать и так, что] нетелесное страдает вследствие общения с телом, а с другой стороны, и тела, насколько возможно, действуют вследствие причастия к общению с нетелесным.

Именно тело, поскольку оно — тело, только делимо и в этом смысле подвержено страданию, будучи делимым во всех отношениях, и во всех отношениях — до бесконечности. Нетелесное же, будучи простым, не подвержено страданию, так как ни разделяться не в состоянии то, что не имеет частей, ни изменяться — то, что не сложно.

Поэтому или [вообще] ничто не будет [способно] к действию, или же [к этому должно быть способно] нетелесное, если действительно тело, поскольку оно — тело, не действует, будучи расположено только к разделению и страданию.

Отсюда, все действующее имеет *деятельную потенцию*, так что действовать оно будет не в силу того, что оно — тело, но в силу [наличной] в нем потенции к действию; само же по себе тело недейтельно и непотентно. Всякий раз, как оно действует, оно, значит, действует по причастию к потенции. Но с другой стороны, и нетелесное ведь причастно аффекций, если оно возникло в телах, соразделяется [с] телами и вкушает их делимую природу, хотя по собственной своей сущности оно и нераздельно»⁹⁷

§ 81. «Все, в чем [что-нибудь] участвует раздельно, *налично в участвующем через передаваемую [ему] потенцию чего-то нераздельного*, так как если и само оно присутствует в участвующем в качестве раздельного, и нет в нем ничего, что находилось бы в обладании [умной нераздельной] реальностью, то, очевидно, им нужна будет некая середина, которая бы объединяла одно с другим в непрерывность, [а именно], которая была бы более подобной тому, в чем участие, и которая существовала бы в самом участвующем.

В самом деле, если то, [в чем участие, и само] раздельно, то каким же образом это, [участвующее], участвует, не имея ни того, [в чем участие], ни того, что от него [получается]? Значит, потенция и излучение, исшедшее из него в участвующее, должно объединить их оба. [И тогда получится], с одной стороны, одно, при посредстве чего проис-

ходит участие, другое — то, в чем участие, и третье — участвующее».

§ 82. «Все нетелесное, имея способность к возвращению на себя, является *раздельным предметом участия*, когда в нем [что-нибудь] участвует, так как если [участие происходит] нераздельно, то энергия [того, в чем участие], не будет раздельной для участвующего, как [не будет] и сущность; а если так, то оно не вернется на себя. Именно, возвращающееся [на себя] будет раздельно относительно участвующего, так как тождественное [с собою] отлично [от себя], раз есть отличное [от него участвующее]. Следовательно, если оно в состоянии возвращаться на себя, то всякий раз, как что-нибудь в нем участвует, оно — предмет раздельного участия».

5. § 86. «Все истинно сущее *беспредельно в смысле сущего* (τῷ ὄντι), ни по множественности, ни по величине, но исключительно по *потенции*. Именно, все беспредельное заключается или в численном количестве, или в размерах величины, или в потенции. Вечно же сущее, будучи беспредельным (как содержащее в себе неугасимую жизнь, неубывающую бытийственность, ὕλαρξιν, и неуменьшаемую энергию), беспредельно ни вследствие величины, так как истинно сущее, будучи реальностью в себе (αὐτῶλοστότως), не содержит в себе никакой величины (а все реальное в себе неделимо и просто), ни вследствие [своей] множественности, так как оно в максимальной степени едино по эйдосу (ἐνοειδέστατον) вследствие своего ближайшего к единому распорядка и в максимальной степени родственно единому, но беспредельно оно вследствие *потенции*. Поэтому оно по одной и той же [причине] *неделимо и беспредельно*, так что, следовательно, чем более оно едино и чем более неделимо, тем более оно беспредельно. Делящаяся потенция уже бессильна и пребывает в [ограниченном] пределе, и потенции, делимые во всех отношениях, и ограничены во всех отношениях, так как крайние и наиболее отделенные от единого потенции вследствие [своего] разделения суть [уже] в том или другом отношении предельные [потенции].

Первые же [потенции] по неделимости [своей] *беспредельны*, так как разделение разносит и расслабляет потенцию каждой [вещи], неделимость же, стягивая и свивая, содержит ее в самой себе в качестве неубывающей и неуменьшаемой.

Напротив того, беспредельность в величине или в множественности есть во всех отношениях лишение неделимости и отпадение [от нее]; заключенное же в пределе ближе всего к неделимому, и дальше всего [от него] беспредельное, пребывая во всех отношениях в отпадении от единого.

Следовательно, по потенции беспредельное существует в беспредельном не по множественности и не по величине, если действительно беспредельная потенция соприсуща неделимости, а, с другой стороны, беспредельное по множественности или величине дальше всего от неделимого. Поэтому, если бы сущее было беспредельно по величине или по множественности, оно не было бы беспредельно-потентным, а, тем не менее, оно как раз беспредельно-потентно, и, значит, — не по множественности и не по величине».

§ 95. «Всякая потенция, если она *более единична* (ἐνιχωτέρα), *беспредельнее множимой*. В самом деле, если первая беспредельность ближе всего к единому, то и более сродственная единому потенция более беспредельна, чем та, которая отстоит дальше [от него], так как своим умножением она теряет свою эйдетичность в смысле единого (τὸ ἐνοειδές), оставаясь в которой она имела преимущества перед другими [потенциями], так как сдерживалась [своей] неделимостью. Да и в делимом потенции если объединяются (συναυόμεναι), то умножаются, а если делятся, то ослабевают».

§ 96. «Потенция всякого пребывающего в пределе тела, будучи беспредельной, — *нетелесна*, потому что если бы она была телесна, то в случае беспредельности этого тела беспредельное окажется в определенном. В случае же определенности [тела] она является потенцией не постольку, поскольку она — тело. Именно, если тело — определенно, поскольку оно — тело, и беспредельно, поскольку оно — потенция, то оно окажется потенцией [вовсе] не потому, что оно — тело. Следовательно, *потенция, присутствующая в определенном теле, беспредельна*».

б. § 98. «Всякая [идеальная] причина *везде отделена [от причиняемого] и одновременно нигде [не отделена]*. Именно, своей передачей собственной потенции она — *везде*, так как это есть причина наполнения того, что в силу своей природы участвует в ней, и [причина] господства над всем вторичным, причем она присутствует во всех плодотворных выявлениях (πρῶτοισ) своих излучений. Своей

же не смешанной ни с чем занимающим место сущностью и своей отменной чистотой она [не находится] *нигде*, потому что, если она отделена [от всего], она — водружена выше всего.

Подобным же образом она не находится ни в чем, что *ниже* ее самой. Именно, если бы она была только везде, то, хотя ничто и не мешало бы ей быть [идеальной] причинной и присутствовать во всем, что [в ней] участвует, но она не существовала бы отделенно раньше всего; а если бы она [только] была *нигде*, вне [всякого] «везде», то, хотя ничто и не мешало бы ей быть раньше всего, все же она не принадлежала бы ничему, что ниже ее. Она не существовала бы во всем, как обыкновенно существуют причины в причиненном своими собственными бескорыстными дарами. Итак, чтобы причина была наличной во всем, что способно участвовать [в причине], и чтобы она в качестве отделенной существовала при себе до всего, что ею наполняется, она и везде существует, и *нигде*.

И не отчасти только везде и отчасти *нигде*. Действительно, при таком положении она была бы оторвана сама от себя, сама была бы вне себя, если, в самом деле, одно в ней было бы везде и во всем, другое же — и *нигде*, и раньше всего. Наоборот, она как *целое*, везде и точно так же [как целое] и *нигде*. Также способное участвовать в нем встречается с ним как с целым и находит его наличным при себе в качестве целого, и оно [само] выделяется [из всего] как [именно] *целое*, потому что поучаствовавшее [в нем] не само привело его в себе в порядок, но участием своим [позаимствовало] от него, сколько оно в состоянии взять.

При этом ни уделение из него не сокращается, так как оно вне [всего] ввиду участия в нем большинства [вещей], ни участвующее не участвует в нем ущербно, так как уделяющее присутствует *везде*»⁹⁸.

Мысль о неделимой делимости — весьма отчетливо разработана в неоплатонизме. В особенности часто и отчетливо о ней говорит Плотин. Стоит прочесть хотя бы рассуждения о душе в IV 1 («делящееся в ней делится неделимо»), в IV 2, 1—2, в VI 4, 3—9, 13⁹⁹.

7. Современная наука, можно сказать, вплотную подошла к этой проблеме. *Времена наивной веры в абсолютность и неделимость атома прошли безвозвратно*. Атом расщеплен, и уже изучаются свойства его основного ядра и движущихся вокруг него электронов. Ставший теперь зна-

менитым английский физик Резерфорд предложил в 1911 году модель атома, принятую ныне всеми, по которой ядро атома содержит в себе весь положительный заряд атома, а вокруг него вращаются электроны. В 1913 году Фан-ден-Брек установил, что число внешних электронов в атоме данного элемента (а есть еще внутренние, т. е. находящиеся в ядре) равняется порядковому числу этого элемента в периодической системе Менделеева. В том же году датский ученый Бор дал новую теорию строения атома, по которой: 1) электрон может двигаться только по вполне определенным орбитам; 2) электрон, когда он движется по этим орбитам, не переводит энергию своего движения в лучистую энергию (вопреки теории Максвелла и электронной); 3) существует определенная зависимость между переходом от одной орбиты к другой, более дальней, и переходом теряемой здесь энергии движения в лучистую. Я не буду перечислять имен и теорий, но ясно одно: только невежество может заставить теперь верить в неделимость атома, и только ослепление произвольными метафизическими теориями, вопреки науке, может поддерживать этот дурман абстрактных вероучений. Смешно говорить о неделимости атома. Но не смешно ли говорить о неделимости атомного ядра? Разве уже не занимаются строением самого ядра? Резерфорд пишет о ядре тяжелого атома: «Ядро тяжелого атома несомненно обладает весьма сложной системой, и имеющиеся в нашем распоряжении обычные физические и химические способы воздействия в применении к его собственному миру оказываются малодейственными. Когда мы рассматриваем массу ядра по отношению к его объему, нам представляется очевидным, что его плотность во много миллиардов раз больше плотности наших самых тяжелых элементов. Несмотря на это, если бы мы могли составить увеличенную схему ядра, мы ожидали бы, что оно покажет прерывистое строение, занимаемое, но не заполняемое ничтожными по размерам строительными единицами, протонами и электронами, находящимися в непрерывном быстром движении, управляемом их взаимными силами»¹⁰⁰. Другими словами, уже теперь ясно, что ядро атома также расчленимо и делимо и что оно отнюдь не представляет собою никакой абсолютно данной нерасчлененности. Мы же должны сказать, что и *никогда, ни при каких методах и уточнениях экспериментального и теоретического развития физики не может*

быть достигнут такой атом, который бы дальше оказывался неделимым. И это — по простой причине: атом есть *меонизированный*, инобытийно-гипостазированный эйдос, а сущностью меонизации как раз является беспредельное и непрерывное становление¹⁰¹ Поэтому если взять в эйдосе его категорию единичности, то получается в инобытийной ее корреляции *беспредельная делимость* атома, причем атом так же единичен и так же беспредельно множествен, как и космос. Атом есть космос, и космос есть атом. Оба они и делимы, и неделимы. Абстрактно-метафизическое ослепление произвольно измышленными понятиями, убившее всякую возможность видеть эйдос и четко мыслить о нем, привело к абсолютизации и обожествлению материального атома, перенеся на него все атрибуты средневекового вероучения — вечность, неделимость, неуничтожимость и т. д.¹⁰² А между тем вечен не меонизированный атом, но *эйдотический*; неуничтожим не инобытийный атом, а чисто *смысловой* и т. д. Разум и диалектика требуют неделимого и вечного атома. И вот физика, ослепившая себя отходом от живой диалектики, овеществляет этот неделимый и вечный смысл и категории чистого смысла переносят на факты, закрывая себе всякий путь к свободному исследованию фактов как таковых. Не то в античной физике и астрономии. Там говорят: исследуйте атом и делите его в каком угодно отношении, но самый эйдос, самый смысл атома, — неделим и неразрушим, ибо если самый *смысл* атома распадается, то о делимости (или неделимости) *чего* же, собственно, вы сможете говорить? Так образуется диалектическая необходимость одновременно мыслить делимость и неделимость космоса¹⁰³ И нельзя сказать, что одна сторона в атоме делима, а другая неделима, сам же атом не подчиняется этому диалектическому противоречию. Разумеется, атом неделим как *эйдос*, и он же делим — как *меонизированный* эйдос, так что тут действительно — две разные «стороны» в атоме. Однако не эти «стороны» сами по себе делимы и неделимы, а именно атом как *целое*. Между этими «сторонами» не только различие, но и тождество. И именно *один и тот же* атом делим и неделим. Когда мы говорим, что он делим, т. е. имеем в виду меонизированный эйдос, мы все-таки утверждаем нечто об *эйдосе* же, о *том же самом* эйдосе, хотя и выставляем теперь в нем другую сторону¹⁰⁴.

12. КАТЕГОРИЯ ДВИЖЕНИЯ И ПОКОЯ

1. Переходим к инобытийной модификации второй и третьей категорий сущности, т. е. *движения и покоя*. Сущность, или вещь, есть покоящееся и движущееся сущее; она подвижной покой. В чисто смысловой сфере подвижной покой создает категорию «множества» (в смысле «Menge», «ensemble»). Что теперь даст он в *инобытийно-гипостазированной* сфере? Мы говорим, что здесь, в тетрактиде *B*, — царство *разных степеней напряженности бытия*. Другими словами, «множество», или подвижной покой смысла, дано в тетрактиде *B* с разной степенью своего напряжения как именно подвижного покоя. Космос — в разной степени подвижной покой. Он бесконечно разнообразно покоится и движется. В нем могут быть бесконечно разнообразные *скорости*, начиная от бесконечно малой и кончая бесконечно большой. Тетрактида *A* содержит в себе чистую эйдетическую категорию подвижного покоя. Это — эйдетическое движение эйдоса и эйдетический покой эйдоса. Тетрактида *B* содержит в себе *разные степени* самой эйдетичности и, значит, разные степени эйдетического покоя и движения. Тетрактида *A* покоится в себе, т. е. не переходит ни во что инобытийное. Тетрактида *B*, или космос, все время пребывает в инобытийном становлении. Ее покой все время получает разные степени. Он непрерывно, сплошно и неизменно меняется в смысле покоя. Так же и движение. Тетрактида *A* движется в себе, охватывая себя сразу целиком. Космос движется в разной степени, в разной степени и с разным напряжением охватывает себя ¹⁰⁵ Заметим, что этим утверждается не тот простой и общеизвестный факт, что тело может двигаться с разными скоростями. Это так рассуждает наша, ньютоновская, механика. Античная философия, как я утверждаю, мыслит самое *категорию* движения в разных степенях ее категориальности. Мы уже говорили, что бытие, по античным учениям, именно как *бытие* — напряженно. Тут разная степень напряженности *самого* движения как *такового*, а не разная величина скорости одного и того же движущегося тела. Космос состоит из разных степеней этой категориальной напряженности подвижного покоя. Как в первом основоположении мы выставляли отнюдь не тот простой факт, что тело можно делить сколько угодно и как угодно, а то, что самая делимость тела, несмотря на свое самотож-

дество, везде разная, так и здесь мы утверждаем *категориальную* напряженность движения, а не фактически данное в пространстве и во времени его разнообразие. Отсюда второе основоположение античного космоса.

Второе основоположение. *Космос пребывает в подвижном покое и не пребывает в нем, т. е. обладает становящейся, или непрерывно изменчивой, напряженностью себя как подвижного покоя.*

2. Прежде всего мыслимо такое движение, которое является в результате *бесконечной скорости*. Но что такое это движущееся с бесконечной скоростью тело? Это значит, что: 1) тело находится сразу везде, во всех возможных местах, по которым оно только может проходить; 2) эти места, хотя бы их было и бесконечное количество, как бы уже не существуют для движущегося тела, так как оно имеет их сразу при себе; 3) что, следовательно, движение бесконечно скоро движущегося тела равносильно его покою, ибо нет такого места, в котором бы оно не вмещалось, и нет такого места, куда бы оно еще могло продвинуться. Ясно, что тело здесь движется, и ясно, что оно покоится; наконец, ясно также и то, что движение и покой здесь и различны между собой, и тождественны. Однако как возможно было бы такое существенное совмещение самотождественного различия и подвижного покоя? Оно было бы возможно только при условии отсутствия всяких пространственных и временных препятствий, вернее, при условии отсутствия самого пространства и времени, ибо даже бесконечно малое их наличие уже задерживало бы бесконечную подвижность тела. Но это значит, что *бесконечная скорость возможна только в эйдосе, т. е. только в умном мире*. Быстрота умная и есть такая подвижность смысла, когда он присутствует сразу везде и потому в себе покоится. Такая скорость, т. е. такое отождествление покоя и движения, недостижимо в чувственном и вещном мире.

Теперь будем мыслить *разные степени* скорости и *разные напряженности* движения. Прежде всего, согласно общим правилам диалектики, какая бы степень инобытийной напряженности ни мыслилась, всегда должна примышляться в качестве критерия и нормы тетрактида А, как находящаяся вне разнообразия напряженностей. И таким образом, что бы мы ни сказали о движении и его видах, всегда явно или тайно имеется в виду эта абсолютная тождественность движения и покоя, которую мы утверди-

ли относительно эйдоса и умного имени. Итак, будем мыслить разную степень движения как движения, т. е. разную степень отождествления покоя и движения. Разная степень отождествления есть *подобие*. Значит, будем мыслить движения, *подобные* умному, или эйдетическому, движению (= покою). Тут мы встретим, идя в нисходящем порядке, прежде всего движения колоссальных скоростей, превосходящих движения, доступные нам. Нисходя дальше, мы дойдем до минимальных скоростей и, наконец, достигнем *покоящихся* вещей, быстрота движения которых равна нулю. Все это разные степени движения как такового. Сейчас, быть может, трудно понять наше утверждение о разнообразии *категориальной* природы движения, так как мы еще не касались инобытийности прочих категорий (а именно, категорий третьего начала тетрактиды), которые играют здесь как раз существенную роль, обнажая как бы самый скелет категорий покоя и движения (в категориях времени и пространства). Но уже теперь понятно, что физически и абсолютно покоящееся тело *только* покоится и ни в каком смысле не движется; тут полная противоположность умной быстроте и эйдетическому отождествлению покоя с движением. Между умным, т. е. бесконечным, движением и этим вещественным, т. е. конечным, движением располагаются *все* возможные виды движений. Чем тело движется быстрее, тем оно более охватывает проходимых мест и тем меньшим временем пользуется для их прохождения, т. е. тем более покоится. Чтобы иллюстрировать это не фактическое разнообразие, но — категориальную инаковость движения, можно сказать, что растения *быстрее* движутся и потому *более* покойны, чем неживая природа; животное *быстрее* движется, и его движения более подобны покою, чем у растений; человек еще ближе к отождествлению движения и покоя, ибо его тело *более умно*, чем тело животного, а тело животного *более осмысленно*, чем тело растения. Выше человека по умности и, значит, по отождествлению движения с покоем — светила, и выше всего — *звезды*. Мир неподвижных звезд есть максимально возможная для космоса умность и максимальное отождествление движения с покоем. Тут — максимально данная *напряженность* подвижного покоя, максимальное наполнение *категориальной* умности. Поэтому тело звезд есть более тонкое и умное тело; оно более пронизано смыслом и разумом, чем земные тела. И следовательно

но, чтобы попасть в звездный мир, надо *физически* измениться, надо изменить самый принцип организации тела, хотя само тело не может не остаться в звездах, несмотря ни на какую его умность¹⁰⁶ Яснее все это станет после анализа основоположения космического пространства¹⁰⁷

Таким образом, космос: 1) *покоится*, ибо он есть полное воспроизведение вечно покоящейся тетрактиды *A*; 2) *движется*, ибо он есть полное воспроизведение вечно движущейся тетрактиды *A*; 3) *самодвижно покоится и покойно движется*, ибо он есть полное воспроизведение тетрактиды *A* с ее абсолютным отождествлением движения и покоя; 4) *движется*, так или иначе будучи *вне покоя*, и *покоится*, будучи так или иначе *вне движения*, ибо он — разная степень воспроизведения тетрактиды *A* с ее абсолютным отождествлением движения и покоя.

Важно напомнить еще и то, что инаковость, если понимать ее как самостоятельное начало, есть непрерывное и сплошное становление, алогическое становление эйдоса. В данном случае мы получаем алогическое становление (в недрах инобытийственности) подвижного покоя. Умный, подвижной покой, вступая во взаимоотношение с меоном, проявляет себя в разных степенях своего напряжения, непрерывно и сплошно переходя от одной степени к другой. Это значит, что *нет никакого движения и нет никакого покоя, которые бы не могли измениться в любое иное движение и в любой новый покой*. Нет никакого количества, которое не могло бы стать больше или меньше. Эта взаимопревратимость движений совершенно универсальна, и, какое бы тело ни попадало в зону данного движения, оно начинает двигаться именно так, как того требует эта зона. Какой бы предмет с поверхности Земли ни попал в сферу неподвижных звезд, он все равно потеряет возможность и способность двигаться так, как он двигался на Земле, и будет необходимым образом двигаться так, как движутся сами звезды.

3. Заметим, между прочим, что современные учения об электромагнитном поле и о действии электронов на расстоянии есть возвращение к античному представлению о космическом проявлении подвижного покоя¹⁰⁸. Вспомним учение нынешних физиков о распределении силового поля электрона. Известно, что электрический вектор A ^{31*} равен дроби $\frac{ve}{cr}$, где e — заряд электрона, v — скорость

его, c — скорость света и r — расстояние от электрона до данной точки поля. Поле кроме этого электрического вектора характеризуется также величиной $\varphi = \frac{e}{r}$. А и φ , как видим, определяются значениями e и v , существующими не в данный момент t , а в момент, бывший раньше этого t на величину $\frac{r}{c}$, т. е. в момент $t - \frac{r}{c}$. Эти величины действуют, следовательно, только тогда, когда они уже в прошлом. Электрон имеет вокруг себя бесконечное количество сфер действия, причем это действие распространяется со скоростью света. Однако тут налично также и схождение сфер в одну точку, что вытекает из более общего вида вышеприведенных уравнений электромагнитного поля Лоренца:

$$\varphi = \frac{e}{r_{t-\frac{r}{c}}} + \frac{e}{r_{t+\frac{r}{c}}},$$

$$A = \frac{ev}{cr_{t-\frac{r}{c}}} + \frac{ev}{cr_{t+\frac{r}{c}}}.$$

Если взять несколько точек поля и сравнить действия e и v в этих точках с действием их же в центре, то оказывается, что в последнем оно — *позже*, чем в первых. Значит, *действие также переносится по направлению к центру O*, причем распространение его, как показывает вычисление, также равно скорости света. И таким образом, сфера действия электрона и движется вширь, и движется к тому месту, где мы воображаем электрон. Б. Л. Розинг пишет¹⁰⁹: «Итак, мы получаем такую мировую картину. Электрическое состояние точек пространства, электроны, находящиеся в нем, одним словом, все, что заключается в мире в настоящий момент, не возникает из ничего, а прибывает сюда с бесконечно далеких расстояний со скоростью света. То, что здесь будет, уже существует, так сказать, за кулисами мировой сцены: оно принесется сюда в известный момент, достигнет высшего напряжения, воплотившись в существующий мир, и снова унесется, постепенно ослабевая, в бесконечность. Таким образом, мы видим, что подобно тому, как начинают осуществляться в современной науке

мечты алхимии, так получают подкрепление в строгой математической теории идеи астрологии: *настоящее готовится для нас в звездном мире и за звездными пространствами*. Это — совсем по Платону, у которого души тоже посеваются звездами и заимствуют от космоса частицы огня, земли, воды и воздуха с условием вернуть все это обратно (Tim. 42e). Общеизвестен знаменитый миф «Федра» (246a сл.): космос вращается вокруг себя, и по его периферии следуют блаженные огненные существа, боги и герон. Но вот не выдерживают эти существа пребывания в этих сферах. По неисповедимым судьбам совершается падение вниз, отяжеление, забвение виденного, падение в новое пространство и в новое время, в разбитые, несогласованные и смертные пространства и времена. Однако приходит момент — и падшие опять возвращаются вверх, тело их меняется, и они опять пребывают в блаженном эфирном теле, уже без затруднений созерцая вечное. Прибавьте к вышеупомянутым формулам то, что О. Хвольсон¹⁰⁹ называет «электромагнитным миропониманием», по которому не сила и движение лежат в основе вещей и не механика Ньютона является основной наукой, а по которому «мировое пространство есть пространство электромагнитное, и в этом заключается его основное свойство», и вы получите правильное представление о разной напряженности подвижного покоя, которую выдвинула античная мысль. Что это есть обоснование астрологии — ясно. **Астрология — необходимый результат диалектики.** Почему, в самом деле, человек зависит и от физических, и от физиологических, и от экономических условий и не зависит от небесных? Разве небесные условия не суть такие же физические? Разве единство мироздания не заключается в том, что всякое незначительное движение отзывается во всех уголках мира? Если я диалектик, я должен сказать, что, пусть я только чихнул, сидя у себя за столом, и — уже весь космос затрясся. Современные электромагнитные учения ставят эту проблему физико-математически. И мы должны сказать, что с точки зрения современной науки **платонизм в области учения об инобытии есть эйдетически понятое учение об электромагнитной сущности пространства и материи**¹¹⁰.

13. КАТЕГОРИЯ РАЗЛИЧИЯ И ТОЖДЕСТВА

1 Нетрудно теперь дать инобытийную модификацию и остальных двух категорий эйдоса — различия и тождества. Космос должен быть в *разной степени самотождественным и саморазличным*. Здесь полная аналогия предыдущих конструкций. В эйдосе, сколько бы мы ни устанавливали различий, все различаемые моменты абсолютно тождественны, так как эйдос целиком присутствует в каждой своей части. В космосе — *разная степень напряженности тождества*. Всякие две вещи, принадлежащие к космосу, — различны, но они в той или другой мере также и тождественны. При этом тождество и различие между ними непрерывно и алогично *становится*, и можно любой элемент превратить в другой элемент, так как эйдос мира целиком содержится в любой части мира, и потому любая часть мира, будучи потенциально всем миром, может превратиться в любую другую часть мира или в самый мир.

Третье основоположение. *Космос пребывает в самотождественном различии и не пребывает в нем, т. е. обладает становящейся, или непрерывно изменчивой, напряженностью себя как самотождественного различия.*

Космос есть космос. Значит, он тождествен себе. Иначе он не был бы и космосом. Но если бы он был только тождествен себе, а еще и не различен от иного, — мы ничего не могли бы о нем сказать. Он для нас отсутствовал бы, так как *есть* только то, что от чего-нибудь отличается и, значит, имеет ту или иную свою границу. Итак, космос и тождествен себе, и различается с иным. Но если что-нибудь отличается от иного, оно, получая свою границу, делается обозримым, делается делным, т. е. различимым уже не только от иного, но и от себя самого. Итак, космос и тождествен с собой, и отличается от себя. Это может быть в двух разных смыслах. Или тождество и различие абсолютно тождественны, или они тождественны только до некоторой степени. Как и абсолютное тождество покоя и движения налично только в умном эйдосе и в умном имени, так и абсолютное тождество и различие налично только в эйдосе. Здесь, действительно, поскольку целый эйдос целиком присутствует в каждом своем элементе, не может быть и речи о таком различии, которое бы в то же время не было бы еще и тождеством. Это, однако, неосуществимо в тетрактиде В. Здесь возможны только *разные степени*

отождествления различия и тождества, разные степени напряженности космической самотождественности, причем степени эти непрерывно проникают друг друга и сплошно взаимопревращаются. Вот почему античный космос *предполагает полную взаимопревращаемость элементов, если их брать как икобытийные факты, одновременно с полной их непревратимостью друг в друга, если их брать как эйдосы*. Плотин возражает против стоического «всеобщего слияния», т. е. против абсолютной превращаемости элементов, но это он делает только для того, чтобы показать, что отнюдь не превращаемы и не изменяемы *эйдосы* вещей, их смыслы, смыслы элементов, а элементы как *факты, качества* элементов превратимы до полного уничтожения одного элемента ради другого. В связи с этим Плотину приходится давать и антиномическое определение тела как *меонизированного эйдоса*. Поскольку тело — меон, постольку оно превратимо в другое тело; поскольку оно — эйдос, оно — не превратимо ни во что другое, ибо эйдос уже сам по себе есть все, хотя и отличается от всего, и ему не во что превращаться, как некуда и двигаться эйдосу, если он движется с бесконечной скоростью. Плотин пишет следующее в II 7.

2. II 7, 1. «Когда одно текучее тело смешано с другим текучим телом цело-нацело, то возможно ли, что оба они, друг через друга, уступают место [смеси], или же отступает [только] одно из них под воздействием другого? В самом деле, раз произошло [смешение], безразлично, каким способом [оно произошло].

Оставим в стороне тех, которые сводят [смесь] на внеположное присоединение (τῆ λαράθεσι) [элементов], так как они больше [механически] смешивают, чем [внутренне их] сливают, если действительно необходимо, чтобы слияние делало все [целое] состоящим из подобных [друг другу] частей и чтобы всякая мельчайшая часть состояла из того, о слиянии чего говорится. [Что же касается тех], которые сливают только качества, материю же, [пространственную величину], обоих [входящих в объединение] тел [внешне] сопологают, распространяя на них, [на общую массу], качества, исходящие от каждого из них, то эти [мыслители, перипатетики], пожалуй, заслуживают доверия ввиду их критического отношения к всецелому слиянию, [закрывающегося в том, что] пространственные величины должны были бы прийти к распадению, если ни у того

и ни у другого из [смешиваемых] тел нет никакого промежутка [между его частями], если, ввиду взаимопроникновения обоих тел во всех [частях], деление [их] окажется непрерывным, [т. е., сколько бы ни делили, разделить нельзя], и если, наконец, смесь занимает всякий раз большее место, чем одно из тел, а именно такое, какое занимают после объединения и то, и другое. Если одно тело целиком проникнуто другим телом в его цельности, все-таки, говорят они, необходимо было, чтобы [при полной измененности прежнего тела] место одного [тела], на которое устремилось другое [тело], оставалось бы тем же самым, и [для] тела, место которого не становится [после смешения с другим телом] больше, они требуют в качестве основания некие исходящие из него потоки воздуха, вместо которых и вступило другое [тело]. Кроме того, как могло бы малое распространиться в большем [по величине], чтобы проникнуть [его] целиком? И [эти мыслители] приводят много других [аргументов против всецелого слияния].

Однако вводящие всецелое слияние [стоики] могли бы ответить на это, что [сливающиеся тела] разрешаются и без того, чтобы уничтожиться в [этом] раздроблении, даже если и происходит всецелое слияние, так как, по их мнению, и пот не вызывает же дробления тела и просверливания его. Также, если сказать, что ничто не мешает [нашей] природе быть в таком состоянии относительно прохождения пота [через тело, т. е. что зависит от самой природы], то [они ответят, что] на искусственно приготовленных вещах, раз они [достаточно] тонки и сплошны, видно, как жидкость их всецело проникает и проходит на другую сторону. Однако если [тут имеются в виду действительно] тела, то как это может происходить? Нелегко, в самом деле, мыслить, что тело проходит [другое тело], не разделяя его. [И] если [оно] делит [его] во всем, то ясно, что они должны взаимно уничтожиться. Когда же они говорят, что [при этом] вовсе не происходит увеличения [объема], они [принуждены] согласиться с другими, что причиной [этого явления] служат воздушные истечения. Хотя и трудно [утверждать это] относительно пространственного увеличения, но все-таки что же препятствует говорить, что [и тут] происходит необходимо увеличение, раз оба тела привносятся вместе с другими качествами также и величину? Ведь это так же не погибает, как и прочие качества, и подобно тому, как там [появляется] новый род качества, смешан-

ный из обоих, так и [здесь появляется] новая [пространственная] величина, так что, следовательно, смесь [и] создает [новую] величину из обоих.

Но тут им, [стойкам], могут возразить другие, [перипатетики]: если материя [у вас] лежит возле материи и масса возле массы, которой свойственна [данная] величина, то вы, очевидно, утверждаете то же, что и мы; если же при всецелом слиянии и [пространственная] материя с первоначально свойственной ей величиной [распускается в другом], то, пожалуй, процесс развивается [тут] не так, как если бы [одна] линия последовательно продолжала другую, чтобы их конечные точки соприкасались, в каком-либо случае, конечно, и было бы слияние, но так, как если бы [одна] линия совпадала с другой, так что [самого-то] увеличения не происходит. [Остается еще случай, когда] меньшее проходит через все большее и мельчайшее через обширнейшее там, где ясно, что происходит слияние. Где это неясно, необходимо утверждать, что [слияние] совершается не во всех [частях]; но где это происходит явно, там этого нельзя сказать, [именно что слияние только частичное]. И если они, [признающие всецело слияние], говорят о протяжении масс, то этим они ничего не говорят вполне убедительного, раз мельчайшую массу протягивают на столь большой [объем], потому что они дают ему большую величину [вовсе] не через изменение тела, как если бы из воды [через разрежение] получался воздух».

II 7,2. «Но это должно быть исследовано само по себе, [т. е.], что [именно] случается, когда то, что было массой воды, становится воздухом [и] как большее [присутствует] в том, что получилось. Для настоящего момента достаточно [и] сказанного, хотя с той и другой стороны говорится и многое другое. Что же касается нас, то со своей стороны мы должны рассмотреть, как, [собственно], надо говорить об этом [предмете], каково [должно быть наше] мнение, [если его поставить] в соответствие со сказанным, или же обнаружится кроме точки зрения сказанного до сих пор еще и другое мнение.

Итак, когда вода течет через шерсть или бумага выделяет заключенную в ней воду, то как происходит то, что не все жидкое тело проходит через бумагу? Да даже когда [вода] и не течет [через шерсть или бумагу], — как происходит то, что мы приводим к соприкосновению [одну] материю с [другой] материей и [одну] массу с [другой] мас-

сой, а только одни качества заставляем быть в слиянии? В самом деле, не вне же бумаги соплагается материя воды и, с другой стороны, не в промежутках же ее самой, так как она целиком влажная и материя [ее] ни в какой мере не лишена качества воды. А если материя везде со своим качеством, то в бумаге везде — вода. Или [если скажут, что] не [везде тут] вода, но качество воды, то где же окажется [тогда] вода и каким образом [вдруг получается] не та же масса? Или [скажут, что] прибавленное, [т. е. вода], растянуло бумагу, так как [последняя] приобрела [новый] объем от прившедшего [в нее]? Но если она [это] приобрела, то была прибавлена некая масса, а если была прибавлена [масса], то она не была поглощена в другом. Значит, необходимо, чтобы материя была в разных местах. Но что мешает тому, чтобы подобно тому, как одно тело дает качество другому телу и так же получает его от него, и с величиной [обстояло дело] так же? В самом деле, если одно качество объединилось с другим, хотя оно и не есть это последнее, но только с другим [вместе существует], то, будучи [именно] в силу связанности с другим не чистым, оно не есть вполне то, но пребывает в ослабленном состоянии; прившедшая же величина в другой величине не уничтожается. [Все эти аргументы необходимо направить против стоиков].

[Но также необходимо выставить аргументы и против перипатетиков]. Пожалуй, иному станет ясным, на каком основании говорят, что тело, проходящее насквозь другое тело, производит в нем дробление. Что же касается нас, то и мы утверждаем, что качества проникают тела, не производя дробления. [Скажут: это] потому, что они — нетелесны. Но если и материя нетелесна, как и само [качество], то почему, раз и материя нетелесна, и качества (предположим, что таковыми являются в своем бытии немногие), качество не проникает тело таким же образом вместе со [своей] материей? [И] твердые тела не проходят [через другие тела —] потому, что они имеют соответственные качества, чтобы находить препятствия к [этому] проходу, или же потому, что много качеств одновременно не в состоянии проделать это с материей? Ведь если множество качеств создает так называемое плотное тело, то [тогда нужно предположить, что] множество есть причина [вышеупомянутого непрохождения]. Если же плотность есть специфическое ($\dot{\iota}\delta\iota\alpha$) качество, подобно тому, как таковым

называют и телесность, то [причиной будет и это] специфическое качество. Поэтому качества создадут смесь не потому, что они — качества, но потому, что они — такие, [а не иные качества], и, в свою очередь, материя будет в смешении не потому, что она материя, но потому, что она — вместе с таким-то качеством, и в особенности [если принять во внимание, что она] не имеет собственной величины, кроме той, которой она не отвергает от себя [и которую принимает на себя]. Этих рассуждений и этих форм доказательства достаточно [для нашей темы]».

II 7, 3. «Раз [уж] мы упомянули о телесности, то необходимо рассмотреть, есть ли телесность [нечто], сложенное из всех [качеств] с материей, или же она — некий *эйдос и смысл* (λόγος), который своим *вхождением в материю создает тело*. Если это тело есть [нечто], составленное из всех качеств с материей, то тем же самым, выходит, будет и телесность. Если же она будет смыслом, который своим *привхождением* [в материю] создает тело, то ясно, что смысл содержит в своей сфере все качества. Необходимо, однако, чтобы этот смысл, если он не есть род определения, объясняющего сущность (τί ἐστί) вещи, но смысл, *созидающий вещь, не содержал заключенной в себе материи, но чтобы был смыслом при материи* (περὶ ὕλην) и своим *вхождением создавал тело во всей его полноте* и чтобы тело было вместе с имманентным (ἐνόντα) ему смыслом, а сам он, будучи *эйдосом без материи, созерцался в своей обнаженности; пусть даже сам он был бы в величайшей степени неотделим [от тела]*. Ведь *отделимый [смысл] — иной — тот, что в уме, а он [именно] — в уме, так как и сам он — ум*. Но об этом в другом месте».

Этот трактат, несмотря на свою неудобовразумительность в некоторых частях и исключительную трудность перевода, погружает нас в самую гущу античных споров об элементах, и мы видим, какую позицию в них занимает такой строгий платоник, как Плотин. По изображению Плотина, спорят стоики и перипатетики. Стоики говорят, что любой элемент может перейти в любой элемент, и утверждают так называемое всеобщее слияние, т. е., мы бы сказали теперь, взаимопревращаемость элементов. Перипатетики же утверждают, что только качества взаимопревращаемы, пространственные же категории, масса, величина и т. д., остаются неизменными, так что две величины, сложившись вместе, дают новую величину, равную *сумме*

прежних, ибо они не могут исчезнуть. Плотин отвергает и то и другое мнение. Элементы взаимопревращаемы, но только по своим инобытийным качествам; их эйдос и смысл неменяем. Элементы превращаемы и в смысле пространственных категорий, ибо последние тоже суть инобытийные. Но тогда приходится телу дать антиномико-диалектическое определение как меонизированного эйдоса и одновременно утверждать и чисто смысловую полноту самождественного различия тела, и его чисто меональную изменчивость и превращаемость. Это и делается в II 7, 3.

3. Новоевропейская наука и в этой области оказалась во власти абстрактно-догматических предрассудков. Античный и средневековый платонизм утверждал вечную незыблемость и неизменяемость эйдосов, одновременно с этим утверждая полную зыблемость и взаимопревратимость физических вещей и элементов. Поэтому *учение об идеях, если предполагать чистейшую диалектику мысли, требует алхимии, и прежде всего требует учения о взаимопревратимости химических элементов*, так как инобытийная вещь потому-то и есть *инобытийная*, что она превращается во что угодно. Тем не менее, новая наука, отрицая эйдосы и самостоятельное бытие смысла и в то же время находясь под абсолютным требованием разума мыслить вечно-неподвижное и вечно-постоянное, перенесла это вечное и неизменное на физические вещи, на химические элементы, и получилось возмутительное насилие как над вечными эйдосами, которые стали представлять в виде физических вещей (или в виде психических процессов и их законов — в спиритуализме), так и над вещами, напяливая на них неуместные, чисто смысловые характеристики и критикуя средневековое алхимическое учение о превращаемости элементов. Только в самое последнее время стали вновь появляться в химии учения о превращаемости, и я должен на них сослаться, чтобы всякие невежи и идолопоклонники абстрактной метафизики не обвиняли меня в «средневековых предрассудках». Что учение о превращаемости элементов — учение антично-средневековое, это — правда. Но что это — предрассудки, то так может говорить только ослепленное и изнасилованное сознание современной антидиалектической мысли, растленное оргиями рационалистической метафизики.

В самое последнее время вопрос о превращаемости элементов поставлен в зависимость от электрического

строения материи. Как уже указывалось раньше, атом в настоящее время разложен на ядро и вращающиеся вокруг него электроны; кроме того, число этих периферических электронов оказывается равным номеру элемента в системе Менделеева. Это значит, что химические свойства элемента зависят от увеличения или уменьшения количества периферических элементов. Установлено также, что масса положительных частиц, т. е. атомных ядер, пропорциональна атомным весам этих тел. Поэтому если самый легкий из атомов, атом водорода, состоит из одного отрицательного и одного положительного электрона и если атомный вес гелия равен 4, то отсюда прямо выводится, что положительная часть атома гелия состоит из *четырёх* положительных электронов, и так как для атома установлена необходимость равенства количества положительных и отрицательных электронов, то и — из *четырёх* отрицательных электронов. Далее, литий нужно считать составленным из одного атома гелия и двух или трех атомов водорода. И т. д. Таким образом, все химические элементы образованы путем присоединения одного к другому атомов водорода или гелия (как легчайших). Если взять, напр., свинец, атомный вес которого 207,2, и отнять от его атомов по 10 атомов водорода (или по 2 атома гелия и по 2 атома водорода), то мы получим золото, атомный вес которого по таблице Менделеева как раз 197,2, а если отнять еще 2 атома водорода, то можно получить платину (атомный вес 195,2). Раньше чем заговаривать о сознательном и планомерном превращении одного элемента в другой, необходимо указать на то, что такое превращение происходит само собой, без вмешательства человека, в природе, и притом в мировых масштабах. Относительно 40 (приблизительно) химических элементов это можно уже сказать на основании наблюдений, но, конечно, принципиально это должно быть во всех элементах. В особенности интересны превращения радия, который самостоятельно меняется в газ нитон, а этот нитон меняется опять в твердое тело — так называемый радий А; радий А последовательно меняется в радий В, С, D, E, F и G, причем последний, радий G, есть изотоп свинца. Сам радий в свою очередь является продуктом превращения урана и тория. Продолжительность сохранения и изменения элементов — разная. Так, радий наполовину превращается в нитон в течение 2000 лет. Кроме радиева ряда можно привести еще другие

ряды превращения химических элементов. Таков, напр., калиевый ряд:

	K	Cl	P	Al	Na	F	N	B	Li
Атомный вес:	39,1	35	31,04	27,01	23,00	19,00	14,01	11,0	7
Атомный номер:	19	17	15	13	11	9	7	5	3

Так последовательно превращается калий в хлор, фосфор, алюминий, натрий, фтор, азот, бор и литий. Кальциевый ряд дает превращения кальция в серу, кремний, магний, неон, кислород, углерод, бериллий, гелий. Если принять во внимание, что наблюдаемые ныне туманности, находящиеся в разреженном состоянии, состоят именно из водорода и гелия, то можно сказать, что материя — это есть просто водород или гелий, а отдельные «химические» элементы суть только та или иная физическая и числовая организация этого основного и единственного первовещества¹¹¹.

14. КАТЕГОРИЯ ВЕЛИЧИНЫ, ВРЕМЕНИ, ПРОСТРАНСТВА И МАССЫ

1. Теперь формулируем инобытийный коррелят категорий третьего начала тетрактиды А. Этих категорий, как мы видели, три — величина, время и пространство. В тетрактиде В мы получаем, по общим диалектическим правилам, разную степень напряженности величины, времени и пространства. Разная степень величины, вернее, величинности опять-таки не есть разный объем или размеры тела в зависимости от разных физико-химических операций над ним. Напряженна сама категория величинности. Поэтому физическое и животное тела могут, допустим, иметь одну и ту же пространственную величину, но одновременно с этим им может быть присуща разная величинность, т. е. это будут величины с разных точек зрения. Один и тот же предмет, помещенный в разных пространствах, может иметь разную величину при равенстве всех прочих условий. Такое понятие величины предполагает разную степень смысловой напряженности самой категории величины. И космос в этом отношении пребывает в бесконечно разных степенях величинного напряжения. Как эйдос, космос не имеет никакой величины, или, вернее, его величина

совпадает с эйдосом, ибо бесконечно великое напряжение величины дает просто единичность эйдоса, как бесконечная скорость дает умный подвижной покой и как бесконечная напряженность тождества дает умную самотождественность в различии. Но космос — не только эйдос, он еще и — иное эйдоса. Это значит, что он *имеет* величину, где единое не вполне тождественно с многим, где дана разная степень их отождествления. И получается разная степень величинности. Отсюда — основоположение величины космоса.

Четвертое основоположение. *Космос не есть никакая величина и одновременно есть некая величина, т. е. обладает становящейся, или непрерывно изменчивой, напряженностью себя как единичности алогического становления.*

2. Нетрудно также представить себе инобытийную корреляцию и времени. Время космоса также в различной степени напряженно, т. е. в различной степени осмысливается как время. Время космоса сжимаемо и расширяемо. И опять-таки не в смысле устойчивой категории оно сжимаемо и расширяемо. Тогда это была бы просто разная продолжительность времени при абсолютности самой категории времени. Другими словами, тогда время как *время* оставалось бы абсолютно неизменным, абсолютно однородным и везде одинаково текучим и менялись бы только *случайные качества и свойства* его протекания. Мы же утверждаем, что именно сама временность как таковая текуча и что сама она, а не только ее проявления в разной степени напряженны и доступны сжиманию и расширению.

Пятое основоположение. *Космос пребывает вне времени и — одинаково — во времени, т. е. обладает становящейся, или непрерывно изменчивой, напряженностью себя как подвижного покоя алогического становления*¹¹²

3. Так же легко выводится и основоположение космического пространства. Пространство обладает разной степенью напряжения и совершенно неоднородно. Только метафизические предрассудки и слепое вероучение могли в течение веков заставлять верить в абсолютность пространства. Пространство так же сжимаемо и расширяемо, как и физическая вещь в обычно понимаемом пространстве. Здесь не качества абсолютного пространства неоднородны, но само пространство лишено абсолютности и везде относительно, т. е. зависит от разных других условий.

Шестое основоположение. *Космос не находится в пространстве и находится в нем, т. е. обладает становящейся, или непрерывно изменчивой, напряженностью себя как самотождественного различия алогического становления.*

4. Наконец, поскольку мы находимся в пределах тетрактиды В, необходимо ввести еще одну категорию, которую мы не выдвигали специально в тетрактиде А, ограничившись суммарной характеристикой ее как факта, как четвертого начала. Дело в том, что пространство, и время, и величина суть уже воплощенности триадного смысла в факте. Позволительно спросить: а что же такое самый факт по себе, если отвлечься от характеризующих его определенных пространства, времени и величины? Ответ на это такой. Факт, тело есть *масса, тяжесть*. Это именно то, что противостоит свету смысла. Масса космоса также имеет разную степень напряженности, откуда и седьмое основоположение¹¹³.

Седьмое основоположение. *Космос не обладает никакой массой и обладает ею, т. е. обладает становящейся, или непрерывно изменчивой, напряженностью себя как алогического становления просто, т. е. как гипостазированной инаковости*¹¹⁴

5. Все эти четыре последние основоположения античного космоса суть современное учение об относительности времени и пространства. Как раньше диалектика требовала у нас по категории единого (сущего) неделимой делимости, по категории подвижного покоя — астрологии, по категории самотождественного различия — алхимии, так сейчас, по категориям величины, времени и пространства, диалектика требует *теории относительности*. Как только мы положим вместо алхимии — учение о непревратимости элементов, т. е. станем навязывать фактам смысловые функции и тем убивать смыслы, и как только вместо Эйнштейна согласимся с Ньютоном, т. е. абсолютизируем пространство, убивши тем самым и живой смысл, и живую фактичность пространства, — так наступает конец диалектике, которая не терпит ни движения и овеществления смысла, ни уничтожения и логизации факта. Тем-то и сильна диалектика, что она умеет согласовать бесплотную логику смысла и тяжело-телесную причинность факта, в то время как антидиалектическое мышление, сознавая эти сферы разорванными, убивает одну из них в угоду другой,

впадая тем самым в тот или иной вид натуралистической и формалистической метафизики¹¹⁵.

15. КАТЕГОРИЯ ИМЕНИ, ИЛИ ВЫРАЖЕНИЯ

Наконец, переходим к анализу инобытийных корреляций имени тетрактиды *A*. Имя вещи есть выражение вещи, т. е. способ присутствия ее в инобытии. Но прежде чем говорить о меонизированном присутствии в инобытии, детализируем несколько логическую структуру имени тетрактиды *A*. При этом имеет смысл не производить всех возможных здесь диалектических дистинкций, так как центр тяжести переносится здесь с триады на инаковость, воспроизводящую триадный смысл. Мы будем поэтому здесь говорить сразу о втором и третьем началах, т. е. будем брать категории второго начала вместе с их модификацией со стороны третьего начала, т. е. единство — с его алогическим становлением, подвижной покой — с его алогическим становлением, самотождественное различие — с его алогическим становлением.

1. По категории *сущего (единого)* (с модификацией со стороны четвертого начала), вещи, мы получаем в имени способ максимального присутствия его в ином. Имя есть с этой точки зрения соотношенность с инобытием тетрактидной *вещности*. Это значит, что в имени есть момент, указывающий на инобытие вещей, указывающий на то, что тетрактида *A*, как вещь, воплощена или может быть воплощена в других вещах. *Это значит, что имя вещи есть ее символ*. Вещь рассматривается тут не просто как вещь, но как вещь, способная проявиться в других вещах, и, больше того, как вещь, максимально выражающая всякие возможные ее воплощенности в иных вещах. Отсюда, по категории *сущего, или единого, имя есть символ*.

Символ есть единичность подвижного покоя самотождественного различия, данная как своя собственная гипостазированная инаковость и рассмотренная как единичность алогического становления в ее соотношенности с этой инаковостью. Короче, символ есть алогически становящийся эйдос, данный как своя собственная гипостазированная инаковость и рассмотренный как единичность в ее соотношении с этой и, след., со всякой инаковостью. Или еще короче, символ есть вещь, рассмотренная как единичность и соотношенная с окружающей ее инаковостью. Тут, стало

быть, мы имеем четырехчленную формулу. Во-первых, символ есть эйдос. Во-вторых, он есть эйдос, воспроизводимый на ином. В-третьих, в этом ином фиксируется воспроизведенная здесь единичность. В-четвертых, воспроизведенная в инаковости единичность алогического становления эйдоса сравнивается тут с невоспроизведенным чистым эйдосом, причем фиксируется их полное тождество¹¹⁶

Далее, в имени мы должны соотносить с инобытием также и его подвижной покой. Мы должны мыслить, что один момент подвижного покоя соотнесен с другим моментом подвижного покоя. Тетрактида *A*, или просто всякая вещь, соотносимая с инобытием, должна давать в сфере этой соотнесенности, или принципиальной воплощенности, разные точки подвижного покоя, связанные между собою той последовательностью и системою этих точек, какую мы находим в самом смысловом содержании этой вещи. Отсюда мы получаем идею *ритма*. Имя, рассмотренное с точки зрения подвижного покоя, есть ритм.

Ритм есть единичность подвижного покоя самотождественного различия, данная как своя собственная гипостазированная инаковость и рассмотренная как подвижной покой алогического становления в его соотнесении с этой инаковостью. Короче, ритм есть «множество» (в смысле „Menge“), данное как гипостазированная инаковость и рассмотренное как подвижной покой в его соотнесении с этой инаковостью. Или, еще короче, ритм есть чисто-смысловое умное движение, рассмотренное как подвижной покой в его соотнесении с окружающим инобытием. Можно сказать и так: ритм есть число, данное как своя собственная гипостазированная инаковость и рассмотренное как подвижной покой в его соотнесении с этой инаковостью. Следовательно, и тут четырехчленная формула: а) чистый смысл (эйдос, число) вместе с его алогическим становлением; б) воплощенность в инаковости; в) фиксация в этой инаковости только подвижного покоя; г) сравнение и отождествление этого воспроизведенного в инаковости подвижного покоя с невоспроизведенным подвижным покоем чистого смысла.

Наконец, по категории самотождественного различия, или топоса, в ее именной модификации, мы получаем *симметрию*. Имя в этом смысле есть симметрия.

Симметрия есть единичность подвижного покоя само-

тождественного различия, данная как своя собственная гипостазированная инаковость и рассмотренная как само-тождественное различие алогического становления в его соотношении с этой инаковостью. Короче, симметрия есть число, данное как своя собственная гипостазированная инаковость и рассмотренное как само-тождественное различие в его соотношении с этой инаковостью. Ясен и тут четырехчленный состав формулы.

2. Нетрудно вывести диалектически два основных закона ритма и метра из этих определений. Один закон касается отношения отдельных частей к целому, другой — отношения отдельных частей между собою. Ритм и симметрия возникают как упорядочивание инаковости с точки зрения эйдоса, т. е. мы берем тут эйдос не сам по себе, а эйдос эйдетически упорядоченной инаковости. Но эйдос есть различие. Значит, каждый момент инаковости различен от другого. Эйдос — тождество. Значит, инаковость среди своих моментов должна содержать и тождественные, т. е. она должна их повторить. Допустим, что у нас есть *некая* инаковость эйдоса; она есть известным образом сокращенный эйдос. Возьмем также и другую инаковость эйдоса, которая будет еще более сокращенный эйдос. Так мы получаем эйдетическое различие в недрах инаковости. Но все эти моменты, несмотря на свое сокращение, все-таки по общим правилам продолжают сохранять в себе целое эйдоса. Момент *A* различествует с целым, и момент *B* различествует с целым, и оба — по-разному. Но если в *A* содержится все целое, то отношение *A* к целому будет тем же самым, что и отношение *B* к *A*, ибо в *A* тоже заключается все целое. Значит, во-первых, все моменты эйдоса различно относятся к эйдосу и друг к другу, и, во-вторых, все моменты эйдоса относятся тождественно к эйдосу и друг к другу. Отсюда закон так называемого *золотого деления*, гласящий, что меньшее так относится к большему, как большее к целому. Феноменологическая разгадка этого закона заключается в том, что *и в меньшем, и в большем одинаково содержится целое*, и что поэтому меньшее и большее, помимо взаимного различия, также и тождественны и между собою, и с целым, и что, значит, целое осталось невредимым как при переходе целого к его большей части, так и при переходе большей части к меньшей части. Однако нельзя сказать, что большее относится к целому так, как меньшее к целому, так как здесь была бы соблюдена только категория раз-

личия частей, а диалектика требует, чтобы они были еще и тождественны. Поэтому, поскольку категория различия вполне действительна лишь при условии категории тождества, надо говорить, что целое так относится к большему, как большее к меньшему. Впрочем, вполне справедлива и только что отвергнутая формулировка. Однако она говорит только о том, что созерцаемый нами предмет есть нечто целое, но не говорит, что он есть нечто симметричное.— *Итак, закон золотого деления есть необходимое диалектическое условие имени, если его рассматривать с точки зрения самотождественного различия.* И если фактически этот закон не всегда выполняется, то это потому, что эйдос есть не только самотождественное различие и что другие моменты в нем способны в сочетании с ним давать нечто такое, что уже не сводится на простой закон золотого деления. Замечу, что этот закон является таковым не только в симметрии, но и в ритме. По крайней мере, диалектически выходит так, что и ритмические акценты должны подчиняться также этому закону, коль скоро мы выдвинем на первый план подвижной покой инаковости¹¹⁷

Другой закон, вытекающий из диалектического понятия ритма и метра, касается только взаимоотношения частей целого, вне зависимости от целого. Разумеется, целое и здесь проявляется в каждом моменте, но этот закон говорит только о результатах этого действия, заключающихся в известной фигурной конструкции частей, а не о самом целом и его действиях. В самом деле, зададим себе вопрос: как должны относиться между собой части, если они подчинены эйдосу? Эйдос воспроизводится на инаковости. Вот, допустим, воспроизведен первый момент эйдоса. В эйдосе есть различие. Значит, должен быть, по крайней мере, еще один момент в инаковости, который отличен от первого момента. Но в эйдосе есть и тождество. Как выразить его средствами инаковости? Инаковость может только адекватно повторить его, ибо только так она в состоянии поддерживать тождество, поскольку сама она — сплошное, алогическое становление и неразличимость. Итак, мы имеем два разных момента и — повторенность их еще, по крайней мере, один раз. Значит, мы получили уже четыре момента, определенно связанных между собой. А именно, первый должен так относиться ко второму, как третий к четвертому. Но эйдос есть движение и покой. В инаковости это выражается тем, что указанные четыре элемента могут насту-

пить только с различными промежутками времени, которые и будут показывать, насколько моменты эйдоса в инаковости покоятся и насколько движутся. Эйдос движется. Значит, между первым и вторым моментами инаковости некий *временной* промежуток. Конечно, это время не есть солнечное время, так как тут мы перешли бы уже к тетрактиде В. Однако это все-таки *время*, хотя и чисто *смысловое*, эйдетическое, которое может иметь какой угодно темп с точки зрения солнца. Но эйдос еще и покоится. Значит, в инаковости движение от первого момента ко второму должно *повториться*, чтобы все эти времена вращались как бы в круге, пребывая в своем движении на одном и том же месте. Это создает ритмическую цикличность, или циклическое становление. Наконец, эйдос есть единое. Это значит, что все моменты инаковости с их самотождественным различием, т. е. повторяемостью, и с их подвижным покоем, т. е. с движением этой повторяемости, суть вместе нечто единое, одно, определенное, одна индивидуальность, т. е. все они организованы именно так, а не иначе, хотя эти же самые категории могли бы действовать и при другой организации моментов. В этом законе повторения, вернее, *циклически-становящегося отражения*, или *кратно-становящегося отражения*, кроются все общеизвестные построения пропорциональности частей, расположения относительно одного пункта и т. д. И здесь закон подвижного отражения так же относится к метрике, как и к ритмике.

Что всякое искусство не просто фотографирует действительность, но ее символизирует, «идеализирует», это ясно всякому: отличается же чем-нибудь художественно нарисованный цветок от точного воспроизведения его в руководстве по ботанике. Может считаться разработанной также и проблема золотого деления. Но совсем уже мало разработаны вопросы, связанные с законами отражения. Я не могу отказать себе в удовольствии и в чести снабдить свои рассуждения об этих законах ссылкой на труды (к сожалению, пока еще не вышедшие в свет) проф. Московской консерватории Г. Э. Конюса, который проанализировал с этой точки зрения сотни и тысячи музыкальных произведений, взятых из разных эпох и разных направлений, и нашел удивительные обобщения, свидетельствующие о безусловной универсальности законов отражения. То, что выводил чисто теоретически и диалектически, то у Г. Э. Конюса дано совершенно эмпирически в результате более

чем 20-летнего изучения музыки. Приходится жалеть, что до сих пор эти колоссальные по результатам и великолепные по тщательности метода труды Г. Э. Конюса еще не увидели света¹¹⁸

Итак, символ, ритм и симметрия есть стихия имени, или выраженности. Инобытийная корреляция имени должна, следовательно, заключаться в утверждении *разной напряженности* космоса как символа и как ритмически и симметрически построенного. Космос *есть разная степень ритмико-симметрической символичности*.

Однако эта формула слишком обща, чтобы можно было на ней остановиться. Попробуем теперь ее систематически детализировать. Для этого надо вновь пересмотреть все предыдущие категории, но уже, во-первых, в их именной модификации, а во-вторых, в их инобытийственных функциях.

16. КАТЕГОРИЯ ВЫРАЖЕНИЯ ПРОСТРАНСТВА

Начнем здесь с конца, а именно, с категории пространства. Выше мы дали формулу пространства, как оно функционирует в тетрактиде *A*, будучи тождественно с ее эйдосом. Теперь посмотрим, какие понятия рождаются из диалектики *имени*, или *выражения*, пространства, а затем формулируем их инобытийное проявление. Заметим во избежание недоразумений, что пространство нашей научной геометрии, вообще говоря, за исключением, может быть, мнимых пространств, не относится к сфере *выражения*, но исключительно к сфере *смысла* просто. В настоящей же работе я, анализируя пространство античного космоса, говорю именно о *выраженном* пространстве, почему и все выводимые тут категории, равно как и определение его самого, данное мною в § 9, говорят уже об *окачественном* пространстве; это дает нам возможность в дальнейшем, напр., отождествить в некотором смысле *точку* и *символ*, равно как и все выводимые тут геометрические категории окажутся по существу своему символическими. Это — «мнимые» точки, линии, шары и т. д.

1. *Пространство* космоса есть сущее, или *единое*, единичное. Это значит, что пространство есть *точка*. Стало быть, *точка есть пространство, рассмотренное как единичность*, или, подставляя в эту формулу категории понятия пространства, *точка есть единичность подвижного покоя*

самотождественного различия, данная как своя собственная гипостазированной инаковость и рассмотренная как самотождественное различие алогического становления этой инаковости, причем это самотождественное различие в свою очередь рассматривается как единичность. Полное и точное определение точки, таким образом, обладает четырехступенной природой. Во-первых, понятие точки предполагает понятие числа. Значит, она есть единичность подвижного покоя самотождественного различия. Во-вторых, она не просто число, но число *воплощенное*, т. е., собственно, нечто *иное, ставшее* числом. Стало быть, надо говорить о гипостазированной инаковости этой единичности. Но что такое эта инаковость? Она обладает весьма сложной природой, ибо в ней воплощены все категории, входящие в число, и *могут* быть воплощены и его бесконечно разнообразные инобытийные напряженности. Для определенности, следовательно, надо выбрать нечто строго ограниченное. Так как, говоря о точке, мы мыслим некоторое пространство, и притом пространство не реально-текущее, но идеально-геометрическое, то в полученной инаковости мы должны, в-третьих, рассматривать, главным образом, самотождественное различие — в его чисто категориальной значимости. Этим обеспечивается геометризм воспроизведенного в пространстве числа. Наконец, в-четвертых, на фоне этой геометрической инаковости числа мы должны зафиксировать тот спецификум, который выявляет точку среди всех других пространственных и геометрических определений. Мы, поэтому, прибавляем, что «это самотождественное различие в свою очередь рассматривается как единичность». Разумеется, можно, подобно Эвклиду, ограничиться этим последним пунктом¹¹⁹, но нельзя сказать, чтобы такое определение было вполне достаточно. Большинство комментаторов упрекает такое определение Эвклидом точки как отрицательное¹²⁰. Если это и не так, то все же трактование точки у Прокла является, несомненно, более богатым, и мое определение только доводит рассуждение Прокла до максимальной сжатости и насыщенности¹²¹.

Заметим, что точка отличается от символа только тем, что в воспроизводимом там и здесь эйдосе фиксируется, в случае символа, прямо категория единичности (алогического становления), в случае же с точкой, этой категории единичности предшествует категория самотождественного

различия. В символе мы прямо видим, как то или иное «одно», или «сущее», воплощено в инаковости. Точка же говорит об «одном» воплощенном *самотождественном различии*, царящем в этой инаковости. Точка отличается от символа геометризмом своей выраженности. Символ отличается от точки понятийностью своей выраженности. Но и то, и другое есть эйдос, а также то и другое есть воплощенный в инаковости эйдос, то и другое есть «мнимость». Точка для пространства то же, что символ для сферы понятий, хотя уже более сложные определения пространства, чтобы быть тождественными с символами в понятиях, нуждаются в специфической структуре.

2. Далее, пространство космоса есть различие. Это значит, что в пространстве имеются по крайней мере две точки, которые отстоят друг от друга на некотором расстоянии. Другими словами, пространство космоса есть *линия*. *Линия*, стало быть, *есть пространство, рассмотренное как различие*. Или, подробнее, линия есть единичность подвижного покоя самотождественного различия, данная как своя собственная гипостазированная инаковость и рассмотренная как самотождественное различие алогического становления этой инаковости, причем это самотождественное различие в свою очередь рассматривается как различие. Кто понял, как определялась точка, тот найдет ту же четырехступенную формулу и в определении линии¹²²

Далее, пространство есть тождество. Это значит, что куда бы, в каких бы направлениях и как бы мы ни двигались по пространству, оно — как пространство — везде тождественно. Как это *выражается* в пространстве, какое *имя* получает эта истина в пространстве? Это выражается тем, что всякая линия имеет для себя такую линию и бесчисленное количество таких линий в окружающем ее пространстве, которые построены точно так же, как и она сама. Всякая линия имеет для себя параллельную себе, с которой она никогда не встретится, сколько бы мы их ни продолжали. Это — то, что *выражается* как тождество пространства самому себе. Аксиома параллельности есть *выражение*, *имя* пространства как тождества. Интереснее, однако, категория *самотождественного различия*, которую мы также утвердили для эйдоса как необходимую. Различие, как мы видели, дает линию. Теперь это различие должно быть самотождественным. Это значит, что линия должна быть тождественной себе. Как это отразится на

пространстве, если попытаться эту самождественность различия выразить в пространстве же? Это отразится тем, что линия, т. е. взаимное расположение двух точек, должно оставаться неизменным относительно третьей точки. Должны быть тут объединены уже не две, а три точки. Это значит, что мы получаем *плоскостные координаты*, или, говоря более общо, *угол*. Угол как раз требует одной линии и постоянства взаимоотношения этой линии с некоей точкой. *Угол есть пространство, рассмотренное как самождественное различие*. Координаты есть первая и необходимая основа определения пространства, так как точка и линия определяют пространство лишь слишком общо. Подробнее, угол есть единичность подвижного покоя самождественного различия, данная как своя собственная гипостазированная инаковость и рассмотренная как самождественное различие алогического становления этой инаковости, причем это самождественное различие в свою очередь рассматривается как просто самождественное различие¹²³

3. Далее, пространство есть движение. Как движение *выражается* в пространстве? Конечно, можно двигаться по каким угодно линиям, но в понятии прямой линии, напр., не содержится момента инаковостного движения. В ней содержится момент *эйдетического* движения, но этот момент содержится решительно во всяком эйдосе. Нам же нужно средствами пространства конструировать момент движения как воспроизведенного четвертым началом тетрактиды, момент инаковостного движения. Для этого необходимо, чтобы мы зафиксировали такой момент в пространстве, который бы сам собою указывал на продвиженность, на проведенность, на пройденный путь. Пусть мы имеем какую-нибудь точку. Необходимо, чтобы в пространстве была такая очерченность, или вообще такое явление, которое бы указывало, что данная точка как-то выразилась в нем в качестве движущейся. Как точка *выражала* единичность пространства и линия *выражала различие*, так что-то должно *выражать* движение пространства. Мы брали сущее, или единое, пространства — точку. В отношении к ней различием была линия, тождеством — единство направления линии, или, что то же, аксиома параллельности, самождественным различием — координаты, или угол. Что же такое в отношении к этой точке будет *движение* пространства? Движением *будет кривая линия, управля-*

мая этой точкой. Так выразится то, что данная точка есть принцип движения, то, что кривая есть *выражение*, имя движения. Когда мы имеем ломаную линию, т. е. угол, мы имеем в виду пространственное выражение *различия и тождества*. Когда же мы имеем в виду кривую линию, или дугу, момент различия и тождества отстраняется и остается лишь момент движения просто. Вместо того, чтобы одну линию перечеркнуть другой и тем показать, в чем их тождество и различие, мы из конца данной линии проводим дугу, пользуясь этой линией как радиусом. Тогда мы еще ничего специально не различаем и не отождествляем, а просто движемся. Итак, *кривая линия есть пространство, рассмотренное как движение*, или, подробнее, она есть единичность подвижного покоя самотождественного различия, данная как своя собственная гипостазированная инаковость и рассмотренная как самотождественное различие алогического становления этой инаковости, причем это самотождественное различие, в свою очередь, рассматривается как движение. Далее, пространство есть покой. Как тождество пространства предполагало единство направления прямой линии, так что ни параллельные не могли встретиться, ни между двумя точками нельзя было провести двух разных линий,— так и здесь мы должны постулировать единство кривизны пространства, чтобы точка, хотя она движется по данной кривой, все же в некотором отношении оставалась в то же время в покое. Отсюда, подвижным покоем будет не всякая кривая, а кривая с определенным радиусом. Кривая в этом случае будет все время в движении, но в каждой точке своего движения она недвижимо покоится относительно центра. Пространство, рассмотренное как подвижной покой, есть дуга определенного радиуса. Или: дуга есть единичность подвижного покоя самотождественного различия, данная как своя собственная гипостазированная инаковость и рассмотренная как самотождественное различие алогического становления этой инаковости, причем это самотождественное различие, в свою очередь, рассматривается тут как подвижной покой.

4. Наконец, пространство есть алогическое становление. Это значит, что оно есть непрерывное, сплошное пространство. Но как выразить эту непрерывность пространственными средствами? Если пространство непрерывно, это значит, что его *нельзя рассечь*. Следовательно, необходимо ввести такой момент в организацию пространства,

который бы конструировал его нерассекаемость. Но мы уже имеем точку, линию и угол, или, говоря суммарно, имеем координаты на плоскости. Надо конструировать нерассекаемость плоскости. Это можно сделать только путем противопоставления нерассекаемой плоскости и непрерывного ее сечения. Как цельность и устойчивая неделимость эйдоса выявляется только тогда, когда есть еще и сплошное, неустойчивое становление эйдоса, так плоскость, оставаясь плоскостью, должна меняться вся целиком, становиться и двигаться вся целиком, чтобы выявилась вся подлинная ее неизменность и нерассеченность. Но для этого необходимо, чтобы была некая точка вне самой плоскости, которая бы и руководила движением этой плоскости, т. е. необходимо *третье измерение*, или *пространственные координаты*; необходимо геометрическое тело. Только тут выявляется непрерывное становление плоскости, которая сама по себе остается эйдотически-прерывной и нестановящейся, устойчивой. Тело *выражает* пространственную непрерывность¹²⁴. Тело есть имя алогического становления пространства. Итак, геометрическое тело есть единичность подвижного покоя самотождественного различия, данная как своя собственная гипостазированная инаковость и рассмотренная как самотождественное различие алогического становления этой инаковости, причем это самотождественное различие, в свою очередь, рассматривается тут как алогическое становление. Так как алогическое становление варьируется в зависимости от того, какого момента в эйдосе оно является алогическим становлением, то по категории самотождественного различия мы получаем тело, раздельное в своих частях, по категории подвижного покоя — тело, различным образом раздельное в своих частях, по категории единичности — тело как оформленное единство различно раздельных частей. Все это делает тело определенной *фигурой в пространстве*. Геометрическое тело есть известная пространственная фигура. Необходимо все время помнить, что во всей нашей конструкции геометрических определений мы пользуемся исключительно диалектическим методом, давая эти определения как инаковость триадного эйдоса. Поэтому особенности третьего начала в сравнении со вторым в тетрактиде должны быть нашим основным маяком. Третье начало, алогическое становление, по существу своему *глубинно*, так как оно возможно только тогда, когда в глубине этого становления видится,

нестановящийся, неизменный плоскостной лик второго начала. Третье начало алогично и как бы есть творческая функция первых двух начал. Поэтому надо проникнуть в него вовнутрь, чтобы увидеть, что же тут, собственно, алогично и что творит. Отобразаясь в пространстве, третье начало потому создает категорию глубины, или телесности¹²⁵

Итак, точка, прямая, угол, кривая, дуга и тело, короче, точка, линия, плоскость и тело суть *выражение*, или *имя*, пространства.

5. Но мы находимся в пределах тетрактиды *A*, а здесь, как мы видели, необходимо признавать *максимальную*, а именно бесконечную, выраженность (ибо не переходящую в инобытийность) и *имя* как *предел* всякого возможного выражения. Это заставляет нас несколько модифицировать только что полученные категории. *Точка* при такой максимальной своего выражения превращается в *центр* управляемых ею построений, зависящих от того, как будут выражены прочие категории пространства. *Линия*, становясь принципом максимальной выраженности, и *угол*, становясь принципом максимальной выраженности, т. е. самоидентифицируемое различие, максимально выраженное пространственными средствами, должно дать такую точку, которая бы относительно данной линии всегда пребывала в одинаковом положении, *одинаково* отличаясь от точек, ограничивающих данную линию. Мы уже говорили, что линия есть различие в пространстве и что самоидентифицируемое различие предполагает угол, или координаты, т. е. третью точку, помимо двух, ограничивающих данную линию, относительно которой (точки) линия остается в неизменном положении. Но теперь мы хотим, чтобы тождество было выражено в пространстве максимально. Для этого надо, чтобы тождественное было максимально различно. Третью точку я могу взять и на самой линии. Будет ли это тождеством различия? Конечно, нет, и это потому, что я взял помимо данной линии то, что ничем от нее не отличается, т. е. ничего не взял от нее отличного, и, значит, ничего я и не отождествил. Пусть теперь я беру точку вне линии. Тут, несомненно, я отличаю линию от чего-то другого, т. е. беру нечто отличное от нее. Как теперь сделать, чтобы это отличие было максимальным? Надо для этого провести максимальное отождествление. Но всякую категорию мы условились выражать пространственно. А пространственно

отождествить — значит пространственно соединить, т. е. соединить точку вне линии с данной линией опять-таки линией же. Но нам нужно максимальное отождествление. Следовательно, линия, соединяющая нашу точку с основной линией, должна быть *кратчайшей*, т. е. быть к ней перпендикуляром. Отсюда, *прямой угол есть максимальная выраженность самоотждественного различия средствами пространства*. А прямой угол, в котором стороны равны, т. е. *прямоугольный треугольник с равными катетами, есть максимальная выраженность самоотждественного различия при помощи пространственной фигуры*. В прямоугольном треугольнике будем считать один из катетов линией, выражающей различие. Тогда линией, максимально выражающей тождество, будет другой катет, вернее — образуемый ими прямой угол. Но нам важно еще и то, чтобы тождество ровно настолько отождествляло, насколько произошло различие. Для этого необходимо равенство катетов. Таким образом, прямоугольный и равнобедренный треугольник есть необходимое диалектическое выражение в пространстве категорий самоотждественного различия. Всякий случай неравенства катетов будет указывать на расхождение тождества и различия, т. е. отождествляться пространство будет настолько, насколько в себе различается. Отсюда прямоугольные треугольники неравнобедренные ¹²⁶.

Возьмем теперь максимальную выраженность пространственными средствами категории подвижного покоя. Мы уже видели, что самоотждественный покой в пространстве сам по себе есть дуга правильной кривизны. Максимальная выраженность даст, очевидно, *круг*. В самом деле, круг есть, несомненно, движение, ибо кривизна уже сама по себе есть, как мы говорили, движение, выраженное пространственными средствами. Далее, круг есть и покой, ибо, сколько бы мы ни двигались по кругу, мы все-таки находимся в общем на одном и том же месте, так как само круг по себе не движется. Но круг есть, наконец, и максимум движения и покоя, ибо он имеет постоянную и максимальную, при условии постоянно-тождественной зависимости от единого центра, кривизну ¹²⁷.

Наконец, максимальная выраженность алогического становления пространственными средствами даст *правильные тела*, возникающие на основе треугольности и окружности. Таких тел можно образовать только шесть. Из пра-

вильных треугольников, т. е. из комбинации двух треугольников, имеющих каждый неравные катеты, получаются: 1) тетраэдр, или правильный четырехгранник, 2) октаэдр, или правильный восьмигранник, и 3) икосаэдр, или правильный двадцатигранник. Из квадрата, т. е. из комбинации двух равнокатетных треугольников, образуется только 4) куб, или правильный шестигранник. Из правильных пятиугольников, т. е. из тройной комбинации косоугольных треугольников, образуется также только одна фигура, 5) додекаэдр, или правильный двенадцатигранник. Наконец, из круга, путем телесной модификации, получается 6) шар.

Следовательно, пять правильных многогранников суть пять видов единичности подвижного покоя самотождественного различия, данной как своя собственная гипостазированная инаковость и рассмотренной как самотождественное различие алогического становления этой инаковости, причем это самотождественное различие, в свою очередь, рассматривается тут как максимально чистое алогическое становление самотождественного различия. Шар же есть единичность подвижного покоя самотождественного различия, данная как своя собственная гипостазированная инаковость и рассмотренная как самотождественное различие алогического становления этой инаковости, причем это самотождественное различие, в свою очередь, рассматривается тут как максимально чистое алогическое становление подвижного покоя¹²⁸. Это определение фундаментально важно, так как вскрывает в понятии ту самую сущность шара, которая имела столь огромное значение в древнем мироощущении. Тут необходимо быть отчетливым до конца. Как и определение точки, определение шара четырехступенно. Во-первых, шар есть число. Значит, он — единичность подвижного покоя самотождественного различия. Во-вторых, шар есть число не отвлеченное, но построенное в виде геометрического тела. Так как тело есть *иное* смысла и числа, то необходимо утверждать, что шар есть единичность подвижного покоя самотождественного различия, данная как своя собственная гипостазированная инаковость. В-третьих, получаемую инаковость в целях полного геометризма надо рассматривать не как время, не как массу, не как величину (хотя все это — инаковость), но именно как *пространство*; следовательно, шар есть инаковость, рассмотренная как самотождественное

различие. Наконец, в-четвертых, необходимо в сфере полуженного чисто геометрического пространства отметить спецификум шара. Шар есть фигура, которая выражает прежде всего движение, ибо по нему можно беспрепятственно двигаться сколько угодно. Но сколько бы мы ни двигались, мы пребываем в нем покойно, ибо движемся все время вокруг неподвижного центра. Следовательно, это тело есть подвижной покой. Однако если бы это просто был подвижной покой, то мы имели бы вместо шара некоторые отвлеченно числовые конструкции, применяемые к шару, как-нибудь формулы аналитической или дифференциальной геометрии. Следовательно, надо все эти числа пространственно алогизировать. В итоге шар есть не просто подвижной покой, но его алогическое становление.

Такое определение шара приоткрывает тайну и древней (хотя, кажется, также и всегдашней) символики шара. Шар как умное изваяние есть 1) алогическое становление. Значит, это есть умная *жизнь*. Шар есть 2) подвижной покой ума. Значит, это есть вечное самопроявление, без убыли и без ухода в прошлое, а так, что все остается неизменным, т. е. это есть *вечность*. Шар есть 3) алогическое становление подвижного покоя ума. Значит, шар есть выражение вечной жизни, точнее, вечности как неистощимо действующе-пребывающей жизни.

Итак, если точку в пространстве мы приравняли символу в понятиях, то теперь мы получили подлинную структуру пространства, которую необходимо непосредственно отождествить с символом в понятиях. Шар и пять правильных многогранников и суть символы пространства, выраженные пространственными же средствами. Это — пространственно сконструированное понятие и символ. Шар — развернутая точка, в которой выполнены все таящиеся в ней направления (конечно, не-геометрические). Шар и символ — «выражающиеся» «мнимости» одной «точки» «числа», «имя» «числа».

6. Теперь мы можем считать изученным *выражение* пространства в тетрактиде А. Симметрия, которую мы вывели выше в качестве необходимого диалектического момента имени по категории самотождественного различия, теперь заполнилась реальным содержанием. Это есть вышевыведенные правильные площади и тела. Но этим решена только первая задача относительно реального пространства космоса. Мы нашли пока только эйдетиче-

скую характеристику пространственного оформления космоса. А космос есть инобытийный эйдос. Стало быть, чтобы говорить о реальном пространстве космоса, необходимо вышевыведенные категории модифицировать инобытийно, т. е. рассмотреть их с точки зрения различной их категориальной напряженности.

Итак, основными именами пространства являются прямоугольный равнобедренный треугольник и круг; на них основываются пять правильных многогранников и шар. Наша задача — понять теперь все это меонально. Что тогда делается с нашим треугольником? Мы получим *разную степень самой треугольности*. Прежде всего, в космическом пространстве мы можем найти полное приравнение различия тождеству. Мы уже видели раньше, что такое абсолютное приравнение можно найти только в эйдосе. Космос же только подобие и воспроизведение эйдоса. То пространство, которое по мере возможности отражает собою это приравнение, есть пространство именно равнобедренных прямоугольных треугольников и, следовательно, *куба*. **Это — то пространство, которое надо считать изотропным, однородным.** В нем различны разные точки между собой так же, как и тождественны. Неравнобедренный прямоугольный треугольник с точки зрения инобытийной напряженности есть характеристика *неоднородного* пространства. Это значит, что самотождественное различие выражается тут лишь до некоторой степени. Возникающие на основе такого треугольника тела суть пять правильных многогранников, которые и суть **выражение пяти типов неоднородности пространства.** Равным ^{32*} образом, и шар в инобытийной модификации есть не что иное, как *разная степень кривизны пространства*.

Таким образом, в умном мире — шесть умных фигур, определяющих там умное пространство. Это умное пространство различно по своему содержанию, и потому оно содержит шесть разных определений. Но как умность оно везде одно и то же, оно — однородно. Другое дело — в инобытии. Здесь *разная степень* этих шести определений, разная степень сферичности, пирамидальности, кубности и т. д. И если говорить об однородности в сфере инобытия, то это возможно лишь относительно куба, противостоящего прочим фигурам как сложенным из неравнокатетных треугольников. Впрочем, ясности в этом вопросе можно достигнуть, только принявши во внимание еще весьма мно-

гое количество разных предпосылок. Мы и перейдем теперь к рассмотрению главнейших из них.

7. Прежде всего античный космос предполагает, что *нет никакого абсолютного пространства и абсолютной пустоты, но всякое пространство, взятое само по себе, относительно и зависит от иных начал.* (Что эта «относительность» необходимо требует «абсолютности» — см. ниже, § 17, и прим. 188.)

Plat. Tim. 58a: «Окружность вселенной, обняв собою все роды элементов и, при своей круговидной форме, стремясь от природы сомкнуться в самой себе, сжимает все в ней содержащееся и *не допускает, чтобы оставалось где-либо пустое пространство*». Tim. 59a: «Когда же огонь исторгается из него, [из анализируемого здесь состояния «воды»], обратно, тогда теснимый им, [огнем], ближайший воздух — *ибо ведь выходит не в пустоту*, — гонит еще подвижную жидкую массу в места, которые занимал огонь, и смешивает ее с ним». 60c: «Когда примешавшаяся к земле вода распустится, в смешении она принимает вид воздуха, а образовавшийся воздух стремится вверх, на принадлежащее ему место. *Но его не окружает никакая пустота*. Поэтому он должен потеснить воздух соседний, а этот, как тело тяжелое, поддавшись и излившись на массу земли, сильно ее сдавит и вгонит в те помещения, из которых вышел новообразовавшийся воздух». 79ab: «*Так как нет нигде пустоты*, в которую могло бы проникать что-нибудь движущееся, а дыхание движется у нас наружу, то засим ясно уже всякому, что оно выходит не в пустоту, а оттесняет с места, что лежит рядом; оттесняемое же гонит опять соседнее, причем, в силу этого непреложного закона, все влечется кругооборотом в то место, из которого вышло дыхание, проникает туда, наполняет его и опять следует за дыханием; и это все происходит наподобие вращаемого колеса, оттого, что *нет нигде пустоты*». 80c: течение вод, падение молнии и т. д. объясняется тем, что «нигде нет пустоты» и что, вследствие этого, всякое место должно быть чем-нибудь занято.

Чтобы сделать этот вопрос в принципе ясным, необходимо тут же формулировать, пока в общей форме, те начала, которые принимают участие в конструкции пространства. Если пространство — не самодовлеющий абсолют, но нечто условное и зависимое, то что же именно его обусловливает?

С полной отчетливостью Платон рассуждает об этом так.

Необходимо различать три принципа — 1) *становящееся* (τὸ γίνόμενον), 2) *то, в чем* происходит становление (τὸ ἐν ᾧ γίγνεται), и 3) *то, по подобию чему* происходит становление (τὸ ὅθεν ἀφομοιοῦμενον φέται τὸ γίνόμενον, 50cd)¹²⁹. Последнее есть истинно-сущее, эйдос, вечный смысл, который остается в каждой вещи постоянно одним и тем же, несмотря ни на какие ее^{33*} изменения, ибо если бы вся вещь целиком становилась другою в каждый новый момент своего существования, то не было бы и того самого, что именно изменяется и движется, а само движение рассыпалось бы на бесконечное множество бесконечно малых и бесконечно отличных друг от друга частиц. Таков первый принцип, принцип эйдоса, «образца» становлений и изменений, *ума*, того, чему подражая, существует конкретно изменчивая, живая вещь. Но тут же необходим и второй принцип — принцип изменения, инаковости, «инога». Если бы был только первый принцип, то мы обладали бы только вечным и вечно-неподвижным бытием. Необходимо, чтобы это бытие было погружено в живое изменение, становление, в непрерывно становящееся множество. Тогда-то мы и получим, в результате объединения обоих принципов, третий, который и будет указывать уже на само становящееся, на то именно, что, будучи неизменным во время своего становления, все время, однако, становится и течет¹³⁰

Куда должно быть отнесено с такой точки зрения *пространство*? Вполне естественно, что оно относится именно к третьей сфере, т. е. к *становящемуся*. Это — не принцип становления, но — само становящееся. Другими словами, с точки зрения Платона, *совершенно нет никакой разницы между пространством и окачественной материей*. Если мы примем во внимание, что физические элементы «определены эйдосами и числами» (Tim. 53b), то можно сказать, что как любое физическое качество вещи, так и ее пространственность есть все та же «инаковость», «материя», определенная так или иначе эйдосами и числами. Один тип эйдетической инаковости, или становления, есть красный или синий цвет, другой тип эйдетической инаковости — пространство. Как именно формулируется пространство, об этом — ниже. Пока же укрепимся на только что данных формулировках.

Антитеза устойчивого смысла и алогического становления есть примитивная диалектическая антитеза, которая как ни примитивна, но есть все же одна из первоначальных установок диалектики. Наблюдая живую действительность, необходимо, во-первых, четко фиксировать то, что именно живет и существует, и как таковое оно уже есть нечто устойчивое и неизменное; во-вторых же, необходимо признать, что есть особое начало, которое вносит в эту устойчивость стихию алогического становления, так что в результате получается становящаяся устойчивость, реальная вещь.— Поскольку здесь идет речь о первоначальных установках мысли, рассматриваемые три принципа суть чисто *смысловые* установки, *умные* конструкции, и тут не должно быть никакого метафизического натурализма, который всегда пытается понять эйдетическую природу ума как арену каких-то физических или психических сущностей. Диалектика ни с какой стороны не есть метафизика, если под последней понимать науку об особых вне-умных сущностях. Тем не менее, в отношении к платонизму господствуют именно эти абстрактно-метафизические и натуралистические установки, которые необходимо отвергнуть, если мы действительно хотим достигнуть ясной диалектической конструкции пространства у Платона. Изучая литературу по истории греческой философии, видишь, как беспомощно бьется мысль исследователей, не могущих подняться до простоты и математической самоочевидности диалектики. Вот мы видим, напр., как ряд исследователей, вроде Бека¹³¹, Целлера¹³² или Боймкера¹³³, интерпретирует платоновский принцип становления, так называемую матерю, как чистое протяжение, пустое пространство. Другие, вроде Г Риттера¹³⁴ и Фриса¹³⁵, представляют матерю как нечто сплошь субъективное. Третьи, вроде Боница, Шнейдера, Штрюмпеля, Пейперса¹³⁶, трактуют матерю у Платона как нечто в настоящем смысле телесное, хотя, может быть, и бескачественное, наподобие стоического *σῶμα ἄλοιον*. Все эти почтенные исследователи не понимают того, что своей интерпретацией они хотят подстричь Платона под новоевропейскую метафизику, для которой пространство действительно есть нечто вроде какого-то мистического абсолюта. И первое, и второе, и третье воззрение есть натурализация, овеществление Платоновых, чисто смысловых конструкций. И пустое пространство, и заполненное пространство,

и психическая деятельность — все это есть вещи и вещи, в то время как эйдос есть не вещь, но смысл, и «материя» есть не вещь, но смысл, и становящееся есть не вещь, но смысл. Представлять себе платоновскую материю как чистое пространство и, следовательно, признавая чистое пространство, овеществлять его как абстрактное понятие возможно только после полного непризнания Платона как диалектика. Материя у Платона есть не метафизическая вещь, но — диалектическое понятие¹³⁷ Это — принцип алогического оформления эйдоса. И поэтому пространство не есть какой-то абсолют, дуалистически противостоящий другому абсолюту — эйдосу и числу, но — один из результатов алогического оформления, или становления, эйдоса. Для Боймкера только и возможны две основные точки зрения на платоновскую материю. Или она — пустое пространство, или она — физическая материя, не зависящая от эйдосов¹³⁸. Боймкер не понимает, что пустое пространство есть также нечто метафизически самостоятельное наряду с эйдосом, и не видит, что он расслояет платонизм на дуалистические противоречия. На самом же деле тут не противоречие, но — диалектическая антиномика «одного» и «иного». Однако для этого необходимо сначала и эйдос, и материю рассматривать именно как диалектические, т. е. прежде всего как чисто смысловые, понятия¹³⁹

Не иначе обстоит дело и у Плотина. Изучая Плотина, вероятно, не я один задавал себе вопрос: а где же у Плотина учение о пространстве? С исчерпывающей полнотой разъяснены учения о времени, движении, силе, качестве, количестве и т. д., и т. д. Тут большею частью даются целые трактаты. О пространстве нет совершенно никакого рассуждения. Это для нас, однако, должно быть совершенно естественным. Пространства вообще, чистого пространства, для Плотина ни в каком смысле не существует. У него те же основные мирообразующие начала, что и у Платона, и пространство есть одно из тех качеств, о которых будет разговор в II 6. Пространственное качество также обуславливается известным взаимоотношением эйдоса и материи; материю же, после всех разъяснений Плотина, уже ни в коем случае нельзя считать пространством, да и все изложение II 4, 6—16 есть не более как комментарий на платоновского «Тимея». О пространстве речь заходит у Плотина только в связи с формообразованием космоса

(II 2), да, впрочем, и тут о пространстве как таковом почти нет ничего специального.

Еще любопытнее в этом отношении Прокл, знаменитый комментарий которого к «Тимею» даже не содержит в себе ни одного места, где бы употреблялся термин *χώρα* в техническом смысле¹⁴⁰. Для Прокла в бытии нет вообще никакой пустоты ни в каком смысле¹⁴¹; все в максимальной мере сжато и непрерывно¹⁴².

8. Далее, тексты говорят о том, что *пространство античного космоса, будучи само по себе неоднородным, имеет вполне определенную структуру, зависящую от эйдоса, выражением которого является космос*. Тут нам предстоит проанализировать злосчастное платоно-пифагорейское *учение об элементах*, которое у нас никто не хочет принять всерьез и за видимой нелепостью которого никто не может увидеть здесь глубоких идей, важных и по настоящее время, хотя мы, может быть, и не согласились бы теперь на эту мифологию. Отрывать платонизм и пифагорейство от этих физических учений — значит ничего не понимать ни в греческой философии, ни в греческой астрономии. Наша задача — синтезировать отвлеченную диалектику и физическое миропонимание — так, как это было в греческом мироощущении.

Всем известно учение пифагорейцев¹⁴³ и платоников о четырех стихиях — о *земле, воде, воздухе и огне* (о пятой стихии — эфире — должен идти разговор отдельно). Что это такое? Можно ли думать, что греки оказались тут идиотами, взявшими ни с того ни с сего первые попавшиеся явления природы, или же тут была какая-то глубокая, по крайней мере для них самих глубокая, мысль?

Прежде всего, надо твердо помнить во всех дальнейших рассуждениях, что это *отнюдь не наши химические и физические элементы*. Достаточно указать, напр., на такое суждение, что «вода в смешении с огнем... получает название жидкой и также мягкой» (Pl. Tim. 59d), или на всю теорию «разрешения» элементов (ibid., 61a), чтобы убедиться в совершенном своеобразии того, что там называлось водой, огнем и т. д. «Все эти эйдосы надо мыслить столь малыми, что каждый единичный эйдос каждого из родов, по малости, недоступен нашему зрению, и мы видим только массы их при скоплении множества единиц». Но тогда что же это такое?

Прежде всего, «что огонь, земля, вода и воздух суть

тела, это некоторым образом ясно для каждого» (53с). Но Платон тут же прибавляет, что всякий эйдос тела имеет и глубину, а последняя должна содержать в себе поверхность. А поверхность состоит из *треугольников*, прямоугольно-равнобедренного и прямоугольно-неравнобедренного (53cd). Я не помню, чтобы кто-нибудь из исследователей дал какое-нибудь осмысленное понимание этого учения Платона. *Только предложенное мною выше диалектическое выведение прямоугольного треугольника способно сделать понятными эти странные утверждения*, державшиеся в Греции более тысячи лет, не считая средних веков (эти стихии налицо еще у Коперника). Вывод нам ясен: *учение о четырех стихиях есть учение о различной организации пространства*. Четыре тела есть миф, логос которого заключается в конструкции инобытийно-эйдетиической напряженности пространства. Но посмотрим, что Платон говорит дальше.

Уже произошло разделение двух родов основных треугольников. Но так как второй род по числу бесконечен (54а) и так как нам надо избрать «прекраснейшие» формы (53е, 52а), то Платон делит равносторонний треугольник пополам перпендикуляром из вершины на основание, так что получаются *два прямоугольных треугольника*, у которых гипотенуза вдвое больше меньшего из катетов, а квадрат большего катета втрое больше квадрата меньшего катета. По нашему предположению, неравнобедренный прямоугольный треугольник, поскольку он берется как инобытие, есть характеристика неоднородного пространства (54b). Но Платону важно и в инобытийной неоднородности соблюсти принцип эйдоса, т. е. абсолютной правильности, «красоты». Он и берет такую неоднородность, которая получена все же из правильной фигуры — равностороннего треугольника, указующего на однородность во всех направлениях. Из этих двух родов и конструируются *тела*: из первого рода — *куб*, или *земля*, из второго — *тетраэдр*, или *огонь*, *октаэдр*, или *воздух*, *икосаэдр*, или *вода*. О додекаэдре, или пятом элементе, будет сказано ниже. Три тела, составленные из неравнобедренных прямоугольных треугольников, легко могут переходить один в другой; четвертый же, куб, или земля, ввиду особого треугольника, лежащего в его основании, не переходит в прочие три тела (54bc). Самый же переход трех тел одного в другое заключается в разрешении большего числа треугольников на

меньшие и в соединении известного числа треугольников в одно целое (54d). Далее описывается происхождение четырех правильных многогранников из соединения треугольников (54d—55c).

Описавши геометрическую природу четырех многогранников, Платон рисует специально *физическую* сторону. Земля имеет кубический вид потому, что «из четырех родов она всех более подвижна и между телами — наиболее пластическое (πλαστικώτατη)», а для такого тела требуется наиболее твердое основание, каковым и является площадь, составленная из равнобедренных треугольников. Стало быть, *подвижность тела ставится в зависимость от структуры самого пространства*. Движение в пространстве есть результат неоднородности пространства. Этим, несомненно, Платон близок к современной теории относительности. Ему надо было утвердить прежде всего однородное и неподвижное пространство. Так как равнобедренность прямоугольного треугольника есть как раз характеристика однородности пространства, то он и строит тело на основе таких треугольников. Получающийся куб подтверждает неподвижность такого пространства. Доверие же чувственному опыту, свидетельствующему о неподвижности именно *земли*, а не чего-нибудь другого, приводит, далее, к соответствующей мифологизации первоначального чисто диалектического учения о пространстве. Таким образом, приравнение земли кубу не есть ни приписывание земле реальной кубической формы (подобно тому, как мы приписываем ей шарообразную), ни представление о земле как о веществе, состоящем из мельчайших кубиков (подобно тому, как мы до недавнего времени представляли себе атомы). Это есть учение о том, что *земное пространство есть пространство однородное и само по себе неподвижное* (55e—56a). Быть неоднородным или подвижным оно может быть только под влиянием других элементов.

«Воде назначим эйдос самый неудобоподвижный, огню — из остальных самый удобоподвижный, а средний между этими — воздуху; самое малое тело по объему усвоим огню, самое большое — воде, а среднее — воздуху; также самое острое — огню, второе по остроте — воздуху, а третье — воде. Это сводится к тому, что эйдос, имеющий всего менее оснований, как самый резкий (τμητικώτατος) и по всем направлениям самый острый из всех, необходимо должен быть по природе и самый удобоподвижный, да и

самый легкий, так как состоит из наименьшего числа тех частей; второй должен по этим свойствам быть вторым, а третий — третьим» (5ба—б). Сводя все определения огня, мы находим следующее: он — 1) мельчайшее (σμικρότατον) тело, 2) острейшее (ὀξύτατον), 3) наиболее удобоподвижное (εὐκίνητατον), 4) легчайшее (ἐλαφρότατον), 5) наисильно разрезающее (τμητικώτατον), 6) имеющее наименьшее число частей, 7) пирамида (тетраэдр). Это значит, что *огонь* есть 1) *наиболее разреженное пространство*, наименее сгущенное, наименее плотное; 3) он, ввиду этого, пребывает в *максимально скором* (для инобытия) *движении* (подобно тому, как наиболее сгущенное пространство — земля — неподвижно); 2) ввиду этого же, он, далее, есть пространство *наиболее легко проникающее и проникаемое* и 5) наиболее легко в своем движении прорезывающееся, как в обычно понимаемом пространстве быстро движущееся тело легко прорезывает воздух, быстро проникая в то или в другое место; 6) будучи наиболее разреженным пространством, он состоит из наименьшего числа частей; это — такое пространство, которое наиболее, так сказать, *бестелесно*, наименее пространственно; 4) наконец, этому пространству свойственна *наименьшая тяжесть*¹⁴⁴. Движение, объем, плотность и масса являются величинами, неразрывно связанными со структурой пространства.

Но как относятся между собой эти четыре типа пространства и почему их именно четыре, а не больше? Мы уже видели, что четыре элемента в целом и их определенное следование с диалектической необходимостью вытекает из основ определения эйдоса в меоне. Другими словами, Платон и все платоники применяют тут выведенный нами выше *закон кратного отражения*. Однако тут любопытны и некоторые детали. Платон исходит, прежде всего, из антитезы огня и земли. Почему взята именно эта антитеза, а не иная? *Несомненно, это есть инобытийная параллель эйдоса и факта, второго и четвертого начал тетрактиды*. Это с полной определенностью доказывается следующим текстом: «Ставшее (τὸ γυνόμενον), [факт, четвертое начало], несомненно, должно быть теловидно, т. е. видимо и осязаемо. Но без огня ничего не могло бы быть видимым, и без чего-нибудь твердого ничто не могло быть осязаемо, а без земли — твердым. Поэтому, начиная создавать тело вселенной, бог творил его из огня и земли» (31bc). Итак,

огонь и земля — меональные корреляты тетрактиды В в отношении эйдоса и вещи тетрактиды А ¹⁴⁵ Далее, анализ тетрактиды *А* нам показал, как связаны между собою второе и четвертое начала. Второе начало, эйдос, есть вечно устойчивый смысл. *Иным* к нему оказывается алогическое становление, которое имеет для себя в свою очередь нечто иное, это именно — ставшее, факт. Таким образом, факт и эйдос связаны между собою становлением, которое есть одинаково и фактический эйдос и эйдетический факт. Но все ли это? Мы видели, что четвертое начало имеет самостоятельность лишь постольку, поскольку оно воспроизводит триаду, т. е., прежде всего, эйдос. Мы связали с эйдосом факт через становление эйдоса. Но это значит, что сам факт стал носителем становящегося эйдоса. Факт сам по себе есть ничто. *Нечто* ^{34*} — он только тогда, когда он — носитель эйдоса. И вот реальное качество факта есть то другое, что необходимо признать в качестве связующего начала между чистым смыслом и чистым фактом. Эйдетическое становление есть синтез эйдоса и фактической значимости; с другой стороны, реальное качество факта есть синтез гипостазированной фактичности с фактической значимостью, но тут уже нет чистого эйдоса. В эйдосе — чистый смысл и внефактичность; в становлении — чистый смысл плюс меональная значимость; в *качестве* факта — меональная значимость плюс фактичность; в факте, наконец, — чистый факт и внеэйдетичность. Такова двустепенная диалектическая связь эйдоса и факта ¹⁴⁶

Переходя к тетрактиде *В* и к выведенным выше стихиям огня и земли, мы должны, по общему закону инобытийной парадейгматики, найти еще два начала, которые бы связывали огонь и землю и конструировали бы их неразрывное единство. «Хорошо связать только два предмета, без третьего, невозможно, потому что в середине между обоими должна быть соединяющая их связь. Прекраснейшая же из связей — та, которая и связуемое, и самое себя делала бы именно одним. А свойство производить это наилучшим образом имеет *пропорция*. Ведь, когда из трех каких-либо чисел, либо масс, либо площадей, среднее относится к последнему так же, как первое к нему самому, и, опять наоборот, последнее относится к среднему, как среднее к первому, причем среднее становится первым и последним, а последнее и первое в свою очередь средним, — в таком

случае все по необходимости окажутся тождественными, а, ставши тождественными одно другому, образуют все вместе одно» (31с—32а) ¹⁴⁷ Таким образом, Платон стоит как раз на точке зрения диалектики четырех, которой он дает геометрическое толкование. Связать между собою два тела по этому принципу — значит *найти еще два тела* и, таким образом, получить всего *четыре* тела, из которых второе будет связывать первое и третье по площади, т. е. по длине и широте, а третье будет связывать второе и четвертое по высоте, так что все четыре тела будут представлять собою непрерывно передаваемое от одного тела к другому одно ¹⁴⁸. Эти средние два тела и суть *воздух и вода*, т. е. огонь так относится к воздуху, как воздух к воде, и воздух так относится к воде, как вода к земле. Отсюда и появилось «видимое и осязаемое небо» и «согласный строй» вселенной (32а—с). Таким образом, *воздух есть инобытийная корреляция алогического становления тетрактиды А, а вода — инобытийная корреляция качества тетрактиды А* ¹⁴⁹. Заметим, что аналогизирование третьего начала с воздухом, «духом», «душой» — в древней философии и в патристике обычно ¹⁵⁰.

Раз было принято мифологическое отождествление типов пространства со «стихиями» и с геометрическими фигурами, то мысль двигалась в этом направлении и дальше. Земля, как уже сказано, не может переходить в другой элемент (ибо, добавим мы, должно же где-нибудь быть однородное пространство). Что касается воды, то, разделяясь, она дает одно тело огня и два — воздуха, так как 20 сторон икосаэдра составляют 4 стороны пирамиды и удвоенное число сторон октаэдра. Из воздуха (8 сторон) можно получить два тела огня (по 4 стороны). Два тела огня, когда он побеждается какой-нибудь более тяжелой стихией, соединяются, наоборот, в один эйдос воздуха, а если побежден и раздроблен воздух, то из $2\frac{1}{2}$ его части сплотится один цельный эйдос воды (5bde).

9. Чтобы подвести итог всему учению об элементах, как оно дано в «Тимее» ¹⁵¹, можно сказать, что в нем мы находим 1) интуицию неоднородного пространства, т. е. воззрение чисто *физико-математическое*. 2) В нем мы находим попытку выразить пространство и в его однородности, и в его неоднородности, как нечто меональное, существующее лишь по причастию к эйдосу, так что все геометрические конструкции суть только перевод эйдоса на

пространственный язык, т. е. находим тут воззрение чисто *диалектическое*. 3) Не удовлетворяясь ни физико-математическими, ни диалектическими конструкциями, как слишком отвлеченными, и желая нарисовать картину однородности и неоднородности возможно ярче и богаче, чтобы яснейшим образом предстало отношение разных пространств в смысле плотности, массивности и т. д., Платон дает учение о четырех физических стихиях, т. е. мы находим тут воззрение *мифологическое*. Это диалектико-мифолого-физико-геометрическое построение и зафиксировано в знаменитом учении о телах, столь часто отвергаемом в качестве нелепого и столь часто непонимаемом. 4) Наконец, в этом учении необходимо отметить и момент созерцания целого, как симметрического и прекрасного; элементы находятся в определенном художественном взаимоотношении, и, стало быть, тут еще и *эстетическое* воззрение. Необходимо заметить, что все эти четыре момента в учении об элементах разработаны каждый независимо от другого, как того и требует диалектика. Поэтому многогранники выводятся из первоначальных треугольников, невзирая на неоднородность; неоднородность постулируется независимо от эстетики и т. д. Тем не менее, как целое, данное учение имеет задание быть нераздельным и точным выражением учения о пространстве космоса¹⁵².

10. Требуется некоторая способность вживаться в эти древние учения о стихиях, чтобы понять их внутреннюю логику и смысл. В этом смысле очень много дает изучение критики Аристотеля на это учение в *De caelo* III 7—8 и метакритики Симплиция в *In Arist. de caelo*, Heib. 638—671, великолепного комментатора Аристотеля, пытающегося, как известно, объединить Платона и Аристотеля. Симплиций разбивает критику Аристотеля на 15 пунктов.

I. *Arist.* 306a 1—17 = *Simpl. in Ar. de c.* 642—644. На возражение, что, при неменяемости земли, не все переходит во все, Симплиций отвечает, что земля неменяема только потому, что она состоит из равносторонних треугольников, но она вполне изменчива, если иметь в виду первую материю. Значит, однородность земного пространства, заключаем мы, также не абсолютна.

II. *Arist.* 306a 17—20 = *Simpl.* 644—646. Аристотель говорит, что у Платона только одна земля остается неразрушимой, если она неподвижна, и только она не переходит в другие тела. На это Симплиций отвечает, что земля неде-

лима и неуничтожима только лишь в том смысле, что равносторонний треугольник не есть неравносторонний, и если Александр Афродисийский говорит, что по разрешении земли на треугольники оказалось бы пустое место, поскольку земля не переходит в другие тела, то Симплиций утверждает (646, 22), что Платон имеет в виду *не математические, но физические* треугольники, которые имеют *глубину* и которые потому все равно останутся, даже по разрешении земли. Это указывает, скажем мы, на то, что треугольники Платона и Симплиция суть действительно организация *пространства*. Они говорят не о некоей идеально-геометрической поверхности, но суть формулы определенным образом организованного пространства со всеми его тремя измерениями. Из возражения Симплиция видно также, что они и не суть тела. Земля, как земля, может разрешиться во что-нибудь иное, но лежащее в основе ее пространство остается.

III. Arist. 306a 20—23 = Simpl. 647—648. Аристотель, далее, думает, что теория геометрических стихий не выдерживает критики потому, что при переходе одного элемента в другой оставались бы лишние треугольники. Так, из 20 треугольников воды можно образовать два тела воздуха (по 8), четыре же треугольника остались бы ни к чему. Симплиций на это отвечает, что ничто не мешает треугольникам оставаться некоторое время без телесного оформления, как и Платон (Tim. 56d) говорит, что земля, по разрешении, носится, «пока части ее, встречаясь каким-нибудь образом и соединяясь между собою, не станут опять землей». Ясно, что и тут подчеркивается, что стихии в основе суть не просто физические тела (таковые могут и распасться), но именно определенные типы пространства. Симплиций прямо цитирует Прокла о том, что стихии могут быть и ἀμόρφωτα, что во всех переменах есть нечто ἀνεϊδέον^{35*}, пока это аморфное пространство не будет преодолено эйдосом, и что в изменениях стихий остаются некоторые полупроявленные (ἡμιτελεῖν) части.

IV. Arist. 306a 23—26 = Simpl. 648. Аристотель, который, как видим, все время понимает Платоновое учение чисто математически, утверждает, что отсюда вытекает невозможность становлению быть в телах. Раз становление происходит из треугольников, значит, ставшее — не из тел. На это Симплиций вместе с Проклом снова напоминает, что треугольники Платона отнюдь не лишены третьего

измерения и что становление, значит, вовсе не вне тел. Только те тела, которые именуются треугольниками, «проще» (*ἀπλοστέρον σώματος*), а обычные тела — сложнее. Тела суть так-то и так-то сформированное пространство, а треугольники — просто пространство. Из этого видно, как Симплиций все время строгойше отличает стихии и от чисто математических фигур, и от обыкновенных физических тел.

V. Arist. 306a 26—306b 3 = Simpl. 648—650. По Аристотелю, учение о стихиях приводит к тому, что не всякое тело оказывается делимым. Математика даже идеальные тела делит, а платоники не хотят делить и физическое, лишь бы настоять на своем. Или часть огня не есть огонь, и тогда часть пирамиды и шара не будет пирамидой и шаром; или часть огня есть огонь — тогда пирамида и шар неделимы, и, значит, неделимы и физические пирамида и шар, т. е. не все тела делимы. В ответ на это Симплиций, опять-таки вслед за Проклом, отвергает приравнение пирамиды огню. Платон, по их мнению, говорит, что пирамида — *στέμμα*^{36*} огня, а не самый огонь. Огонь же есть собрание пирамид, из которых каждая в отдельности не видна по своим малым размерам. Покамест огонь не разделился на множество огней, не может быть и речи о разделении пирамиды. Пирамида — не огонь, но *στοιχεῖον*^{37*} огня. И если она разделена, то часть ее не есть ни стихия, ни состоит из стихий, если только действительно она не разделена на пирамиды или на плоскости. Пирамиды — физичны, но они не делимы как тела, хотя все тела делимы. Они строятся особо. И тут опять в платонизме (Платон — Прокл — Симплиций) видим отделение стихий как от математических фигур, так и от физических тел.

VI. Arist. 306b 3—9 = Simpl. 650—657. По Аристотелю, ввиду правильности фигур они не могут заполнить собою пространство так, чтобы не оставалось никакой пустоты. Значит, надо признать, что есть какие-то пустоты. Симплиций же утверждает, что пустые промежутки могут заполняться другими плоскостями и другими телами. Так, пустоты воздуха могут быть заполнены пирамидами огня. Да и по каждому роду тел одни имеют одну величину, другие другую, так что всегда есть возможность избежать пустоты. Аристотель, по-видимому, или мыслит тут по-прежнему чисто математические плоскости и тела, или гипостазирует их физически во всей их математической правильности.

Точка же зрения Симплиция совсем иная. Тела, о которых речь, суть для него характеристика самого пространства, и поэтому вопрос о несовместимости пространства для него имеет совсем другое значение. Любое пространство может иметь любые складки, любые впадины и любые узлы. И эти промежутки могут быть заполнены каким угодно иным пространством. Треугольники Платона — не физические твердые тела, но — конструкция пространства; что же касается самого пространства, то оно может иметь любую фигуру — треугольную, пятиугольную и т. д. Это уже будет вещная треугольность, а не пространство как треугольность.

VII. Arist. 306b 9—22 = Simpl. 657—659. Аристотель, далее, отрицает возможность для стихий иметь определенную фигурность, так как фигура определяется тем, что ее окружает и сдерживает. По удалении последнего уничтожается и фигура. Да и Вселенная, ничем не сдерживаемая, не имела бы фигуры. Скорее, думает Аристотель, под стихиями надо понимать вообще материю, которая как таковая не имеет постоянного вида и формы. Симплиций, опять-таки словами Прокла, говорит на это, что отнюдь не физические цельности имеют фигурное строение, но их *стихии*, незаметные глазу. Фигурность же эта сохраняется потому, что в основе ее лежит нечто высшее, т. е., Симплиций хочет сказать, эйдос. Также и шарообразность целого вполне объяснима этой причиной, которая заставляет стороны огненной пирамиды сжиматься и искривляться, чтобы удовлетворить кривизне неба.

VIII. Arist. 306b 22—29 = Simpl. 659—661. Аристотель, далее, говорит, что с учением о прерывно-фигурных стихиях несовместимо обыкновенное телесное становление, так как последнее непрерывно. На это Симплиций отвечает, что между этими телами есть другие, более мелкие, которые и заполняют промежутки и не дают оставаться пустоте, так что, несмотря ни на какую форму стихий, они не мешают никакому становлению. Они переходят друг в друга, оставляя неизменным свой эйдос. Да и как он мог бы измениться, если по разрешении смеси каждая стихия, входившая в смесь, снова получает тот же самый, свойственный ей эйдос?

IX. Arist. 306b 29—307a 13 = Simpl. 661—663. В следующем аргументе Аристотель выставляет произвольность и несогласованность утверждения тех или других фигур для

стихий. Так, огонь называют и шаром, и пирамидой. Подвижность огня сопоставляют с шаром, а то, что он жжется, с пирамидой, которая, как говорят, жжет своими углами. Но если шар и удобоподвижнее всего, то не в смысле движения огня, ибо последний движется вверх и по прямой. Затем, если земля есть куб в силу своей неподвижности, то неподвижна \langle она \rangle не где попало, а только в собственном месте; в чужом же месте она движется, так что огонь, как и любая стихия, в чужом месте будет шаром или пирамидой, а в своем — кубом. Симплиций, ссылаясь на Прокла, замечает на это, что если стихии и находятся в собственном месте, то это еще не значит, что они там не движутся. Воздух, даже если он в своем месте, движется. Также и вода. Аристотель здесь опять смешивает пространственную конструкцию с телесным качеством. Как тело — стихия движется и покоится независимо от того, где она находится; но как организация пространства она покоится только там, где ее «собственное» место. Продолжая Симплиция, можно было бы сказать, что огонь, из которого состоят звезды, все время движется, находясь в «собственном» месте, но это движение его как тела есть его покой — как характеристика его пространства; т. е. двигаться так, как движется он, и значит его пространству проявлять себя максимально и без затруднений, т. е. покоиться.

X. Arist. 307a 13—19 = Simpl. 663—664. Еще аргумент против теории стихий: если огонь греет и жжет углами, то все стихии тоже жгут, одни больше, другие меньше, так как все многогранники имеют углы, а Демокрит даже говорит, что и шар, как удобоподвижный, режет своими углами. На это Симплиций отвечает, что опять допущена ошибка: угол не способен греть или резать. Режет *острота* угла и тонкость его сторон. И так как только огонь обладает остротой углов, тонкостью сторон и быстротой движения, то поэтому он и согревает; да и то это не касается всякого огня. Есть огонь освещающий, но не греющий.

XI. Arist. 307a 19—24 = Simpl. 664—665. Аристотель доходит до крайнего непонимания самой сущности учения о стихиях, говоря в своем дальнейшем аргументе, что это учение должно проповедовать, что и математические тела жгут и греют, так как и они имеют углы, и в них есть шары и пирамиды и т. д. На это, конечно, легко ответить Симплицию: Платон мыслит свои фигуры и материальными, и в движении, и поэтому не все имеющее углы греет.

XII. Arist. 307a 24—31 = Simpl. 665—667. Еще Аристотель рассуждает так. Если зажигаемое воспламеняется, а огонь есть шар или пирамида, то необходимо, чтобы и зажигаемое было шаром или пирамидой. Необходимо, чтобы пирамида делилась на пирамиды и шар на шары. Но это все равно, как если бы кто-нибудь утверждал, что кинжал режет на кинжалы и пила — на пилы. Симплиций отвечает. Когда речь идет о кинжале, то это орудие действует не на субстанцию, не на эйдос вещей, а на ее случайное количественное свойство; поэтому сравнение тут несостоятельно. Кроме того, по Платону, не прямо получается огонь из зажигаемого, но тут определенный порядок превращений, напр., из воды получается сначала воздух, а уж потом огонь.

XIII. Arist. 307a 31—307b 5 = Simpl. 667—668. Смешно, говорит Аристотель, давать фигуру огню только в отношении того, что он разделяет вещи. Гораздо больше он связывает их. Разъединяет он то, что неродственно между собой, но родственное — связывает, так что это соединение в нем — субстанциально, разъединение же — акциденциально. Прокл, по мнению Симплиция, более прав, когда разъединение считает для огня субстанциальным, а соединение — акциденциальным, на том основании, что огонь, удаляя из вещи чужое, больше сводит то, что в вещи подобно между собой. Огненное по всем ощущениям имеет делительную силу. Для осязания оно расчленяет его предмет теплым; для зрения — блестящей вещью и т. д. Огонь, далее, не похож на соединяющее начало тем, что он не переставляет вещей, которые он охватывает, тем, что он — тончайшее вещество, и тем, наконец, что разделяет не только разнородное, но и однородное, как, напр., льет металлы.

XIV. Arist. 307b 5—10 = Simpl. 668—670. Аристотель: так как теплое и холодное — противоположности, то невозможно холодному приписать какую-нибудь фигуру, ибо нет такой фигуры, которая была бы противоположна другой. Надо или все определять фигурами, или ничто. Симплиций отвечает: теплота не есть пирамида, но — сила (потенция), разделяющая при помощи остроты углов и тонкости сторон; холод сам по себе не есть фигура, но — потенция некоей фигуры. Поэтому противоположны потенции тепла и холода, а не их фигуры; противоположны потенции в фигурах. Противоположные пирамиде потенции

имеет то, в чем — тупые углы и толстые стороны. Тут, как видим, обычное у Симплиция и Прокла противопоставление физического тела стихии и ее пространственной организации (что они называют *στέρεα, στοιχεῖον, δύναις* ^{38*} и пр.). Спросят: как же это может быть, что потенции фигур противоположны, а то, что появляется в результате этих потенций, самые фигуры, не противоположно? Дело в том, разъясняет Симплиций, что потенции не существуют в зависимости от фигур. Ни толстое и тонкое, ни малоподвижное и удобоподвижное не суть различия фигур как таковых. Даже острое и тупое в углах не есть различие в фигурах как таковых, если, конечно, сам угол не есть фигура. Фигура есть уже определенная, сформированная конструкция пространства. Принципы же, по которым строится это пространство, есть нечто совсем иное; и нет ничего абсурдного в том, что принципы — противоположны, а результат их действия не подчиняется этой противоположности.

XV. Arist. 307b 10—19 = Simpl. 670—671. Последний аргумент Аристотеля таков: некоторые утверждают, что холодное имеет большие части благодаря сдавливанию и непрохождению через поры, откуда следует, что теплое, наоборот, легко распространяется, по тонкости своих частей, и, таким образом, теплое и холодное различаются между собой величиной своих частей, а не фигурами. И далее, если есть неравные пирамиды, то большие пирамиды не суть огонь, а фигура эта не есть причина жжения, но наоборот. Симплиций (Прокл) отвечает на это. Стихии простых тел определяются не только величиной, но и тонкостью и толщиной, остротой и тупостью, удобоподвижностью и неудобоподвижностью. Пусть эйдос их один и тот же; конкретные свойства их не просто характеризуются одной величиной. Следовательно, приходится признавать значение фигур, в которых все эти свойства воплощаются.

Вся эта весьма поучительная полемика Платона, Аристотеля, Прокла и Симплиция неопровержимо свидетельствует, что учение о фигурных стихиях в платонизме есть не что иное, как учение о разной организации *пространства*. Мы видим, как в противовес Аристотелю, видящему в фигурах Платона то геометрические построения, то физические тела, Прокл и Симплиций выставляют, во-первых, абсолютную *физичность* этих стихий, однако, во-вторых,

строжайше отличают эту физичность от цельно-окачественных тел; это — «семья», «потенция» цельного тела, а не оно само. Но тогда что же это, если не пространство? Такой вывод — необходимый результат изучения неоплатонической литературы.

11. Чтобы формулировать восьмое основоположение античного космоса, необходимо принять во внимание еще одно учение, относящееся к структуре пространства. По взглядам Платона, «земля» покоится в центре вселенной, т. е. *в центре вселенной — однородное и неподвижное пространство*. Ее облегают в виде концентрических слоев (ибо шар, т. е. правильная кривизна, диалектически необходим) «водное», «воздушное» и «огненное» пространства, т. е. пропорционально убывающее по своей разреженности пространство. Ясно, что во всей этой концепции мы видим в основе абсолютное доверие непосредственной чувственной интуиции. Почему «земное» пространство неподвижно и почему однородное пространство есть именно земля? Потому что, думает Платон и почти вся Греция, мы *видим*, что земля устойчива. Почему «водное» пространство более разреженно и более подвижно? Потому что мы *видим* воду именно такую. Почему воздух еще легче? Потому что мы *видим*, как он сам поднимается кверху. Также мы *видим*, как вращение неподвижных звезд обладает точной закономерностью, в то время как взаимное расположение их остается неизменным. Значит, огонь движется еще легче, еще правильнее, еще быстрее. Отсюда, наконец, и восьмое основоположение космоса.

Восьмое основоположение. *Пространство космоса представляет собою обусловленную смысловой картиной эйдоса троякую неоднородность, расположенную в виде концентрических слоев вокруг одного центра, пространство которого однородно*¹⁵³.

17. КАТЕГОРИИ ВЫРАЖЕНИЯ ВРЕМЕНИ, ВЕЛИЧИНЫ И МАССЫ

Остальные категории не представляют столь больших диалектических трудностей, так что могут быть рассмотрены гораздо короче. Однако ради ясности и стройности рассмотрим и здесь все категории систематически.

1. Итак, речь теперь идет о *времени* космоса. Время тетрактиды *A*, равное вечности, содержит категорию *еди-*

ного. Инобытийно напряженное время тетрактиды *B* содержит в себе, следовательно, хотя бы *один момент* меонально-движущегося времени. Далее, эйдетическое время есть различие и тождество. Это значит, необходимо признать также и другой момент времени, т. е. уже *два различных момента протекания*, причем они между собой также и тождественны. Последнее должно быть выражено также средствами времени. Подобно тому как третья точка (помимо двух конструирующих различие) создавала координаты и, следовательно, конструировала в пространстве самотождественное различие, так третий момент времени (помимо двух первых моментов, дающих различие во времени) дает возможность сравнить первоначальный промежуток времени с прочим временем и, стало быть, конструирует самотождественное различие во времени. Однако, чтобы было именно *тождество*, необходимо *повторение* первого промежутка, так что третий момент во времени будет началом повторения первого промежутка. Тут также можно оперировать геометрическими фигурами времени, и античная мысль далеко не чужда их. Равным образом время космоса и *покоится*, будучи везде однородным, и *движется*, имея везде разную скорость. Физико-геометрической картиной этого неоднородного в смысле времени космоса является знаменитая так называемая *гармония сфер*. Что такое «гармония сфер» и в чем ее подлинный смысл?

Прежде всего, представляли себе, что вокруг неподвижной земли расположено концентрически несколько слоев инородных пространств. Представляли, далее, себе, что всякое такое пространство имеет свое собственное время и движение. Для мысли стояла задача раскрыть, каково же взаимоотношение этих сфер между собою. Если бы удалось определить точное расстояние от земли всех этих сфер, то тем самым удалось бы найти и скорость движения сфер вокруг земли. Но так как пространство этих сфер везде разное, то и само понятие скорости и движения, т. е. *само понятие времени*, окажется везде *разным* и, собственно говоря, нельзя будет начертить всех орбит этих сфер, так как всякий чертеж мы приготавливаем в условиях однородного пространства. Тем не менее чисто математически такие пространства и времена, такие скорости вполне мыслимы, и Платон их теоретически выводит так же, как нынешний математик, независимо ни от какого опыта,

выводит формулы для самых разнообразных пространств, для мнимых объемов и их тел и строит свой векторный и тензорный анализ. Разница только в том, что нынешняя математика по существу своему аналитична, античная же по существу своему геометрична и даже соматична. Отсюда, пифагорейцы и платоники понимают числа не как функции, а как некие идеальные и вещественные тела. И когда заходила речь о разности пространств, то с числами оперировали как с видимыми и слышимыми телами, ставя их в ту или другую физико-геометрическую или диалектическую, но всегда наглядную связь.

Так и здесь, в «гармонии сфер», желая дать представление о разности и неоднородности времени в разных сферах, Платон пользуется общепифагорейской диалектикой числа, по которой роль первого начала тетрактиды играет единица, роль второго — двойка, роль третьего — тройка и роль четвертого — четверка. Если в самом «Тимее» об этом говорится весьма глухо («От всего [демиург] отделил одну часть, потом двойную часть первой, далее, в качестве третьей части — полуторную часть второй и тройную первой, затем, в качестве четвертой — двойную второй», 35b), то полное разъяснение этого находим у Прокла. Тот, кто изучил этот огромный комментарий Прокла к «Тимею», занимающий несколько сот страниц, невольно должен признать, что «Тимей» предполагает весьма продолжительную и детальнейшим образом разработанную традицию, так как весьма важные вещи затронуты в нем очень глухо, а тем не менее они требуют друг друга, совпадая в неожиданных деталях. Или Платон плохо изложил свою непродуманную систему космоса, и тогда нужно считать чудом, что почти через тысячу лет после этого Прокл так складно сумел объяснить всю эту громаду странных ухищрений и натяжек. Или же надо предположить, что Прокл представляет собою естественное развитие стройного и определенного ядра, заложенного в «Тимее», и тогда необходимо признать, что Платон дает в «Тимее» не просто произвольно выдуманые числа и конструкции, но весьма строго и подробно разработанную систему космоса, и только весьма интенсивная и насыщенная традиция общепифагорейского космоса избавляла его от необходимости входить в объяснение деталей и позволяла многое изложить суммарно и даже фрагментарно. Я думаю, что последнее объяснение более исторично и более соответствует харак-

теру философствования в «Тимее» и у его великого комментатора. Но тогда, излагая систему космоса «Тимея», необходимо вкладывать какой-то не чисто числовой, но содержательно-философский смысл в числовые конструкции «Тимея».

Прокл и объясняет, что значит этот странно выводимый ряд чисел «Тимея», начинающийся с 1, 2, 3 и 4. Это есть, говорит Прокл, самая обыкновенная пифагорейско-платоническая *тетрада*, которая получается в самом начале диалектического пути. Известно учение Прокла о тройном определении сущности — сущность пребывает сама по себе ($\mu\omicron\nu\eta$), сущность раскрывает себя ($\pi\rho\acute{o}\omicron\delta\omicron\varsigma$, эманация), и сущность, по раскрытии, возвращается в себя ($\epsilon\lambda\iota\sigma\tau\rho\omicron\phi\acute{\eta}$) ¹⁵⁴. Это учение как основание всего диалектического развития и есть принцип построения первой тетрактиды. Душа, творящая космос, есть нечто устойчивое и пребывающее в себе как одно целое. Она — монада ¹⁵⁵. Второе начало умножает первое исходящими из последнего эманациями. Это — диада, «выявляющая ($\epsilon\chi\phi\alpha\iota\nu\epsilon\iota$) все эманации сущности». Потому она и «двойная первой». Тут душа подражает «неопределенной диаде и умной беспредельности» ¹⁵⁶. Третье начало «целиком возвращает душу снова к началу»; оно, управляясь и измеряясь им, обнимает его и наполняет его, так что в отношении первого начала оно уже «тройное» (ибо предполагает двойную повторенность однажды данного — первого) и в отношении второго начала оно — «полуторное» (ибо второе воспроизводится им только наполовину, т. е. $2 + \frac{2}{2} = 3$, в то время как и это половинное воспроизведение само по себе есть нечто единое, так что в триаде содержится и монада, и диада) ¹⁵⁷. До сих пор рассматривалась стихия самого смысла. Дальнейший диалектический этап говорит о *ставшем* смысле, о *факте* смысла, о носителе смысла. Это и есть тетрада, стоящая посредине между чистым триадным смыслом самим по себе и его дальнейшими воплощениями и эманациями. Прежде чем воплощаться или проявляться далее и в разных степенях, он должен воплотиться и проявиться всецело и максимально. Это и выполняет тетрада, «вонстину всеогласная, содержащая в себе все смыслы и выявляющая ($\epsilon\chi\phi\alpha\iota\nu\omicron\upsilon\sigma\alpha\nu$) в себе второй мировой распорядок» ¹⁵⁸. Все дальнейшее есть все новое и новое диалектическое развитие и воспро-

изведение этой основной тетрады. Прокл вслед за Платоном говорит о трех «эманациях», которые, по образцу диады, все четные, и о трех «реверсиях», которые, по образцу триады, все нечетные ¹⁵⁹

2. Принимая все это во внимание и имея в виду тетрактиду *B*, где даны те же самые числа, что и в тетрактиде *A*, но в своем инобытийном продолжении, Платон и Прокл получают для момента оформления, в результате меонального растекания (момента, представленного в тетрактиде *A* числами 2 и 4), — число 8^{160} , для момента эйдетики становящегося оформления (в тетрактиде *A* — 3) — число 9^{161} , для момента полного качества, как для результата носительства на себе четвертым началом всего триадного смысла, — новое потенцирование тройки $= 3^3 = 27^{162}$. Так получалась у Платона схема:

$$\begin{array}{ccccc} & & 1 & & \\ & & 2 & 3 & \\ & 4 & & & 9 \\ 8 & & & & 27 \end{array}$$

Это — числовое выражение уже изложенной диалектики ¹⁶³: единица — первоначало, высшее бытия и мысли; 2, 4, 8 суть последовательные потенцирования момента растекающейся множественности, закрепляемой в 1) *эйдосе*, в 2) *качестве* тетрактиды *A* и 3) в *качестве* тетрактиды *B*, или в эйдоле; 3, 9, 27 суть последовательные потенцирования момента эйдетики *становления* (третьего начала тетрактиды) — 1) в тетрактиде *A*, 2) в тетрактиде *B* — становление эйдола и 3) в тетрактиде *B* — полное вещное качество (как носитель ставшего эйдола).

Этими числами выражается отношение сфер, вращающихся вокруг земли. Всего сфер 7, они ограничиваются орбитами Солнца, Луны и пяти известных тогда планет — Венеры, Меркурия, Марса, Юпитера, Сатурна ¹⁶⁴. Последняя сфера — мир неподвижных звезд, занимающий особое положение среди всех сфер. Так получается возможность представить себе разные сферы и их времена ¹⁶⁵.

Разумеется, такое построение полно всякой наивности, и астрономы могут сколько угодно над ним смеяться, но, с другой стороны, было бы тоже глупо думать, что числа 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27 в представлении Платона суть действительно то, что мы называем теперь числами. Это, конечно, не числа, а просто символы некоей строгой упорядоченно-

сти того или иного пространства и его времени и символы взаимоотношения этих упорядоченностей. Впрочем, такое определение пифагорейского числа я делаю только ради популярных целей. По существу же в понятии числа у пифагорейцев и платоников есть нечто весьма определенное и специфическое. Прокл немало говорит о том, как не надо понимать эти числа мировой души в «Тимее». Это не есть деление телесное, так как душа — не тело, но среднее между телом и умом ¹⁶⁶; она и не превосходнее тел, а лишь упорядочивает их ¹⁶⁷. Не есть они и само деление, так как они не количество, но — сущностные (οὐσιώδης) числа, сами от себя зависящие, едино-эйдетичные ¹⁶⁸. Далее, они и не «сперматические логосы», по телесности и смысловой нечистоте последних, и не параллель к теоремам узрения, из которых каждая содержит в себе все целое узрения, так как мы тут изучаем не знание, но сущность ¹⁶⁹. Не похожи они и на отношения, царящие в сущностях в результате их пестрой и текучей инаковости ¹⁷⁰. Числа эти постигаются лишь как вечно предшествующее в бытии; созерцающая их, демиург производит раздельность в душе. Как разделил он весь мир при помощи умных парадегм, так и сущность души расчленил этими прекраснейшими границами, так что способ деления не-материален, умен, незапятнан, усовершенствен для души, генетичен для ее множества, начало единой гармонии и связи разделенного ¹⁷¹. Прокл различает три вида цельности (ὁλότης): 1) ἡ πρὸ τῶν μερῶν (цельность до частей), 2) ἡ ἐκ τῶν μερῶν (цельность, данная во всех своих частях сразу) и 3) ἡ ἐν ἑκάστῳ τῶν μερῶν (цельность, как она дана в каждой части в отдельности) ¹⁷². Мировая душа есть первая цельность. Она порождает вторую и третью цельности. Третья — и есть те самые числа, о которых идет речь, — круги небесной сферы ¹⁷³. К этому надо прибавить то, что всякое число, поскольку оно мыслится в пифагорействе и платонизме не функционально, а идеально-телесно, всегда несет на себе определенную *диалектическую* энергию. По нему видно, из какой диалектической ступени и категории оно взято. Ясно поэтому, что единица не есть просто наша единица, которая имеет абсолютно отвлеченный смысл и есть, собственно говоря, не число, но количество. В пифагорействе и платонизме число есть принцип ипостасийности, или категориальное основание вещи ¹⁷⁴. Соответственно с этим единица есть категориальное основание сверх-

сущего единства. Двойка — категориальное основание рождающейся из монады множественности. И т. д. Число есть, словом, также и *определенная диалектическая ступень*. Поэтому, когда мы излагаем «психогонию» «Тимея», мы должны помнить, что космос строится тут по числам не как машина — по формулам, но как материальное воплощение некоей умной и чисто смысловой модели, чисто умного изваяния. А само это изваяние — выведено строго диалектически, так что и самый космос оказывается строго диалектичным; в нем каждая часть несет на себе смысл целого, ибо целое потому и воплотилось тут, что все «иное», воспринявши это умное целое, сохранило его в себе и целиком, и в каждой своей мельчайшей части. Если диалектически числа «Тимея» суть определенные категории общедиалектического процесса, то феноменологически они суть числа, содержащие в себе определенную структурность и картинность. Это — *числа, которым присуща категория направления и порядка*. Конечно, для аналитической мысли как таковой тут весьма мало пищи. Но это есть *интуитивное* учение о пространственно-временной неоднородности сфер, та самая интуиция, которой не хватает нам, хотя аналитически мы давным-давно в математике мыслим и неоднородность пространства, и даже мнимость его и знаем, как точка может иметь то или иное направление. Потому-то и не могут понять принцип относительности даже хорошие физики, что интуиция неоднородности колоссально отстала от теоретического учения о ней в математике. С этой стороны античная мысль несравненно богаче нашей.

Чтобы закончить физико-геометрическую картину разной напряженности подвижного покоя в космосе, необходимо указать на то, что интуиция и здесь искала у греков наглядно-чувственных образов подобно тому, как интуиция самотождественного различия в его разнохарактерной напряженности дала мифы о четырех стихиях и соответствующих правильных многогранниках. Именно, пифагорейцы и платоники учат о том, что сферы *звучат*, и так как они хотя и суть иносбытие, но в самом своем бытии воплощают всецелый эйдос, — они звучат *гармонично*. *Гармония сфер*, отсюда, *есть интуитивное учение о разной организованности времени*. Как разное направление пространства символизировано в стихиях и их многогранниках, так разное напряжение времени символизируется

в разных тонах, находящихся между собой в определенных взаимоотношениях. Платон берет наиболее консонантные созвучия кварты и квинты и вставляет соответствующие отношения — $3/2$ и $4/3$ — в промежутки между вышеприведенными числами. В результате из 27 1 получается четыре октавы и одна большая секста, примерно от G большой октавы до e третьей октавы, т. е. три октахорда и три додекахорда, и ¹⁷⁵ — дорийский лад пифагорейского строя. Античный космос звучит у Платона — в дорийской тональности (35d—36d) ¹⁷⁶.

Остается сказать о мире неподвижных звезд ¹⁷⁷ Как известно, мирообразование в «Тимее» началось с того, что демиург взял из общей смеси две линии наподобие буквы X, согнул их в круги и скрепил, так что оказалось, что один круг находится в другом под некоторым углом. Первому, внешнему, кругу надлежало выражать категорию тождества, второму же, внутреннему, — различие, ввиду чего последний и был рассечен на 7 кругов. Внешний круг — мир неподвижных звезд — в максимальной степени выражает «образец»; здесь — полное слияние тождества и различия, какое только возможно для бытия. Тут — полное слияние также покоя и движения. Звезды движутся с максимальной скоростью, пребывая в то же время в блаженном и невозмутимом покое. Низшие сферы — более тяжелы, тождество в них расходуется с различием, покой — с движением; их движение — медленнее и менее правильно. Это — мир блуждающих планет. Здесь уже в той или другой степени проявляется момент случайности ¹⁷⁸.

3. Во всей этой системе весьма важную роль играет диалектическая математика, о чем Прокл говорит десятки страниц подряд; а в диалектической математике космоса главную роль играет учение о пропорциях. Выше я уже коснулся учения о трех пропорциях — арифметической, геометрической и гармонической и указал на их диалектическое происхождение и назначение в платонизме. Сейчас стоит еще глубже охарактеризовать эти пропорции, принимая во внимание то, что Прокл считает необходимым тратить на это столько места в своих сочинениях. Обозревая весь этот материал, мы находим, что в учении о пропорциях кроме диалектического его происхождения выдвигается еще, по крайней мере, четыре момента ¹⁷⁹.

Во-первых, *они суть методы объединения разных стон вещей*. Геометрическая пропорция соединяет *сущность*

(τὸ οὐσίῳδες πᾶν); через нее происходит объединение τῆς οὐσίας. Геометрическая пропорция объединяет разнохарактерную тождественность эманаций души, соединяя крайние пункты расхождения; она более заметна в больших общностях и менее в меньших общностях, так как тождество действует больше там, где меньшее расхождение в эманациях, и инаковость больше там, где больше эманаций. Арифметическая же пропорция связывает инаковость эманаций души и созерцается по этой причине больше на более мелких проявлениях, т. е. на более расходящихся эманациях¹⁸⁰. Сущность, тождество и различие и есть то, в сфере чего происходит единение. Геометрическая пропорция сводит воедино множество исходящих эманаций, давая единую формулу их взаимоотношений (так, ряд 1, 2, 4, 8... содержит в себе единый метод нарастания следующих членов ряда; этот метод есть умножение на 2). Гармоническая пропорция связывает в единое общее инаковостные эманации (она, стало быть, есть метод объединения частей не с целым, а между собой). Арифметическая пропорция связывает начало, середину и конец эманаций (т. е. говорит об отношении частей к целому)¹⁸¹. Геометрическая пропорция важнее других, так как она конструирует именно сущность. Благодаря ей впервые образуются факты и тела — разных степеней умности — 2, 4, 8, 10 и т. д. Арифметическая говорит об отношениях, царящих в уже полученных фактах; гармоническая — об отношении уже полученных фактов к другим.

Во-вторых, Прокл интерпретирует геометрическую пропорцию как сферу *«массы»* (βῦχος, вернее, просто — «факт»), гармоническую — как сферу *«потенций»* (δύναμις, свойство, сила, качество), арифметическую — как сферу *«чисел»* (ἀριθμός)¹⁸². Это вполне совпадает с диалектической концепцией пропорций.

В-третьих, по Проклу, эти пропорции суть взаимоотношения разных пространственных определений. А именно, геометрическая пропорция есть указание на *линию*, арифметическая — на *плоскость*, гармоническая — на *тело*¹⁸³. В геометрической пропорции мы находим — 1) движение вперед, вернее, возникающее развитие и 2) однообразие этого развития, тождество его. Категории тождества и различия играли и у нас роль при определении линии. Что касается арифметической пропорции, то в ней мы находим некоторое равновесие *двух* взаимоопределяющих *момен-*

тов. Математическая интуиция у Прокла легко переносила это положение в пространство, и — получались две точки, уравновешенные третьей, т. е. то самое, что и мы имели в качестве диалектически выведенного понятия плоскости. Наконец, интуитивно понятно и применение гармонической пропорции к телам. В гармонической пропорции мыслится одинаковость отношения частей к своему положению относительно другой части. Вспомним ее: $\frac{a}{b-a} = \frac{c}{c-b}$.

Здесь b — среднее между a и c . Его отношение к своей разнице с одним пределом такое же, каково отношение его же к разнице с другим пределом. Переведя это на язык пространства, мы получаем необходимость мыслить кроме отношения двух точек к третьей, как это имелось в предыдущем случае, еще и отношение к новой точке, которая бы давала возможность сравнить два разные отношения этих точек между собой, т. е. отождествить их. Для этого нужно выйти из плоскости двух первоначальных точек — в прямом и переносном значении этого выражения. Таким образом, приравнение гармонической пропорции телу не глупость и не детская фантазия, а опять-таки вполне закономерная и необходимая диалектическая операция. Вышеприведенная пропорция между a , b и c есть арифметически выраженная идея геометрического (и, стало быть, всякого) тела.

Наконец, в-четвертых, Прокл дает уже чисто *физическую* интерпретацию этим пропорциям. Именно, геометрическая пропорция свойственна *земле*, как обнимающей все стихии (а геометрическая обнимает и арифметическую, и гармоническую). Может быть, это скорее так потому, что в геометрической пропорции дано единство и тождество направления; земля же, как учит Прокл, также непоколебима в своей устойчивости. Арифметическая пропорция свойственна *воде*, ибо она разделяет землю, превращая ее в то, что приводит ее в общение с прочими стихиями, так что получается реальный факт вещи вместо своеобразной «абстракции» земли. Наконец, гармоническая пропорция соответствует *воздуху*. По-видимому, здесь играет роль неустойчивость всего телесного, и в особенности газообразных тел¹⁸⁴.

Усвоивши это учение Прокла о пропорциях, нетрудно понять, как он оперирует ими в конструкции своего космоса. Если взять первую тетрактиду 1, 2, 3, 4, то легко мож-

но заметить, что этот ряд содержит в себе все три пропорции. Возьмем сочетания по три элемента. Получается: 1, 2, 3 и 2, 3, 4 — арифметическая пропорция; 1, 2, 4 — геометрическая пропорция и 1, 3, 4 (то же было бы 3, 4, 6) — гармоническая. Беря же расстояния согласно этим пропорциям в одном каком-нибудь этапе, куда привела геометрическая пропорция, мы получаем: $1^{1/3}$, $1^{1/2}$, $2^{1/3}$. Эти отношения царят в каждом промежутке, образованном по тем или иным законам. Отсюда делается понятным, почему Платон и Прокл вставляют в промежутки между диалектически выведенными числами 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27 отношения $3/4$ и $3/2$. Это есть, как видим, повторение той же самой диалектики первой тетрактиды в каждом моменте инобытийной тетрактиды, что и не может быть иначе, если принять во внимание основной парадегматический закон диалектики. Однако детализация идет и дальше. Взяв ряд — 1, $4/3$, $3/2$, 2, мы замечаем, что тем самым мы предположили еще новое отношение, а именно то, которое заключается между $4/3$ и $3/2$, т. е. $9/8$. Это есть отношение целого тона. До сих пор это — наиболее близкое расстояние между двумя величинами. Если так, то попробуем расчленить и более широкие промежутки на этот наименьший интервал. Тогда получится, что кварта $4/3$ содержит в себе два раза по $8/9$ и одно отношение $\frac{243}{256}$, а квинта $3/2$ содержит в себе трижды отношение $8/9$ и однажды отношение $\frac{243}{256}$. В результате получается следующий ряд космически-музыкальных отношений, или космически-музыкальных напряженностей, пространственно-временного континуума.

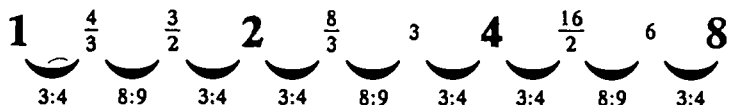
1. а) Двойные промежутки:

$$1 \begin{array}{l} (1 + \frac{1}{3}) \frac{4}{3} (2 - \frac{2}{3}) \\ (1 + \frac{1}{2}) \frac{3}{2} (2 - \frac{1}{2}) \end{array} 2 \begin{array}{l} (2 + \frac{2}{3}) \frac{8}{3} (4 - \frac{4}{3}) \\ (2 + 1) \frac{6}{2} = 3(4 - 1) \end{array} 4 \begin{array}{l} (4 + \frac{4}{3}) \frac{16}{3} (8 - \frac{8}{3}) \\ (4 + 2) \frac{12}{6} = 6(8 - 2) \end{array} 8$$

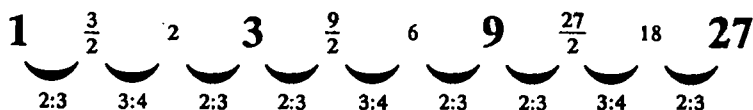
б) Тройные промежутки:

$$1 \begin{array}{l} (1 + \frac{1}{2}) \frac{3}{2} (3 - \frac{3}{2}) \\ (1 + 1) 2 (3 - 1) \end{array} 3 \begin{array}{l} (3 + \frac{3}{2}) \frac{9}{2} (9 - \frac{9}{2}) \\ (3 + 3) 6 (9 - 3) \end{array} 9 \begin{array}{l} (9 + \frac{9}{2}) \frac{27}{2} (27 - \frac{27}{2}) \\ (9 + 9) 18 (27 - 9) \end{array} 27$$

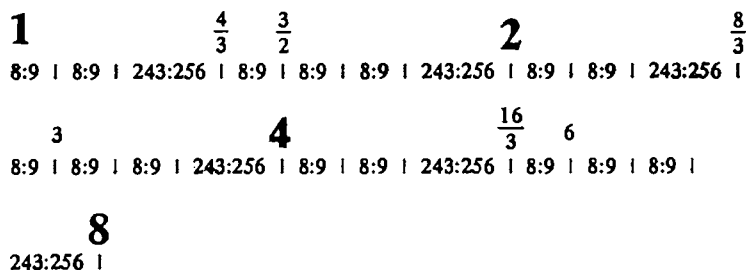
II. а) Двойные промежутки:



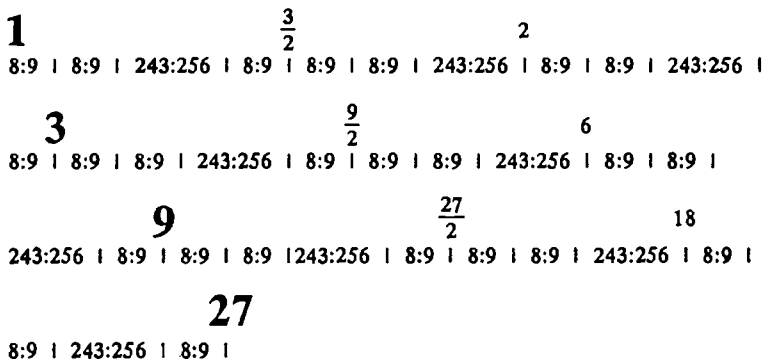
б) Тройные промежутки:



III. а) Двойные промежутки:



б) Тройные промежутки:



Полную последовательность космических тонов можно, таким образом, легче всего получить, взявши ряд III а (где даны интервалы 1 : 8), и добавить его частью ряда III б, начиная от 9, получивши, стало быть, между обеими частями расстояние 8 : 9.

Во всем этом любопытны интуитивно-мифолого-диалектические интерпретации «слышимых» конструкций космического времени. Каждая область космоса повторяет тетрактиду А. В каждой области три промежутка: 1) 1 — $1\frac{1}{3}$, получающийся на основании гармонической пропорции и представляющий собою переход от огня к воздуху, т. е. от идеальной значимости к факту с его потенциями, и звучащий как кварта; 2) $1\frac{1}{3}$ — $1\frac{1}{2}$, получающийся на основании арифметической пропорции (начиная от 1) и представляющий переход от воздуха к воде, т. е. от потенциально-становящегося факта к реальному и устойчивому качеству его, и звучащий, считая от 1, как квинта, т. е. на тон выше воздуха; 3) $1\frac{1}{2}$ — 2, получающийся как остаток после применения арифметической пропорции и как переход от воды к земле, т. е. от качества факта к самому факту, и звучащий, считая от 1, на октаву выше, от $1\frac{1}{3}$ — на новую квинту и от $1\frac{1}{2}$ — на новую кварту. Стало быть, космические кварты суть показатель взаимоотношения света и тяжести, или смысла и факта, и показатель напряжения, существующего между огненным смыслом и воздушным становлением его или между водным качеством его и земляным телом его. Космические квинты — показатель взаимоотношения огненного смысла и водного качества его (в основе которого — число), когда он освещает собою факты, или — воздушного становления его и земляного тела его. Космические секунды — показатель взаимоотношения, прежде всего, между воздушным становлением и водным качеством его, когда нужно решить вопрос, как площадь водного числа относится к телу его воздушных потенций становления, а затем и — показатель всякого перехода от устойчивости к неустойчивости. Таким образом, в каждой сфере — четыре деления; и, сколько сфер, столько в космосе этих четверок. Рассматриваемые как результат действия космической души, они суть области, или типы, *жизни вообще*, а именно, тут — души божественные (огонь), демонские (воздух), героические (вода) и человеческие (земля)¹⁸⁶. Знает Прокл и что такое так называемая леймма, т. е. $\frac{243}{256}$. Она является знаком край-

него расслабления монады и потемнения ее конструирующих космос функций. Это — результат истечений каждой сферы, образовавшихся в виде устоя от смешения стихий и несущих с собой беспорядок и затемнение, хотя вместе с тем и восполняющих всеобщую гармонию и строй¹⁸⁷

4. Все, что сказано о пространстве и времени, приложимо и к величине, которая также меняется в зависимости от пространства и времени, но, прежде чем формулировать соответствующие основоположения, приведем из «Тимея» слова, которые как раз ставят движение и величину в зависимость от неравномерности пространства (57e — 58d).

«При равномерности (ἐν ὀμαλότητι) никогда не является стремления к движению, потому что имеющее быть движимым без имеющего двигать, как и имеющее двигать без имеющего быть движимым, допустить трудно — даже невозможно; а где нет того и другого, там нет и движения. Но стихии быть равномерными никогда не могут. Таким образом, покой мы будем относить всегда к равномерности, а движение — к неравномерности. Причина же неравномерной природы лежит в неравенстве. Но происхождение неравенства мы уже раскрыли, а почему (эйдосы), разделившись по родам, все-таки не перестают друг под влиянием друга двигаться и перемещаться,— о том еще не сказали. Так объясним это снова — таким образом. Пределы Вселенной, обняв собою все роды (стихий) и, при своей круговидной форме, стремясь от природы сомкнуться в самих себе, сжимают все (в них содержащееся) и не допускают, чтобы оставалось где-либо пустое пространство. Оттого огонь по преимуществу пропитал собою все, за ним воздух, как вторая по тонкости стихия, а там и прочие, в соответствующей мере. Ведь то, что образовалось из частей крупнейших, допустило в своем строении наибольшие пустые промежутки, а что из мельчайших — наименьшие; и вот насильственное сгущение сгоняет мелкие роды в пустые промежутки крупных. А когда таким образом роды мелкие располагаются рядом с крупными, причем меньшие разъединяют бóльшие, бóльшие же сжимают меньшие, тогда все передвигается и сверху вниз, и снизу вверх, чтобы занять свое место, ибо каждый эйдос, меняя величину, меняет вместе с тем и свое положение местное. Таким-то путем постоянно поддерживаемое явление неравномерности дает стихиям движение, которое как

продолжается теперь, так и будет продолжаться непрерывно» (пер. Карпова).

Если только согласиться с тем, что четыре стихии есть четыре типа пространства, то на основании этих слов необходимо признать и то, что *именно неоднородность пространства обуславливает собою и движение тела, и его величину*. Однако, быть может, ярче всего выражена у Платона зависимость между тяжестью и характером пространства, в котором находится тело. Платон прямо отвергает какие бы то ни было абсолютные характеристики пространства и массы тела и ставит все это в теснейшую связь с движением. Вот его замечательные слова, на которые так мало обращают внимания (62d — 63e).

«Понятие о тяжелом и легком лучше всего выяснится, если его исследуем в связи с природой того, что называется верхом и низом. Ведь совершенно несправедливо мнение, будто есть какие-то два противоположные по природе места, которые делят Вселенную на две половины, — именно, низ, куда стремится все, что имеет некоторую телесную массивность, и верх, куда все поднимается насильственно, ибо, как скоро небо в своем целом сферовидно, все, что образовано в равном расстоянии от середины, должно по природе быть одинаково оконечностью, а срединной надо считать то, что занимает место, всем оконечностям противоположное, удаляясь от них на одну и ту же меру протяжения. Если же таковы естественные свойства космоса, то допускающий помянутые понятия о «верхе» и «ниже» не прилагает ли к вещам имена, как мы вправе думать, вовсе не подходящие? Ибо о среднем в нем (космосе) месте нельзя с полным основанием сказать, что оно находится внизу или вверху, — оно в середине, а об окружности — ни что она в середине, ни что может содержать ту или другую часть, которая отклонилась бы от нее по направлению к середине более, нежели какая-либо из частей противолежащих. Так можно ли тому, что во всех своих частностях является одинаковым, придавать имена, одно другому противоположные, и каким это образом — если кто хочет судить здраво? Ведь если бы в середине Вселенной даже находилось что-нибудь твердое, само по себе равновесное, — оно, по совершенному равенству оконечностей, не потянуло бы ни к которой из них. Но тот, кто ходил бы кругом по этому твердому телу, нередко становясь антиподом самого себя, называл бы на нем одно и то же место и верх-

ним, и нижним. *Ведь если целое-то, как мы сейчас сказали, сферовидно, то противно будет рассудку говорить, что одно его место ниже, другое выше.* А откуда же взялись эти выражения и от какого расположения предметов, что мы привыкли допускать подобное деление, говоря даже о целом небе? — Чтобы согласиться на этот счет, предположим вот что. Если бы кто находился в том месте Вселенной, которое досталось в удел по преимуществу природе огня и где должны быть сосредоточены наибольшие его массы, к которым он стремится, если бы кто, утвердившись над тем местом и обладая достаточной для того силой, отделил некоторые части огня, положил на весы и, поднимая коромысло, повлек огонь насильственно в среду несродного ему воздуха, то, очевидно, меньшую часть огня он осилил бы легче, чем большую. Ибо когда две вещи поднимает одновременно одна и та же сила, меньшая неизбежно скорее, а большая слабее подчиняется при этой тяге насильно, — и про более массивную говорят, что она тяжела и стремится книзу, а про мелкую — что легка и вверх. Но мы должны себя уличить, что то же самое делается и на этом месте (т. е. на земле). Ведь, ходя по земле, мы отделяем от нее земляные породы, а иногда и самую землю насильственно и вопреки природе увлекаем в среду неподобного ей воздуха, тогда как из обеих этих стихий каждая стремится к тому, что ей сродно. Но этому принуждению войти в среду неподобную скорее и легче крупного уступает мелкое; и вот мы назвали его легким, а место, в которое его увлекаем, — верхним, противоположное же тому — тяжелым и нижним. *Все необходимо бывает таким относительно* оттого именно, что многочисленные роды могут занимать места взаимно противоположные; так мы найдем, что легкое в одном месте и легкое в другом, также тяжелое, нижнее и нижнее, верхнее и верхнее, *все образуется и существует одно по отношению к другому в противоположном, косвенном и самых разнообразных направлениях.* Но в отношении ко всем им надо иметь в виду одно — что именно *от стремления к началу родственному*, которое присуще каждому роду, становится род в своем стремлении тяжелым, а место, куда он стремится, нижним и обратное тому — обратным» (пер. Карпова).

5. Таким образом, по Платону, каждая стихия занимает в космосе свое определенное место. Космос — система разнородных пространств, твердо сконструированных.

Однако эти пространства могут действовать одно на другое и так или иначе объединяться. Тогда возникает то, что тело тяготеет к тому пространству, где оно исконно (возникает, и) отталкивается от того места, где иная организация пространства. Яснее выразаться уже нельзя. Тут мы, между прочим, видим, какую огромную роль в античном космосе играет *абсолютность* места и направления¹⁸⁸

Девятое основоположение. *Время космоса представляет собою обусловленную смысловой картиной эйдоса многомерную неоднородность, расположенную в виде концентрических слоев вокруг одного центра, время которого однородно.*

Десятое основоположение. *Величина космоса представляет собою обусловленную смысловой картиной эйдоса троякую неоднородность, расположенную в виде концентрических слоев вокруг одного центра, величинность в пределах которого однородна.*

Одиннадцатое основоположение. *Масса космоса представляет собою обусловленную смысловой картиной эйдоса троякую неоднородность, расположенную в виде концентрических слоев вокруг одного центра, массивность которого однородна.*

18. КАТЕГОРИЯ ВЫРАЖЕНИЯ ЭЙДОСА

Остается отметить *выражение* чисто эйдетических категорий. Их мы отметили в сфере выражения три. Это — симметрия для самотождественного различия, ритм — для подвижного покоя и символ — для единичности. Космос представляет собою и в этих отношениях разную степень напряжения. Космос в разной степени симметричен, в разной степени ритмичен и в разной степени символичен. Однако, как мы видели, и сама эта инобытийность дана как эйдос. Эйдос распадается так, что распадение воспроизводит тот же эйдос, но только не сразу, как в вечности, а в постепенном выявлении.

1. Космос есть система различных степеней выражения самотождественного различия, или симметрии. Это дано, как мы видим, в учении о четырех правильных многогранниках. Значит, вышевыведенные четыре пространственные сферы имеют в смысле неоднородности симметрическое строение. Но космос есть также система различных степеней выражения подвижного покоя, или ритма. Это дано в

учении о шаре. Значит, *мир в целом есть вращающийся шар*, представляющий собою в своих частях разную степень кривизны. В самом деле, только шар может выразить движение и одновременно покой, ибо, сколько бы мы ни двигались по шару, мы всегда останемся на одном и том же месте. Если четыре правильных многогранника говорят о неоднородности пространств, составляющих сферы мира, то шар говорит о том, что эта неоднородность выражается в *разной кривизне этих пространств*. Космос состоит, таким образом, из тончайшего огненного пространства, вращающегося с максимальной быстротой по абсолютно правильной шаровой кривизне. Это есть граница космоса¹⁸⁹. Внутри его мы находим несколько пространств, уже более плотных, медленнее вращающихся, с менее правильной кривизной. Шаровая кривизна здесь уступает место *спиральной*, ибо спираль и есть как бы степень круга, несовершенный круг. Наконец, в центре мира мы находим как бы застывшее пространство, неподвижное само по себе, наименее по своей кривизне правильное. Не вполне ясно указание Платона на додекаэдр в 55с, где сказано, что демиург использовал его для «очертания» космоса (*διαζωογραφῶν*); это находится в противоречии с обычным учением Платона о шарообразности космоса¹⁹⁰. Пожалуй, можно его понимать вместе с Целлером¹⁹¹ как предварительный набросок формы мира, как приблизительное его очертание. К этому я бы добавил, что это есть как бы указание на то, что космос есть некая *переменная объемность*, стремящаяся к шаровому виду, но никогда его не достигающая. Это, по-видимому, есть неразвитое учение о том, как нужно представлять себе *границу* мира. Так как сам Платон подчеркивает, что додекаэдр есть тело, наиболее близкое к шару, и так как не мог же он сразу вдруг забыть свое обычное учение о шарообразности космоса, то, скорее всего, додекаэдр есть указание именно на переменность формы космоса, а шар — на предел этой переменности. И это очень важно для проблемы границы космоса. Ведь мы уже знаем из шестого основоположения, что космос — и в пространстве, и вне пространства и что синтез этого — в становлении пространства. Вот додекаэдр космоса, по-моему, и есть то, что становится шаром. Впрочем, нельзя сказать, что эта догадка абсолютно верна, ввиду неясности и отрывочности сообщения Платона¹⁹².

2. Необходимо яснейшим образом представлять себе

платоническое учение о космосе. Всеми предыдущими рассуждениями *является предрешенным вопрос о конечности и бесконечности пространства и времени*. Натурализм, как известно, может признать или только бесконечность, или только конечность. В лучшем случае натуралистическая метафизика в лице Канта заявит антиномию конечности и бесконечности. Однако там, где кончается натуралистическая мысль, упираясь в тупик, там начинается царство диалектики и с ней подлинной философии. Диалектика не может мыслить простой бесконечности. Впрочем, не только диалектика. Разве можно считать мышлением то беспомощное искание границы и ненахождение ее, сопровождающееся просто снятием самой проблемы, что мы находим в случае мышления бесконечности просто? Мы тут просто доходим до известной границы, потом нам надоедает искать границу дальше, и, хотя мы прекрасно знаем, что за пределами достигнутого нами пункта еще долго не будет конца, мы просто бросаем это занятие и говорим: тут — бесконечность. Разумеется, это нельзя назвать *мышлением*. Это — отказ от мысли. Равным образом только путем отказа от мысли можно принять исключительную конечность бытия. Как бы мы этот конец ни мыслили, никакая сила не может заставить нас подавлять в себе нескромный и назойливый вопрос: а что же дальше, за этой границей? Мы можем, конечно, психологически подавить в себе этот вопрос. Но разве это значило бы, что мы подлинно *мыслим* конечное? Натуралистическое сознание, в лице всей толпы физиков, химиков, механиков и т. д., и т. д., отделяется от этой проблемы просто тем, что не занимается ею, отбрасывает ее, считает не своей специальностью. Но тогда не смейте и говорить, что мир — бесконечен или что он — конечен (хотя последнее убеждение — редко). Говорите: не знаем ничего.

Диалектика же разрешает эту проблему следующим образом. Всякий эйдос есть нечто вполне законченное и определенное. Он вечен в себе, но он — смысловая изваянность, определенно оформленная и осмысленная. Когда эйдос погружается в меон, он растворяется и распыляется. Само собой разумеется, что меон захватывает то один элемент эйдоса, то другой, то третий. Наступает время, когда меон захватит все элементы, и эйдос в смысле меонизации исчерпывается. Значит, эйдос, будучи сам вне пространства, в *пространстве делается определенной величиной*.

Если бы он сам по себе не был строжайше определен, то он не стал бы величиной и в пространстве. Но он — строжайшая определенность и изваянность. Возьмем теперь все эйдосы, какие есть. Это значит, что мы возьмем целиком первосущность, или перводанную сущность. *И она, будучи погружена в меон, необходимым образом является строжайше определенной и ограниченной величиной.* Мир — совершенно *определенная, счислимая величина.* Обратим теперь внимание на то, в каком, собственно, он отношении счислим. Сущность образуется из взаимодействия одного и иного; одно и иное не существуют сами по себе. Физический мир также образуется из взаимодействия пространства и времени; пространство и время не существуют сами по себе. Пространство — только предел распыления одного, смысла, и время — только предел распыления сущего, бытия. Значит, онтологическое значение имеют не существительные «пространство» и «время», но прилагательные «пространственный», «временной». Существуют только пространственные и временные вещи, а не само пространство и время. Но если мы согласимся с этим, мы тотчас же должны будем признать, что *так называемое чистое пространство и т. н. чистое время суть не более как известного вида материальные вещи.* Пусть мы назовем мировое пространство эфиром или как-нибудь еще (в этом предоставляем науке производить свои собственные заключения) — необходимо так или иначе все равно признать, что это мировое пространство и мировое время имеет тоже свой эйдос, ибо эйдос имеется вообще у каждой физической вещи. Но если так, то эйдос пространства и времени, погружаясь в инос, по общему правилу, становится определенной *величиной* и определенным *качеством.* Пространство и время суть, таким образом, совершенно определенные и ограниченные величины. *И потому мировое пространство безусловно конечно, и мировое время безусловно конечно.* Мир, будучи вообще, как мы доказали, *исчислимой величиной, является величиной, исчислимой по времени и пространству.* Это — необходимое требование диалектической мысли. Однако фактическая, физическая конечность мира в пространстве и во времени возможна только потому, что эйдос мира вечен, т. е. свободен от времени, и не есть делимый факт, т. е. свободен от пространства. Если бы хоть на одно мгновение мир перестал быть вечным, он перестал бы быть в данный момент своего раз-

вития самим собой, и, по общему диалектическому правилу, вместо процессуальной жизни мира мы имели бы бесчисленное множество абсолютно дискретных и статических друг в отношении друга частиц. Если мир фактически конечен, то это только потому, что сам по себе он бесконечен. Это видно на любой физической вещи: было время, когда этой лампы не было, потом ее сделали, и, следовательно, тем самым для нее началось ее время; потом она стала снашиваться и стареть; потом ее починили; и еще много раз она становилась такой или иной; наконец ее сломали и переделали в другие вещи, и тем самым время ее существования закончилось. Так же надо судить и о пространстве, занимаемом лампой. Теперь возьмите не лампу, а все вообще вещи, из которых состоит мир. Учение о сущности указывает, что она есть нечто определенным образом оформленное; и значит, вся совокупность вещей, из которых состоит мир, есть тоже нечто вполне определенное и оформленное. Стало быть, **было время, когда мира не было, и настанет такой миг, когда время кончится**. Есть в мире также и такая граница, за которой ничего больше нет, нет мира, и мир ограничен этой границей и, следовательно, имеет определенную форму. Дело науки — найти и определить точно эту форму мира. Наконец, только диалектика и может разрешить все эти неразрешимые для натуралистической мысли проблемы границы. Время кончилось или не начиналось. Что же было *до* времени и будет *после* него? **Эйдос и имя**. В то время, как натурализм топчется на месте, будучи принужден *после* и *до* времени говорить о времени же, диалектик говорит: *после*, именно *после* времени будет имя, вернее, **останется имя**. Имя — вечный критерий, перед лицом которого только и возможны *после* и *до*. Так же и относительно пространства. Мир имеет твердо определенную форму, ибо он — воспроизведение имени и эйдоса. **Но можно ли выйти за пределы этого мира? Конечно, нельзя**. Выйти за пространственные пределы мира значило бы изменить форму мира. Пусть мир — шарообразен. Выйти за пределы шарообразного мира значило бы разомкнуть поверхность шара и превратить этот шар уже в какую-то другую фигуру и тело. А мы не можем изменить вечного эйдоса, вечного имени и формы. Значит, **сколько бы мы ни двигались внутри ограниченного, конечного, шарообразного мира, мы никогда не сможем не только перейти эту шарообразную границу,**

но даже и коснуться ее, ощутить ее. Если мир подлинно ограничен и конечен, то форма его так устроена, что мы, сколько бы ни двигались, не можем нарушить ее. Значит, пространство конечного мира должно обеспечить невыхождение за пределы формы мира. Другими словами, *пространство должно быть неоднородно*. И уже дело опять-таки, главным образом, науки, а не специально философии исследовать типы мирового пространства, обеспечивающие невыхождение за пределы, которое требуется диалектикой¹⁹³.

3. Итак, мир физически конечен — в пространстве и во времени; он — конечная величина. Но это и значит, что нельзя выйти за пределы пространства и времени, двигаясь в пространстве же и во времени. За пределы пространства и времени можно выйти, прекратив вообще всякое свое бытие в пространстве и во времени. Но, во-первых, для этого не надо двигаться и преодолевать пространства и времени; это делается в любом пункте пространства и времени. Во-вторых же, выйдя в таком случае из пределов пространства и времени, все равно нельзя выйти из своего вечного имени, в котором всегда пребывал до всяких времен и после них; тут вещь перестает быть конечной величиной, но все же вечно пребывает оформленным смыслом, именем.

Итак, диалектика может признать только конечный в пространственно-временном отношении мир, и она яснейшим образом показывает, как тут нужно понимать проблему границы мира. Можно сказать и так: по мере приближения к пространственной границе мира все больше и больше уменьшается тот масштаб, которым мы измеряем пространство. И это уменьшение идет до бесконечности, так что, сколько бы мы ни приближались к границе, мы никогда ее не достигнем, а тем не менее она — подлинная и необходимая реальность.

Впрочем, если угодно, можно признать также и возможность выхода за пределы мира. Однако это есть скорее не выход, а некое специфическое *изменение* того же самого мира. Современная физика, основываясь на принципе относительности, мыслит себе величину тела не абсолютной, но зависимой от движения. ***Тело укорачивается в направлении своего движения***. И чем быстрее движение, тем объем тела становится меньше. Если мы будем смотреть на движущуюся систему с какого-нибудь «неподвиж-

ного» места, то тела этой системы зависят от величины

$$\beta = \sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}, \text{ где } v \text{ — скорость движения системы, а } c \text{ —}$$

скорость света. Размер этого укорочения, стало быть, зависит от скорости движения тела и от скорости света. Теоретики относительности предполагают, что скорость невозможна больше (скорости) света. В этом весьма позволительно усомниться. Если же усомнимся, то мы должны рассуждать так. Если $\frac{v^2}{c^2}$ меньше единицы, т. е. v менее

c , то величина β , характерная для укорочения тела, будет действительна. Если же $v = c$, то $\beta = 0$ ^{39*}, т. е. тело, движущееся со скоростью света, имеет длину равной нулю. Допустим теперь, что v больше c ; тогда β есть *мнимая* величина, и тело обладает *мнимой* длиной. Что это значит? При скорости движения тела, равной скорости света, длина его равняется нулю. Но тогда *масса его бесконечна* и время его — бесконечно велико, т. е. есть *вечность*. Таким образом, платоновские *идеи*, вернее, тела, как абсолютные носители идей, или — абсолютные воплощенности идей, оказываются вполне *мыслимыми математически*. Это есть тело, движущееся со скоростью света, массивное в бесконечной степени и свое время собравшее во всей его бесконечности. *Весь платонизм в этой формуле:*

$$\beta = \sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}},$$

при условии $v \geq c$. С другой стороны, мысля себе v большим c , мы получаем *мнимую* длину тела, *обратно* текущее время и *мнимую* массу его. Что это значит? Это значит, что тело проваливается внутрь себя; его поверхность вгибается в себя, выворачивается наизнанку, через самого себя, а время его протекает в обратном порядке, т. е. *следствие предшествует причине*. Однако это не есть просто внешняя перестановка следствия на место причины в условиях однородного времени и пространства. Это есть выворачивание причины в глубь нее самой, смысловое становление причины следствием, т. е. *причина превращается в цель, в идеал*. И это все — при полном сохранении принципа телесности как такового.

Это, разумеется, есть выход из космоса. Но ясно и то,

что это нужно скорее называть физическим изменением космоса, физическим преобразованием тела¹⁹⁴

4. Теперь мы могли бы уже сформулировать основоположения античного космоса относительно выражения самотождественного различия и подвижного покоя. Однако вдумаясь еще в одну проблему, уже затронутую нами, но не разработанную в применении к выражению космоса. Это — проблема *круговращения* космоса. Мы выводили диалектически различные стороны космоса, но еще не указали на то, что и круговращение космоса есть также только необходимое *диалектическое* следствие все тех же рассуждений об эйдосе и уме. В самом деле, ум, как мы видели, обращен сам на себя; он мгновенно пробегает всего себя, и потому его движение есть истинный покой. Что получается при переходе такого ума в инобытие? Получается то, что возвращение ума на себя или бытие ума для самого себя и субъектом, и объектом, будучи выражено пространственными средствами, дает кривую и замкнутую линию в пространстве, т. е. *круг*, а подвижной покой ума превращается во временное протекание подвижного покоя, т. е. космос оказывается во времени, хотя все-таки, двигаясь постоянно и неизменно и всегда возвращаясь в ту же точку, он покоится и стоит на месте. В общем, круговращение космоса зависит от того, что *космос подражает уму* и не может не подражать, так как все сущее существует в меру своего осмысления, т. е. в меру причастия уму. Тут замечателен трактат Плотина о круговращении, вернее, о диалектике круговращения, который я приведу целиком (II 2) ввиду его небольшого размера¹⁹⁵

II 2, 1. «Почему [Небо] движется в круге? *Потому, что оно подражает уму.* И чему присуще движение [первоначально], душе или телу Неба? [Конечно, душе]. Но как же это? Потому ли, что душа пребывает в самой себе и вечно спешит направляться к самой себе, или потому, что она пребывает в себе прерывно, [т. е. то направляется к себе, то не направляется], или, [наконец], потому, что она в своем движении сохраняет [движение себя]? Однако если она сохраняет [свое движение], то [сама] она должна была бы уже не двигаться, но *быть* в движении, т. е. скорее заставлять покоиться и не [двигаться обязательно] всегда в круге¹⁹⁶ [Стало быть], или сама она будет покоиться или, если она двигается, то, конечно, не пространственно. Как действительно она может двигать простран-

ственно, если сама она движется другим способом?

Пожалуй, [следует допустить], что и движение в круге не есть пространственное движение. Но если оно, следовательно, [не умное движение, а] акциденциальное, то каково же оно, собственно? Это — *движение, совокупное ощущение которого не [возвращается] на самого себя, совокупно-умное и жизнеродительное и [не выходящее] никуда вовне и [не идущее] откуда-нибудь извне*, так как оно должно охватывать все. Ибо могущество, [действующий принцип (τὸ κύριον),] живого охватывает [ее] и делает единой. Он не охватил бы [ее] функциями жизни (ζωτικῶς), если бы сам покоился, и не сохранил бы [жизни] внутри [ее организма], которым он обладает, так как и движение тела — жизнь. Если же она движется [еще] и пространственно, то она будет двигаться, поскольку это будет возможно, и [уже] не только как душа, но как одушевленное тело и как живое существо, так что [движение] оказывается [уже] смесью телесного и душевного [движений]. При этом тело по природе движется прямо, душа же удерживает [это движение], и из обоих [движений] образуется [одно] при движущемся и [в то же время] покоящемся [теле]. Но если о движении тела говорится, что оно — кругобразно, то как [это возможно], если все, как и огонь, движется по прямой линии? Да, [все] движется по прямой линии, пока не придет в то место, где ему полагается быть [с точки зрения общего порядка]. Соответственно с этим закономерным положением оно, как оказывается, и покоится там по природе, и движется в установленное место. Итак, почему же оно не покоится после прибытия туда? Это потому, что природа огня заключается в движении. Стало быть, если он не двигается по кругу, он рассеется по прямой. Значит, необходимо, [чтобы он двигался] *по кругу*. И это есть дело промысла, скорее же свойственно ему благодаря промыслу, так что если [огонь] придет в это место, то он движется по кругу, [выходя сам] из самого себя. Другими словами, стремясь по прямой и уже не имея места [куда двигаться], он плавно погибает назад в тех местах, где возможно, так как за собой он уже не имеет места, [куда двигаться]: это место *крайнее*. Следовательно, он пробегает в том месте, которое он имеет, и сам является для себя местом не для того, чтобы после возникновения оставаться там, [в этом месте, в покое], но чтобы двигаться. При этом центр круга по природе оста-

ся [неподвижным]: если же {и} внешняя окружность остается [неподвижной], то [тогда сама она] станет большим центром [для новой периферии]. Поэтому для живого существа и для обладающего по природе телом скорее [она будет находиться в движении] вокруг центра, потому что [именно] так [периферия] склонится к центру — не путем совпадения с ним, ибо [в этом случае] она уничтожит круг, но, не будучи в состоянии этого сделать, путем *кругового вращения*. Действительно, только так она может удовлетворить свое стремление [вернуться к себе и быть самодовлеющим целым]. Если заставляет ее двигаться кругом душа, то [последняя] не утомится, так как она не влечет ее [наильно] и не [влечет ее] против природы, в силу того, что [сама] природа устроена под воздействием универсальной души. Кроме того, цельная душа всего, будучи везде вне раздробления, дает и небу повсеместное бытие, насколько оно [это] может. *Может же оно [иметь это] благодаря тому, что оно проходит все [места] и [повсюду] движется.* Оно, конечно, покоилось бы, если бы душа, придя куда-нибудь, там и оставалась в покое. В настоящем же случае, раз она вся принадлежит самой себе, [т. е. вся она живет], то Небо стремится ко всему. Но как? [Так ли, что] оно никогда не достигнет [предмета своего стремления]? Напротив, оно всегда его достигает, [или], лучше [сказать, душа], ведя [его] к самой себе, вечно движет его в этом вечном приведении к себе, и, двигая не куда-нибудь, но к самой себе в том же самом месте, она ведет его не по прямой, но по кругу, давая ему обладание собой во всяком месте, куда оно только пришло. Если бы [душа] пребывала [в покое], как [покоится она], находясь там, [в уме], где каждая вещь покоится, то [и Небо] пребывало бы в покое. Но так как она не только там занимает то или иное место, оно будет везде в движении и будет двигаться не вовне. Стало быть, оно [движется] по кругу.

II 2, 2. [До сих пор мы говорили о круговращении Неба]. Как же [обстоит дело] с прочими [телами]? Ведь каждое [из них] не есть целое, но [только] часть и удерживается частичным местом. А то, [Небо], — целое и как бы место [для всего прочего]. И ничто ему не препятствует, так как оно само — все. [Но] как [двигаются] люди? Разумеется, поскольку они зависят от Вселенной, они — часть; поскольку же они — сами [по себе], они — специфическое (οἰκῆϊον) целое. [Но углубимся сначала в проб-

лему круговращения Неба] Если Небо везде обладает душой, где бы оно ни находилось, то зачем ему двигаться в круге? *Это потому, что оно [обладает душой] не [исключительно] только [в любом данном месте]*. Если сила (*δύναμις*) ее, [души], простирается вокруг [ее] середины, то также и в силу этого [возникает движение] по кругу. Однако середину тела и природы души и нельзя понимать одинаково, но в одном случае середина есть [точка], из которой [происходит] другая [душа], в случае же с телом [ее надо понимать] пространственно. Следовательно, середину надо понимать [в том и в другом случае различно, но —] по [взаимной] аналогии. А именно, как там, [в душе], так и здесь середина необходимо есть то, что единственно является серединой сферического тела, т. е. как там [душа движется] вокруг себя, так и это, [тело]. Стало быть, если душа пребывает в движении вокруг Бога, то она с любовью объемлет Его и держится вокруг Него, поскольку это ей возможно: от Него зависит все. И так как она не в силах быть с Ним, то она — *вокруг* Него. Но почему же не все [души] так? Именно, каждая — *так*, но [только] — там, где она [фактически] находится. Но почему же и тела наши не так? Потому, что [им] свойственно *прямолинейное* движение, влечение [не к себе, но] к иному, [чуждому себе], и кругообразность наша не легкоподвижна, ибо земляна, а там, [в мире души], она совершается тонко и легкоподвижно. Но почему не стоит она на месте, если душа [все-таки] движется в том или ином движении? [На это нужно сказать, что], пожалуй, дыхание (*πνεῦμα*), [жизненная сила организма], окружающее душу, совершает в нас то же, [что круговращение — в Небе]. В самом деле, если Бог находится во всем, то необходимо, чтобы душа, если она хочет быть вместе с Ним, вращалась вокруг Него, так как Он не находится ни в каком определенном месте. К тому же и Платон наделяет звезды не только круговым движением вместе со Вселенной, но и каждую — движением вокруг собственного центра, так как каждая вещь, объемля Бога, там, где она существует, красуется не в силу [пред]определения, но по природной необходимости. [Стало быть, и тела в каком-то смысле причастны круговращению].

II 2, 3. Скажем еще и так. Есть какая-то одна потенция души, самая низкая, восходящая от земли и распространяющаяся по Вселенной, и есть другая, происшедшая

для ощущения, приемлющая разум, на котором основываются мнения, которая направляет себя в сферах вверх, властвуя над первой и давая из себя силу, чтобы сделать [ее] более жизненной. [Та], следовательно, благодаря ей движется в круге, в то время как эта все охватывает и внедряется во все, поскольку оно восходит от нее в сферы. Охватывая, стало быть, ее в круге, она, склоняясь [в качестве периферии], обращается к ней, и обращение это приводит в движение тело, с которым она сплетена. Именно, если каждая часть в шаре находится в каком-нибудь движении, то, если она движется в покое, [т. е. возвращаясь в те же точки], потрясает она и то, в чем находится, и шар начинает двигаться. Да и в случае наших тел, когда душа движется особенным образом, как, напр., при радости и при появлении хорошего, происходит также и пространственное движение тела. Тогда ведь душа, оказывающаяся среди хорошего и ставшая чувствительнее, движется к [этому] хорошему и [уже] пространственно потрясает тогда тело в соответствии с собственной природой. Душа, чувствительная с своей стороны к тому, что свыше, и сама приемлющая благо и радующаяся своему состоянию, движется вместе с тем, что повсюду, так как она преследует то, что само суще повсюду. А ум еще не движется. Именно, он [одновременно] и в покое, и движется, т. е. вокруг себя [движется]. Таким же образом, следовательно, и Вселенная вместе и движется в круге и пребывает в покое».

В системе Плотина столько много глубоких и трудных вещей, что этот маленький трактат II 2 очень легко просмотреть и не заметить его среди общего богатства этой великой философии. Тем не менее, мысли этого трактата весьма важны для диалектики космоса, и только из него мы можем с легкостью узнать, как изучаемое нами мирозерцание выводило диалектически форму космоса. Я не стану повторять всех тех возмутительных басен, которые сочинены нынешними историками философии и астрономии взамен подлинных учений древних о форме космоса. Еще и еще раз повторяю: форма космоса, а именно шарообразная форма космоса, имела у древних, и в особенности в платонизме, чисто *диалектический* смысл и происхождение. Задавали себе вопрос: как выразить пространственными средствами самонаправленность и самообращенность ума, пребывающего в подвижном покое своей само-

соотнесенности? И получалась форма космоса — шар. Этот вывод, повторяю, *диалектически* необходим, как бы ни понимать эту шарообразность и как бы ее ни интерпретировать¹⁹⁷

5. Итак, формулируем основоположения выраженного в космосе самотождественного различия и выраженного в космосе подвижного покоя.

Двенадцатое основоположение. Космос представляет собою симметрическую систему неоднородных пространств, мифологически явленных в виде земли, воды, воздуха и огня.

Тринадцатое основоположение. Космос представляет собою ритмическую систему неоднородных времен, связанных с определенной кривизной в соответствии с тем или другим пространством, так что весь космос стремится к пределу абсолютной шарообразности, возникающей на основе общей кривизны космического пространства.

Остается еще одно основоположение — по категории выражения единичности. Космос, гласит категория единичности, есть символ. С точки зрения инобытийного распыления космос есть разная степень символичности, разное напряжение символичности. Лик вечности в разной мере почует на космосе. Однако он все-таки почует так, что воспроизводится все же целиком, но только не сразу, как в самой вечности, а постепенно, при помощи внеположных пространств и времен. Моменты, данные в эйдосе, даются и в инобытии, но даются именно инобытийно.

Четырнадцатое основоположение. Космос есть адекватное воспроизведение эйдоса инобытийными средствами, так что в нем мы находим абсолютное единство эйдоса и инобытия, или символ, причем символ этот, данный в разных степенях своей символичности (параллельно с различиями, царящими в эйдосе, где они, однако, все самотождественны в отношении осмысления), инобытийно рисует единое и неизменное имя тетрактиды А¹⁹⁸.

19. ОБЩИЙ ВЗГЛЯД НА АНТИЧНЫЙ КОСМОС¹⁹⁹

Я не мог ставить себе целью всестороннее исследование античного космоса. Изучающий историю греческой науки сталкивается сразу с такой массой разнородных астрономо-философских учений, что изложение греческого космоса может быть только историческим. Надо давать историю

греческого космоса и его конструкций, и только тогда можно надеяться на полноту и окончательную ясность античной астрономии. Я же не ставил себе ни исторических задач, ни задачи изложить того или другого греческого философа и астронома. Я хотел показать *метод* астрономически-философской мысли греков, привлекая те фактически применявшиеся методы, которые мне казались наиболее характерными. Эта методология должна служить введением к осмысленной истории космоса, от которой только и можно требовать точности в воспроизведении того или другого астронома или системы. Итак, имея все это в виду, спросим себя еще раз: что такое античный космос? ²⁰⁰

1. Астрономии логически предшествует диалектика. Лучше же сказать, астрономия есть та часть диалектики, которая конструирует инобытийные вещи. Откуда начинается диалектика бытия и откуда — диалектика инобытия? Только теперь, познакомившись с основными категориями, функционирующими в космосе, мы можем, давая общий обзор, решить и эти вопросы.

Диалектика начинается с одного, которое, в противоположность всему оформленному, не имеет никакой формы и не имеет никакого предела. Мыслимость, говорили мы, требует для своего собственного бытия немислимости; оформленное и логическое требует бесформенного и сверх-логического. В самом деле, что такое смысл, который *ни от чего не отличается*? Что такое свет, который не имеет в себе никакого очертания? Это — та бездна смысла и света, которая не вмещается ни в какие схемы и которая не имеет для себя никакого имени. Свет, если в нем нет хотя бы мельчайшей точки, менее светлой, чем весь окружающий свет, *ни от чего не отличается*, не содержит в себе никакого различия. Его бытие равно небытию. *Этот свет*, как ни от чего не отличный, *есть мрак*. Такова неумолимая диалектика разума: максимум света разума и бездна смысла его есть максимум мрака и отсутствие смысла его. Он есть так всецело, что не нуждается даже в том, чтобы быть. Ибо сущее все же нуждается в том, чтобы быть. Исходное же одно не нуждается в том, чтобы быть: настолько велика его сила и настолько неохватна бездна его света. Оно впервые выявляется только на ином, на бытии, на сущем. Мы его начинаем замечать, когда в этой ослепительной бездне света начинает проявляться затемненность. Мы видим

те или другие точки, те или другие оформленности на фоне этого света, и свет этот извечно питает и неистошимо рождает из себя все новые и новые оформления. Начиная с чистого смысла, мы говорим о бездне чисто смыслового света, о неистошимои силе *умного* света. На его лоне вырастает та умная тетрактида, которую мы выводили вначале. Она имеет смысл, вечно устойчивый и *неподвижный* в своем световом оформлении. Она неустанно подвигает эту оформленность света в сплошную бесконечность *становления*. Она *становится* вновь устойчивой достигнутостью световой раздельности становящегося смысла. Она излучает оформленную бездну ставшего света в тьму инобытия, перевоплощаясь в новую бесконечность самоотражений. И вот, сияет вечное Имя, играющее в бездне порожденных ею ^{40*} взаимопроникающих и возвращающихся на нее умных энергий. Такова диалектика первой тетрактиды и ее имени.

Но тетрактида порождает тетрактиду или, вернее, бесконечный ряд тетрактид инобытия. Общая тетрактидность инобытия живет отражением первой тетрактиды и дышит причастием к ее имени. Где корень и основа инобытия, где аналогии и «подобие» той бездны умного света, с которой началась диалектика первой тетрактиды? Для решения этого вопроса нужно ясно сознать сущность первого начала, заключающуюся не в вещиности, не в смысле и не в форме, но лишь в бесконечности света и силы, держащих всю осмысленность тетрактиды. Это та вечная смысловая и световая заряженность, которая оживляет и создает всю тетрактидную осмысленность. Инобытийный аналог ее — *электричество*, силовой и световой заряд, который, как стали думать в недавнее время, есть то, что лежит в основе атома и материи. Материя, инобытийная сфера, не есть ни вещи, ни формы, ни неделимые атомы. Материя есть сила, приводящая все к бытию и оформлению. Она — заряд, лежащий в основе атомов и вещей. Она — тот самый *огонь*, о котором мечтала древность, хотя и не умела говорить о нем нашим языком. Умный свет есть нематериальная стихия смысла и имени. Физический свет есть электрическая стихия мира и его форм. Как умный свет содержит в себе раздельность световых оттенков, т. е. содержит в себе противоречие положения и отрицания, так и электрический заряд обладает положительным или отрицательным значением. Умный свет и его всесущая бездна требуют

оформления, границы, требуют *иного* к себе, отрицания себя, чтобы быть оформленно-утвержденными. В инобытии — положительное электричество *притягивает* отрицательное, и разгадка этого таинственного явления — в том, что «одно» для своего оформления требует «иного», т. е. полагание требует неполагаемого фона вокруг себя. В умном свете один лик необходимо отличен от другого, ибо умный свет есть свет ума и смысла, т. е. числа, раздельности. В физическом инобытийном мире одноименные электричества *отталкиваются*, и разгадка этой тайны — в том, что одно должно быть *отлично* от другого, если мы хотим мыслить его в полноте его выявления. Как *физически* можно было бы выразить тождество и различие умного света? Только притяжением и отталкиванием электрических масс. Наконец, в умном мире находим мы не только тождество и различие, одно и иное, но и синтез их; одно, выйдя из себя в энергийном излучении, вновь возвращается к себе, оседая в виде ставшего, но уже нового покоя и нового безразличия одного и иного. Это — то, что конструирует собою четвертое начало тетрактиды, новую неразличимость умных категорий и новую неделимость светового луча, но уже не в первоедином, а в *ином*, в пресветлом теле первоединого. И вот физики учат нас, что электричества обонх родов, будучи взяты в разных количествах, смешиваются между собою в атоме так, что внешнее действие их оказывается равным *нулю*. Ядро атома дает положительный заряд; оно этим притягивает находящееся в окружающих его электронах отрицательное электричество. Это удерживает электроны на их обычных орбитах вокруг ядра, и это-то и мешало всегда распознать электрическую сущность материи.

Итак, дана первая тетрактида умного света и носящего его умного тела, и дано первоначальное инобытие, в виде электричества — света. Как же теперь образуется видимый и осязаемый нами, реальный космос?

2. Космос держится только именем первой тетрактиды. Значит, всякая возможная структура его есть та же структура первой тетрактиды, выраженная инобытийными средствами. Мы уже нашли, как выражается инобытийно *первое* начало тетрактиды А. Это — электричество. Мир есть организация и, следовательно, модификация электричества. Второе начало, как того требует диалектика, сразу выдвигает пять необходимых категорий, без которых немисли

мо ничто сущее. Они и дают возможность модифицировать первозданное электричество, эту туманность и хаос будущих космических оформлений, в стройное осмысление и раздельную световую явленность сияющего вечным именем перво-тетрактидного света. Однако сначала необходимо наметить все четыре начала первой тетрактиды целиком.

Прежде всего, *четвертое* начало в тетрактиде *A* есть иное, и притом ставшее. Это — ставшая инаковость света, светоносное тело, тело света, пресветлая вечность умного тела. Ищем в инобытии ставшее тело электричества. Очевидно, это — *материя*, та самая материя, которая не есть электричество и которую мы никогда и не воспринимаем как электричество, и в основе которой все же лежит только одно электричество. Электричество — смысл материи. Материя — явленное и ставшее тело электричества, уравновешенность и индифференция смысловых антиномий положительного и отрицательного зарядов, синтез и воплощенность электричества как такового. Это — та *земля*, о которой учит древность, противопоставляя ее *огню*. Материя — иное электричества; но в ней нет ничего, кроме электричества. Она — лишь носитель электрического смысла, тело электрически-сущего имени. В земляной материи и в материальной земле зарыт великий и вечный смысл светоносного тела, служащего четвертым началом самой тетрактиды *A*, а вместе с тем, значит, и тот свет, который несом этим телом. Оттого в общении с землей — тайна космических постижений. Оттого она — великое упование рода человеческого, залог и корень умных просветлений, рождающее лоно богов и людей.

Огонь весел, неугомнен, неистошим. Он — всемогущ, всеистребляющий и всепроникающий. Все в нем исчезает и ему покорно. В ласкающих объятиях и лобзаниях его — самопожирательный инстинкт бытия, желающего поглотить все и, поглотивши, уничтожить себя, поглотившего. Есть в огне истинно языческое, сатанинское ликование всезнающей и слепой судьбы. Есть радование о смерти и обманные надежды на просветление. Умный свет дан в виде коварного пламени, и сила его незримо таится, вдруг проявляясь с уже непреодолимой энергией. Огонь — вечное творчество и — вечная смерть, уничтожение; он — вечный и всегдашний синтез того и другого, напряженный, когда есть *иное*, материал, и меркнущий, когда нет ничего, кроме

него. Огонь противоположен свету, умному свету, исходящему от звездного неба. Умный свет ровн и блаженно сияет в светилах, которые суть видимые нам умные силы и умные воинства небесные; там он — прямое и абсолютное отражение светов первой тетрактиды. Физический, инобытийный свет, электричество — непостоянен, нервно-напряжен, неопределен в своих действиях, капризен, коварен, своеволен, горд, беспощаден, гневен, истеричен, сияющ и великолепен. Таково *инобытие* ²⁰¹.

Не то земля. Она — тверда, покойна, равнодушна. Она — факт, устой, тяжесть и — осязание. Она — основание, ствол, башня и крепость. Она — ниже, шире, глубже, чернее, тяжелее, крепче, сильнее, непроницаемая. Огонь не знает себе места; он всегда в разгоне, в делах, в проделках, в подвигах, среди завоеваний; он — необходимо мужествен. Земля знает и место свое и не сдвинется с него; она всегда у себя дома, всегда ждет и — всегда материал, всегда осаждаема, завоевывается, берется; всегда зачинает, рождает и производит; она — необходимо женственна. Но это не есть то светоносное и умно-обрадованное тело первой тетрактиды; не есть она и совершенный носитель имени умного посланника неба. Она — тяжелая, умно-непроницаемая, массивная толща факта; она — умно-несветоносная, упорно-устойчивая и крепко сбита, неразрешаемая умным огнем стихия телесности. Она — неподвижный быт мира, антипод становлений, завоеваний и экстазов, инаковость световой и умной быстроты ²⁰².

3. Между огнем и землей — еще два начала, требуемые диалектикой первой тетрактиды. Единое, одно, как вечная сила и бездна света, дается во втором начале — как оформленная раздельность света, как прозрачная различимость света и цвета, как единство многообразных выявлений единого. Между таким размеренным огнем, или светом, и землей — *вода*. Что такое вода?

Вода есть прозрачность и оформленность одновременно. Как умный эйдос различен в себе и тождествен, так вода отлична от всего окружающего, будучи в то же время абсолютно прозрачной и как бы тем самым уже теряя свою границу, уже отождествляясь с окружающим. Она — модификация огня, когда он зацветает более или менее твердыми оформлениями, отказываясь от беспокойства своих исканий. Прозрачное, свежее, дающее все цвета, чистое, ясное, безвкусное и бесцветное для тяжелых земляных

фактов, она — символ беспечности, невинности, безрадостности и безгорестности умного самопроявления подвижного в себе покоя вечности. В ее вечно журчащем и как бы убаюкивающим шуме слышится призыв к умной тишине и к бесстрастности умного света. Есть в ней завораживающее и усыпляющее, прохладное и тихое, как бы зовущее на дно реки усталого путника. Там холод и покой. Там вечно спится^{41*} и не трепещет никакой страстью вечная успокоенность бытия, ровно бьющегося о свои берега и, как тихое море, неистошимо равномерного и непрерывно грезящего. Вода как бы видимый меон, прозрачное ничто, мнимая вещь, нереальная цветность. Эйдос и имя — единственная реальность умного мира. Там «вода» — умная и смысловая; она в умном мире — *качество* умности. В физическом мире она — *качество* земли, осмысленной под действием электричества и света. Что такое качество в отличие от эйдоса, вода в отличие от света? Ничто. Видимое ничто. Это есть как бы завуалированный эйдос — смысл, видимый сквозь некую преграду. Это — погашенный, ослабленный эйдос — убавленный свет эйдоса, эйдос сквозь какое-то покрывало, сквозь прозрачную дымку. Тут требуется не просто чистое зрение, ибо чистое зрение было бы умным зрением, а здесь требуется зрение, притупленное тем, что оно — отчасти осязание, отчасти физическое касание, отчасти тупое и мрачное, бессмысленное столкновение немых масс. Поэтому необходимо предположить, что от зримой вещи несутся умные потоки и лучи, приносящие с собою умный зрак вещи умно-видящему глазу. Но если бы тут был только ум и только чистота смысла, то не требовалось бы для этого никакого времени, ибо в умном мире каждый эйдос уже есть тем самым и другой эйдос, и все эйдосы вместе, и нет там никакого перерыва или задержки в общении эйдосов между собою. Но в космосе качество вещи дается физическому глазу путем физического перенесения истечений вещи на глаз, т. е. чистое зрение есть здесь уже в значительной степени осязание. И вот почему мы видим глазами качество, а не эйдос вещи и умом видим не качество, а эйдос вещи. И вот почему эйдолог Платон защищает Эмпедоклову теорию, основанную на понятии истечения (Tim. 45bd. Можно сравнить с этим и теорию зрения у Плотина IV 5). Итак, вода — качество матери, образовавшееся в результате ее освещения (а материя вместе со светом в основе — электричество)^{202a}.

Наконец, последний диалектический момент заполняется *воздухом*. Электричество — первоначало инобытия; свет — второе начало; земля — четвертое начало, несущее на себе, в результате светового осмысления, качество — воду; воздух — третье начало. Воздух ближе к огню и свету и есть только их разреженность. В нем также вечная подвижность и неуловимость, соединенная с нежной тонкостью касаний и прозрачным бытием света. Воздух — везде и нигде; все им живет, но никто его не видит. Он — таинственное начало многоликих изменений и превращений, то разливающееся безбрежными морями по земле, то уходящее в небо быстрыми ветрами и тучами. Он всегда легок, быстр и могуч. Он — носитель света и мрака, вечная утонченность, аромат и любовность. На его трепещущих крыльях движется мир. Он — в нас и наше дыхание. Он — жизнь и теплота, вечная радость танца, утонченное лобзание вечности, острота носящихся сил, неожиданный вихрь разрушения. Как и в огне, в нем — демоническая стихия, сатанинство. Изменой и тоской непостоянства окутывает он; он — сама с собой играющая вечность, холодно-прекрасная красота стихийного безразличия, круговращение самопорождающихся и самопоглощающих энергий. *Становление* эйдоса — его душа и смысл²⁰³.

Так мы получаем *земляное тело* космоса, питаемое неистощимым и тончайшим *огнем*, покрывающим это тело световыми формами и выявляющим через посредство его *воздушного становления водную текучесть* его качеств^{203а}.

Можно ли остановиться на этом? Разумеется, все это есть пока только материал, хаотический материал космоса. Необходимо перейти к конструированию самого устройства космоса. Это и значит определить *имя* космоса, *выразить* космос, представить его себе в окончательно развитой и выявленной форме.

4. Сделать это можно, прежде всего, только лишь если мы во всей серьезности оценим категорию инобытия, на основе которой существует космос. А это приводит нас к учению о *напряженности* бытия как такового. Это не разная напряженность во времени и в пространстве вещей при абсолютно одинаковой напряженности самих времен и пространств. Космос — разная степень напряженности самих пространства и времени, самой фактичности, самой космичности. Стало быть, имя, или выражение, космоса может быть достигнуто только в смысле той или иной, но

обязательно строго определенной организации этой напряженности. Ведь имя есть соотносительность с иным, т. е. предел всевозможных изменений инобытия, причастного имени. Само имя не есть инобытие, но оно есть эйдос, данный с точки зрения инобытия. Стало быть, имя космоса есть космос, данный с точки зрения своего инобытия, т. е. своего того или иного частичного становления. Имя космоса и выражение его есть сам космос, данный с точки зрения своего бесконечного становления^{42*}, организованного, однако, по законам его эйдоса.

Но если так, то тогда в становящемся инобытии мы должны находить ту же тетрактидную последовательность и структуру. Другими словами, в космосе мы должны находить *отдельно* друг от друга данными область земли, область воды, область воздуха и область огня. В тетрактиде *A* все это есть одно и то же. В тетрактиде *B* все это дано отдельно одно от другого. И все это — разные степени напряженности бытия. Напряженнее всего сфера огня, как ближайшая к тетрактиде *A*; менее напряжена по своей бытийственности сфера воздуха, еще менее — сфера воды и земли. Но диалектика требует и обратного. Так как четвертое начало — высшее выражение первоначала и земля — высшее выражение огня, то одновременно можно также сказать, что сфера земли — напряженней всего по бытию и последовательно менее напряжены сферы воды, воздуха и огня. В первом случае напряженность необходима как напряженность осмысленности, умности бытия. Во втором случае напряженность есть степень фактической выраженности бытия. Тут — повторение диалектики тетрактиды *A*, где единое утверждает себя своим распадением и отвердением и распадается на множество именно благодаря тому, что оно — единое; усиление и ослабление здесь одно и то же, хотя одновременно и — разное. Итак, мы получаем четыре области космоса, отличные друг от друга и потому отдельные, отделенные друг от друга. Полнота диалектики требует, однако, еще одного дополнения. В тетрактиде *A* одно и отлично от другого, и тождественно с ним. Отличность мы выразили, получивши четыре разные сферы космоса. Тождественность, если ее выразить инобытийно, требует, чтобы разделенные сферы были еще и тождественны друг с другом. Так как тождественность здесь мыслится только как чисто внеположно-инобытийная, то она может получить себе выражение только лишь

в виде наличия всех четырех сфер в каждой сфере отдельно. Другими словами, получается: 1) огненная сфера огня, воздуха, воды и земли, где все стихии даны *огненно*; 2) воздушная сфера огня, воздуха, воды и земли, где все стихии даны *воздушно*; 3) водная сфера огня, воздуха, воды и земли, где все стихии даны *водно*, и 4) земляная сфера огня, воздуха, воды и земли, где все стихии даны *земляно*⁹⁹. Таким образом, все переходит во все, и ничто не переходит ни во что; все содержится во всем, и ничто не содержится ни в чем. Космос — разная степень этой всеохватности и всесодержательности, разная степень делимости и неделимости.

Однако этим мы еще не вполне *выражаем* мир. Мы этим выражаем только категории тождества и различия, самотождественного различия. Диалектика эйдоса требует еще категорий движения, покоя и сущего. Полученные четыре сложные области космоса должны пребывать в движении. Они должны пространственно перемещаться. Но как им можно *покоиться*, если они должны перемещаться? Тут начинается та великая диалектика античности, которую не понимает и никогда не понимала европейская наука, погрязшая в растлении формальной логики и натурализма. Покоиться в движении можно только тогда, *когда движение не выходит за однажды положенные пределы*. Я двигаюсь, но двигаюсь не далее определенной точки. И значит, я должен двигаться так, чтобы потом прийти в эту же самую точку, т. е. я должен описывать *кривую и замкнутую* линию. Однако я *настолько* же двигаюсь, *насколько* и покоюсь. Следовательно, кривая и замкнутая линия должна иметь везде одинаковую степень кривизны, т. е. быть *кругом*. Итак, подвижной покой, будучи выражен инобытийно-внеположными средствами, есть *круг, и четыре вышевыведенные области космоса должны быть кругообразны, сферовидны*. Они должны двигаться *по кругам*.

Так мы получаем выражение единого *сущего* в космосе: *он есть четыре концентрических шара — земляной, водный, воздушный и огненный, с четырьмя же разделами в каждой такой сфере*. Тут впервые намечаются твердые контуры имени космоса.

Легко исказить это космическое имя, понявши его в смысле вещно-гипостазированного эйдоса. Как эйдос неподвижен и эйдетично однороден, так, могут думать, и космическое пространство неподвижно и однородно. Это,

однако, разрушает диалектику в корне, давая рядом со смыслом еще какую-то новую сферу и полагая между ними непроходимую бездну, в то время как диалектика по существу своему абсолютно гомогенна и монистична. Космическое пространство, как инобытийное, обладает разной степенью насыщенности и напряженности, разной степенью однородности. И потому вышеупомянутую четырехсоставную мировую сферу необходимо трактовать как *сферу четырех разных пространств*, а не как четыре сферы в *одном и том же* пространстве. Другими словами, пространство космоса есть сферичность четырех видов, т. е. *имеет кривизну четырех разных радиусов*.

Современный узкий релятивист в физике скажет: античный мир не есть система физической относительности, потому что с точки зрения теории относительности вообще нельзя сказать, что стоит и что движется, а можно говорить лишь о взаимно-соответственном покое и движении двух тел; античный же космос предполагает в центре себя неподвижной Землю. Это возражение, однако, совершенно несостоятельно. Во-первых, покой Земли в центре космоса выводится не из теории относительности как таковой, а из непосредственного опыта и диалектики; теория же относительности, будучи нейтральной к тому, что именно покоится и что движется, важна здесь только тем, что делает *возможным* мыслить Землю неподвижной. Во-вторых же, абсолютной относительности вообще нет; физически, действительно, бытие абсолютно относительно. Но в *смысловом* отношении, как *понятие*, как *число*, как *идея*, — бытие отнюдь не относительно, но абсолютно, ибо раз математически дается формула перехода от одного пространства к другому, то это возможно только при том условии, что есть нечто, что охватывает все пространства и не подчиняется их относительности, а, наоборот, само делает возможным мыслить их относительность. Математическая теория относительности так же априорна и абсолютна, как и вообще математика, и не-Эвклидовы пространства так же выводятся до всякого опыта и без него, как и Эвклидова геометрия. Относительно лишь физическое пространство, т. е. только эмпирический опыт может обнаружить, какими свойствами обладает пространство в данном месте. Но раз так, отпадает необходимость говорить обязательно о *взаимном* покое или движении и во что бы то ни стало отказываться, стоя на точке зрения теории отно-

сительности, от неподвижности Земли или чего бы то ни было. Неподвижность Земли не есть неподвижность умного числа; ее мы все равно оцениваем «относительно» — к числу и идее. И только число, математика — не относительны.

5. Вникнем теперь подробнее в это четырехсферное пространство космоса. В каждой сфере, следовательно, своя система определения пространства. Если бы мы имели совершенно умно-однородное пространство, то определением его как сущего была бы точка, как различия — прямая, как тождества в различии — координаты, т. е. прямоугольный треугольник, как подвижного покоя — круг, как алогического становления его смысла — шар и пять правильных многогранников. Для инобытийного же пространства мы получили те же самые определения, но данные в той или другой своей *степени*, так что об однородности оказывается возможным говорить лишь в отношении одного пространства к другому, а именно — в отношении «кубического» пространства к «пирамидальному» и т. д. Таким образом, согласно общей схеме, мы получаем: 1) *огненно-пирамидальную заполненность кривизны*, 2) *воздушно-октаэдрную*, 3) *водно-икосаэдрную* и 4) *земляно-кубную заполненность, а в пределах каждой так сконструированной кривизны все опять четыре, подчиненные этой кривизне, определения*. Это станет яснее, если мы примем во внимание, что определение кривизны есть чисто математическое определение; оно — физично постольку, поскольку мыслится как общая конструкция данного пространства. Однако реальное пространство не есть просто только как бы овеществленная математическая сетка или пустые координаты. Каждое пространство своей определенной организованностью предreshает также и возможную фигурность, объемность, движение и прочие свойства находящихся в нем тел. И вот одна кривизна делает все предметы огненными и пирамидальными, другая — воздушными и октаэдрными, третья — водными и икосаэдрными и четвертая — земляными и кубными. Это не есть еще полная явленность вещи данного пространства во всей ее полноте. Но это есть *метод организации вещи*, когда она попадает в пространство данной кривизны. Прокл так и различает три принципа «разделения» пространства — *по лику, по фигурности и по кривизне* (*κατὰ τὰς ἰδέας, κατὰ τὰ σχήματα, κατὰ τὰς σφαιράς*)²⁰⁴. Во-первых, мы имеем *сферы*, т. е.

разные кривизны пространства. Во-вторых, в пределах каждой кривизны — метод организации реальной вещи — их *общую фигурность* как принцип. И в-третьих, энергетическое явление так организованных вещей в качестве готовых субстанций — их *телесные лики*.

Что же получается при конкретном рассмотрении числа сфер и их взаимоотношений? Тетрактида в поступательном развитии своей диалектики дает числа 1, 2, 3, 4. Если мы хотим представить себе в числах также и тетрактиду *B*, т. е. инобытие к тетрактиде *A*, то потенцирование двойки, тройки на почве полученного тела четверки даст, как мы это уже доказывали, 8, 9 и 27. Стало быть, вся тетрактида *A* со своим явленным именем даст числа 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27. Это сразу же даст нам метод распознавания взаимоотношения вышевыведенных четырех основных сфер. Прежде всего, мы имеем сферу, в которой есть своя земля, вода, воздух и огонь. Это — расстояние до Луны. Это — то, по преимуществу, что мы должны считать по числу единицей и что, пожалуй, может быть названо однородным пространством. Далее, идет расстояние от Луны до Солнца, которое определяется в отношении к до-лунному расстоянию числом 2; еще далее — Венера — 3, Меркурий — 4, Марс — 8, Юпитер — 9, Сатурн — 27. Все это замыкается еще одним кругом — кругом неподвижных звезд. Сферы, начиная с лунной ^{43*}, суть, по преимуществу, неоднородные по своему пространству, так как это — сферы огня.

Полученные числа, давая понятие о сравнительных расстояниях от Земли до той или иной сферы, дают представление о *времени*, характерном для той или иной сферы. Время и движение тела будет разное *в зависимости от абсолютного положения данного тела в космосе*. На Луне — свое время и свое движение, на Солнце — опять свое и т. д. Это время и движение сжимается и ускоряется по мере приближения к миру неподвижных звезд, где движение достигает фактического максимума. Дальнейшее увеличение движения и уплотнение времени приводит к уничтожению пространственного тела и к превращению времени в вечность.

Таким образом, чем ближе к Небу, тем тело и вещь становятся более пронизанными смыслом и более *умными*. Чем они ближе к Земле, тем тела более тяжелы и массивны, менее подвижны, тем пространство более равномер-

но и механично. Кроме того, чем тело ближе к последним сферам неба, тем оно быстрее движется, с поумнением самого движения, и тем плотнее и собраннее становится его время, т. е. тем ближе к вечности, являющейся пределом временных становлений. Все это возможно утверждать лишь при помощи диалектической категории *напряженности*, при которой бытие именно в смысле самой бытийственности обладает разной степенью умности и напряженности. Эта напряженность универсальна. Если вечное имя созерцает все сущее в себе самом, так что оно — и свой субъект, и свой объект, и при этом созерцание это ничем не отличается от вывода, а есть интеллектуальная, умная интуиция, то погружение в низшие сферы превращает это умное зрение в более слабые степени времени, когда оно начинает испытывать как бы некое ослепление от вещи; вещь наваливается на зрящего, давит его, заставляет *осязать* ее. Мы начинаем видеть вещь как бы через некую дымку, через какие-то перегородки, так что сама вещь как таковая уже невидима, а видимо лишь ее действие на эту перегородку и дымку, на это грубо-осязательное марево, заслоняющее подлинную вещь. Отсюда физическими глазами мы уже в сущности не видим, а только осязаем, и осязаем не умную стихию смысла вещи, но ее отраженность и воплощенность в инобытийных сферах. Отсюда и знаменитый платоновский миф о пещере. Вспомним описание мирового и земного шара в Pl. Phaed. 109 сл.: тут перед нами 1) наднебесное место эйдосов — *ἄλλοῦ ὄραβίου τόπος*, 2) наполненное эфиром мировое пространство, место планет, звездных богов, мир математической астрономии, 3) мир человека, «пещера», мир «воздуха» и 4) мир воды, водных существ, мнимый мир водных отражений. Находясь спиной к идеям, мы смутно видим отражения их в колеблющейся воде, и видение наше похоже скорее на слепоту, чем на видение. Ум видит только реальное и вечное. Глаз видит только мнимое и временное. Окружающие нас тела и объемы — мнимые. Это есть лишь инобытийно затемненные идеи.

Оперируя с неоднородным временем и пространством, античный философ и астроном необходимым образом является апологетом *алхимии, астрологии и магии*. Нет никакого космоса, который бы раз навсегда был дан в своих непреложных законах. Космос содержит в себе только такие вечные законы, которые требуют постоянных чудес

и превращений, постоянных сверхъестественных совмещений и разъединений, рождений и уничтожений. Разверните «Метаморфозы» Овидия, и — вы найдете множество великолепных иллюстраций для конкретно выявляемого на вещах принципа относительности. Вот Девкалион и Пирра бросают камни за спину, и камни начинают терять свою жесткость и грубость, понемногу смягчаются и растут, принимают человеческие формы и, в конце концов, превращаются в людей. Вот на могиле столь необычайно погибшего Фаетона гелиады вырастают в землю своими ногами, превращающимися в корни; руки их превращаются в зеленеющие ветви, и кора покрывает их тело, и все они превращаются в лиственницы, вечно плачущие слезами, которые, под действием солнечных лучей, обращаются в янтарь. Вот красавица Дафна, преследуемая влюбленным в нее Аполлоном, по молитве к волнам Пенея превращается в дерево; вот вместо холодного и недоступного женщинам Нарцисса, склонившего свою голову в смертной муке от любви к собственному отображению в воде, вырастает нарцисс, цветок холодной и безжизненной красоты; вот Паллада окроплением трупа Арахны соком чудодейственной травы превращает его в отвратительного паука. Созерцая этот волшебный мир греческого космоса, невольно спрашиваешь себя: в чем же смысл всех этих чудес и превращений, в чем смысл и *почему* совершается это нисхождение огненных душ с Неба на Землю, кто и почему ответчик за всю эту перевоплощаемость душ, за всю эту судьбу самодовлеюще пребывающего в себе, блаженно-равнодушного космоса, которого вечность, по слову Гераклита, есть дитя играющее, так что царство над миром принадлежит ребенку (Diels³ В 52)?

6. Тут перед нами разворачивается последняя тайна греческого мироощущения, без зафиксирования которой не может быть понят окончательно космос, столь стройно конструируемый в древности и диалектически, и физически²⁰⁵. Прокл, комментируя «Тимей», не один раз заговаривает о той мистической подоснове, выявлением и осознанием которой являются все эти стройные рассуждения о едином и многом, о тождестве и различии, о гармонии. Двойное дело демиурга, рассуждает Прокл. С одной стороны, он разделяет душу по частям, с другой — приводит разделенное к гармонии и согласовывает одно с другим. И первое он делает *«дионисийски»* (Διονυσιακῶς), вто-

рое — *«аполлонийски»* (Ἄπολλωνιακῶς)²⁰⁶ «Душа пребывает в раздробленности *титанически*, в гармонии же — *музически*, в то время как сущность ее разделяется... *дионисийски* и смешивается *жизнеродительно»*²⁰⁷. Ясно, что на протяжении всей греческой философии, от Анаксимандрова учения о возмездии за грех индивидуальности и до Прокловой интерпретации множества и гармонии, как начал дионисийского и аполлонийского, мы встречаем одну и ту же мысль о великой *«дерзости»* (τόλμα) к *«первой инаковости»* (Plot. Епп. V 1, 1) как о чем-то недолжном, хотя и титанически-великом и величественном. Первоединое — выше раздельности, но и выше самоутверждения, оно — выше всего. Однако оно хочет самоутвердиться, хочет быть, хочет нуждаться в бытии, хочет жить. Это значит, что оно противопоставляет себя иному, рождает эту инаковость и — оформляется, организуется, получает имя, становится индивидуальностью и бесчисленным множеством индивидуальностей. Этот полет вниз, этот замутняющий сознание прыжок с высоты в бездну и есть самоутверждение первоединого, его извечное титаническое желание поднять на своих плечах весь мир и все его судьбы²⁰⁸. В дионисийском восторге забывает оно себя самого и рождает из себя мир, эту вечную игру вечности с самой собой. Но утвердить себя все же значит утвердить себя, и потому в самой расчлененности рождается правда ее, правда гармонически и прекрасно устроенного мира. Дионисийский восторг и безумная музыка экстаза зацветают аполлонийским мифом гармонии и вечно юного, цветущего космоса, равнодушно и блаженно завершенной в себе неугомонной жизни²⁰⁹.

Кто виноват? Откуда космос и его красота? Откуда смерть и гармоническая воля к самоутверждению? Почему душа вдруг нисходит с огненного Неба в темную Землю и почему она вдруг преодолевает земные тлены и — опять среди звезд, среди вечного и умного света? Почему в бесконечной игре падений и восхождений небесного огня — сущность космоса? *Ответа нет, и вопрошаемая бездна молчит.* Человек и космос, происшедшие из бездны единого, ответственны сами за себя и только на самих себя могут надеяться. Единое само утверждает себя, следовательно, оно ответственно само за себя. Но единое утверждает себя порождением *иного*; след., если ответственно единое, то иное не ответственно, ибо оно именно не единое, а иное,

и продолжает быть ответственным все то же единое. Однако иное не есть *только* иное. Оно, поскольку оно есть, тоже утверждает себя, и, следовательно, оно тоже едино и тоже ответственно за себя. Если иное не ответственно за себя, оно себя не утверждает. А если оно себя не утверждает, его нет. А если его нет, то единое не полагает своего иного, т. е. не утверждает себя. А это значит, что нет и никакого единого. Итак, единое ответственно за себя, но его утверждает его же инаковость. И иное ответственно за себя, но его спасает то же единое. Оба — и ответственные, и не ответственные. Оба — и свободны, и не свободны. *И соединение ответственности с безответственностью, зрения со слепотой и свободы с необходимостью и есть реальная жизнь космоса и человека в нем.* «Луку имя — жизнь, а дело его — смерть», — говорит Гераклит (В, фрагм. 48). И он же: «Путь вверх и вниз один и тот же» (фрагм. 60). И: «В окружности начало и конец совпадают» (фрагм. 103) ²¹⁰

В этой жестокой, божественно-всемогущей, играюще-равнодушной, безответственно-ответственной и ослепленно-зрячей диалектике — последняя сущность античного космоса. Судьба, экстаз, герой и гармония — его подлинная и единственная характеристика. «Все м правит Молния» (фрагм. 64, там же).

20. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Прделавши большую и тяжелую работу по анализу «Тимея» и «Парменида» при помощи огромных сочинений Прокла, знаю, что не извлек и сотой доли из того, что заключено в не обследованных еще глубинах натурфилософии «Тимея». Утешаюсь тем, что и до меня никто еще не дал такой системы «Тимея», которая бы одинаково успешно осознавала всю трудно исчерпываемую глубину и широту его построений. Я, как мне кажется, впервые попытался всерьез продумать диалектическую сущность основных этапов космогонии «Тимея», всерьез отнестись к геометрическим конструкциям тел и систематически формулировать всю насущнейшую связь между диалектикой, математикой, астрономией и музыкой космоса. Я поставил в необходимую связь с диалектикой — алхимию, астрологию и магию, без которых нет никакого античного космоса ²¹¹. И я, наконец, предложил обратить внимание на ана-

логию многих сторон этого космоса с современными нам естественнонаучными теориями. Думается, что этого достаточно для того, чтобы стимулировать современного исследователя на новый пересмотр этих забытых и опороченных учений древности. Я не могу сказать, чтобы сконструированный мною космос был во всех отношениях мне ясен. Я сам знаю, где эти конструкции шатки, неясны, непродуманны, и знаю, где мне пока не удалось, несмотря на все усилия, понять их до конца. Но мне было любо повествовать о былых мечтах человечества и вновь воскрешать к жизни эти забытые и никем еще не разгаданные вполне тексты Прокла и его последователей. Пусть простят мне это те, кто лучше моего понимает Прокла и больше моего овладел всем великолепием его философских и астрономических тонкостей.

ПРИЛОЖЕНИЕ ²¹²

I

«О ПОТЕНЦИИ И ЭНЕРГИИ» ²¹³

(Интерпретирующий перевод трактата Плотина II 5)

1. [Различие между потенцией (δύναμις) и энергией (ἐνέργεια), с одной стороны, равно как и между потенциально-данным (τὸ δυνάμει) и энергийно-данным (τὸ ἐνεργείᾳ) — с другой] ^{44*}

1. Говорится, с одной стороны, о потенциально-данном, с другой — об энергийном. Называется также нечто и энергией [просто], в сущем. Что же такое [сначала] потенциально-данное и энергийно-данное? а) Тождественны ли энергийно-данное и энергия, так что если нечто есть энергия, то тем самым оно уже есть и энергийно-данное, или же то и другое — разные вещи, и энергийно-данному не необходимо быть и энергией. б) [Так же необходимо выяснить и понятие потенциально-данного]. 1. Что потенциально-данное налично в чувственном мире, ясно. 2. Налично ли же оно также и в *умном* мире, требует исследования; [быть может], там есть только энергийно-данное. 3. И если [там] — потенциально-данное, то всегда ли там только это, и если — всегда, то не вступает ли оно когда-нибудь в область энергии, так как оно вне подчинения времени?

2. Но прежде [всего] необходимо сказать, что такое потенциально-данное, если, как это очевидно, а) потенциально-данное не может быть мыслимо самостоятельно, [без добавочных моментов] (ἀλλῶς); 1. ибо потенциально-данное не может ни к чему не относиться, [т. е. должно быть что-нибудь, что именно потенциально-дано], как, напр., медь есть потенциально-данная статуя. 2. Пусть, в самом деле, ни из данной вещи, [напр., куски меди], ни в данной вещи ничто ни намерено произойти впоследствии, ни может произойти: [это значит, что кусок меди] просто остался бы тем, чем он был [сам по себе], пребывая уже в настоящем и не имея перейти [в этот кусок] в будущем. 3. [Да и] чем бы он мог [стать] иным, помимо того, что он есть в настоящем? Значит, он совсем не был бы потенциально-данным. б) Стало быть, необходимо нечто потен-

циально-данное в смысле [чего-нибудь] иного именовать таковым уже только в силу этой *возможности* [для потенциально-данного создать] *и нечто иное, кроме себя*, оставаясь ли [нетронутым] после создания этого иного или само погибая, отдавая себя создаваемому, [т. е.] тому, что оно *может* [создать]: в одном смысле медь — потенциально-данная статуя, и в другом смысле вода — потенциально-данная медь, и воздух — потенциально-данный огонь.

с) Однако так [понимаемое] потенциально-данное можно ли назвать, на основании предыдущего, [еще] и *потенцией* в отношении к будущему, как, напр., медь есть ли потенция статуи? 1. Ни в коем случае, если под потенцией мы понимаем потенцию в отношении *созидания* (*δύναμις κατὰ τὸ ποιεῖν λαμβανόμενη*), 2. потому что [как раз] потенция в отношении созидания не может быть названа потенциально-данным, [ибо так понимаемая потенция противоположна потенциально-данному, являющемуся не причиной созидания, но создаваемым объектом]. 3. [Только в одном случае] потенция и потенциально-данное [могут считаться тождественными — это] когда потенциально-данное высказывается, [т. е. является таковым], не только в отношении к энергийно-данному, но и в отношении к [*самой*] *энергии*. [4. Другими словами, а. потенция, обладая эйдетической природой, относится к умному миру, и поэтому необходимо в этом смысле отождествлять ее с энергией, конструирующей смысловую определенность именно эйдоса; различие между потенцией и энергией есть различие уже в сфере умного мира. б. Совершенно иную картину представляет потенциально-данное. Оно есть не чистый эйдос, но лишь *до некоторой степени* эйдетически оформленный меон. Поэтому меональная вещь, во-первых, состоит из отдельных потенциально-данных моментов смысла, а во-вторых, из соединения всех их в одно энергийно-данное смысловое целое]

3. [Поэтому] лучше и яснее [будет, если мы] потенциально-данное будем считать [таковым] в отношении к энергийно-данному, а потенцию считать [таковой] в отношении к энергии. а) В таком случае потенциально-данное окажется, очевидно, как бы некоторым субстратом для тех или иных страдательных состояний, форм и эйдосов, которые оно имеет принять на себя или [расположено к этому] по существу, стремясь выбрать [именно это], причем б) оно одно совершенствует, другому вредит и наносит

ущерб, в то время как каждое [из этих оформлений] и в смысле энергийно-данного есть нечто [совершенно] иное [в отношении к потенциально-данному].

2. [Эти взаимоотношения потенциально- и энергийно-данного, потенции и энергии, специфицируются в такую форму: 1) материя ни в каком смысле не есть ни энергия, ни энергийно-данное; 2) потенциально-данное в смысловом отношении предшествует энергийно-данному; 3) энергийно-данное есть соединение эйдоса с материей; 4) эйдос есть индивидуализированная энергия].

1. Необходимо исследовать, можно ли понимать материю (ὑλη) в качестве потенциально-данного в отношении к тому, во что оформляется (μορφοῦται) [материя], в то время как [сама] материя в качестве энергийно-данного есть нечто иное или же — в качестве энергийно-данного материя есть ничто, [и всякое оформление, какое есть, идет со стороны исключительно лишь эйдоса и его энергии]. [Другими словами], и вообще возникает ли в качестве энергийно-данного все иное, что мы называем потенциально-данным, если оно воспринимает эйдос и пребывает самим собой, [т. е. перестает ли оно быть потенциально-данным в пользу возникшего энергийно-данного], или же статуя мы должны называть энергийно-данным не в смысле предикцирования энергийности в отношении того, что есть потенциальная статуя, но лишь в смысле противоположения энергийно-данной статуи и статуи, данной потенциально?

2. [Разумеется, мы должны стать на эту вторую точку зрения]. И если именно так, то нельзя [просто говорить, что] потенциально-данное становится энергийно-данным, но что из сущего, ранее бывшего потенциально-данным, возникло *впоследствии* энергийно-данное. а) Это значит, что само энергийно-данное есть *обоюдо-совокупное* (τὸ συναμφοτέρων), [т. е. объединяющее эйдос и материю в некоем эйдетическом выражении], оно — не материя, но в нем содержится [и] эйдос, [так что энергийно-данное есть нечто среднее между чистым эйдосом и чистой материей]. б) Это имеет значение и 1. тогда, когда [из одной субстанции] возникает другая (οὐσία), как, напр., из меди — статуя; ведь статуя — субстанция иная [в отношении к меди] именно как нечто обоюдо-совокупное, [т. е. как соединение меди с некоторой формой] и 2. ясно, [тем более] в случае вещей, вообще не пребывающих, [т. е. толь-

ко становящихся], что потенциально-данное было здесь совершенно иным [в отношении к энергийно-данному и потому не могло насковоз превратиться в него]. *с*) [Впрочем, здесь необходимы более точные выражения]. 1. Пусть потенциально-существующий грамматик стал энергийно-сущим грамматиком. Ясно, что тут потенциально-данное и энергийно-данное суть одно и то же, ибо Сократ в потенциальности есть тот же мудрец, что и в своем энергийном существовании. 2. Можно ли в этом случае на том основании, что [Сократ] был потенциально-знающим, сказать и то, что незнающий есть знающий? [Вот тут-то и становится ясным, что] знающий является необученным [лишь] **акциденциально**; потенциально-знающий он вовсе не потому, что он не обучен, но только в акциденциальном смысле присуще ему бытие в качестве необученного; душа же его, будучи сама в себе благоустроена, в силу того, что он также и знающий, была в этом смысле потенциальной [данностью]. 4. Стало быть, если потенциально-сущий грамматик даже и стал [энергийно-сущим] грамматиком, все-таки он сохраняет в себе потенциальную [в смысле грамматики] данность. 5. Разумеется, ничто не мешает идти [ему] и иным путем, [т. е. не становиться грамматиком в действительности]. Тогда нужно говорить, что в этом случае он — [только] потенциальный грамматик, а в предыдущем случае потенция его [быть грамматиком] имеет определенный эйдос, [т. е. получает определенное смысловое оформление].

[3. Можно сказать еще и так. *а*) Меон сам по себе не энергийн ни в каком смысле. Значит, можно говорить лишь об энергийности эйдоса или его степеней. *б*) Меонально определенный эйдос есть некоторое смысловое сокращение эйдоса — эйдол, который есть результат существования энергии в меоне. *с*) Эйдол есть нечто цельное и в то же время раздельное, состоящее из частей. Как цельное, он единичен и содержит свою цельность абсолютно самотождественной во всех своих частях. Как раздельное, эйдол множествен, и каждая часть его отлична от другой части. *д*) Поскольку эйдол рассматривается как нечто целое, он есть энергийно-данное. Поскольку же он рассматривается в своих раздельных частях, он есть потенциально-данное. Каждая его часть и все вместе есть потенциально-данное в отношении к целому, уже не состоящему из частей, но абсолютно единичному, или энергийно-данному. *е*) Значит,

что бы ни случилось с данным эйдолом, будет ли он дальше меонально затемняться или опять восходить к первоначальному свету эйдоса, во всех этих фазах своей жизни он будет некоей цельностью и в то же время раздельностью, т. е. будет одновременно и энергийно- и потенциально-данным, покамест вообще будет идти речь об этом эйдосе. f) Тут мы подходим к вопросу, чем же вообще эйдол и его предел эйдос отличаются от энергии? Эйдос, погружаясь в меон, остается самим собой, получая ряд акцидентальных признаков, затемняющих первоначальную полноту его смысла. Энергия, будучи полнотою смысловых сил, погружаясь в меон, тоже, как видим, остается самой собой при том же взаимоотношении со своей потенцией, хотя и может иметь те или другие акцидентальные прибавления. В ней остаются те же ^{45*} взаимоотношения энергийно- и потенциально-данного. В чем же разница между эйдосом и энергией?].

4. Если потенциально-данное есть, стало быть, некоторый определенный субстрат, а энергийно-данное есть нечто обоюдо-совокупное [с материей, а именно] статуя, то что же такое эйдос, присутствующий в меди? Небесполезно называть энергию, по которой [статуя] есть энергийно-данное, а не только потенциально-данное, [т. е.] форму (μορφή) и эйдос [реальной статуи], не просто энергией, но *индивидуализированной энергией* (τοῦδε ἐνέργεια). а) Ведь мы могли бы, может быть, с большим правом говорить и о другой энергии, даже если бы она была противоположна потенции, производящей [данную] энергию, ибо б) потенциально-данное имеет энергийную данность от иного [в отношении себя, эйдоса, как, напр., медь есть иное в отношении формы статуи], в то время как энергия имеет то, что она *может* в силу потенции, [только] от себя самой, напр., состояние (ἔξις) и в соответствии с ним имеваемая энергия, мужество, и — мужественное действие. [Как мужественный поступок есть не просто мужество, но определенным образом оформленное и выраженное мужество, так и энергийно-сущая вещь содержит в себе не просто энергию данной вещи, — тогда она была бы вне меона и не была бы энергийно-сущей, — но энергию данной вещи, определенным образом меонально оформленную. Значит, эйдос есть так-то и так-то скомбинированная энергия]. — Так, стало быть, [можно было бы понять] эти [проблемы].

3. [Понятия потенциально- и энергийно-данного, потенции и энергии — в применении к умному миру].

1. Теперь, [подходя] к цели нашего предыдущего исследования, необходимо сказать, в каком смысле применим предикат энергийно-данного к *умному миру*, и только ли он, и есть ли там каждое и все — энергия, и есть ли и там потенциально-данное.

2. В умном мире, можно сказать, нет ничего потенциально-данного, потому что: а) там нет ни материи, в которой [находится, как мы говорили выше], потенциально-данное, ни чего-нибудь такого, что [только еще] имеет там быть и что еще пока не есть; б) нет там также ничего такого, что, переходя в иное или оставаясь, порождает что-нибудь другое, или, выходя из себя самого, дало бытие другому вместо себя; с) все там существует сущно (*ὄντως*), [идеально], причем сущее содержит в себе, [поскольку оно именно сущее], не время, но вечность.

3. Если, однако, кто-нибудь захочет спросить у тех, кто полагает материю и в умном мире, нет ли [в таком случае] также и там потенциально-данного в соответствии с тамошней материей (ведь если там и другого рода материя, [все равно] каждая вещь умного мира будет иметь одно — в качестве материи, другое — в качестве эйдоса, третье — в качестве обоюдо-совокупности [эйдоса и материи]), — то что скажут [эти мыслители]? а) [Разумеется, в умном мире есть и одно, и другое, и третье]. 1. [*Сам эйдос там имеет значение материи*, так как и *душа*, будучи эйдосом для другого, [является там] *материей*. 2. Так значит, в отношении того, [умного мира душа является] потенциально-данном? Нет. б) Ведь имеется *эйдос души* и эйдос не для будущего, и его нельзя отделить [от нее] иначе как только в мысли, и только в этом смысле он обладает материей, созерцаясь как [нечто] двойное; оба же вместе они — одна природа, как и Аристотель утверждает, что пятое тело, [элемент], нематериально. б) Но что сказать о душе? Она есть *потенциально-данное живое существо*, когда оно еще не есть, но должно [стать чем-нибудь], и потенциально она образована и имеет прочие возникающие [свойства], не будучи сама [всем этим] постоянно. 3. Таким образом, и в умных предметах налично потенциально-сущее, или, [лучше], это — не потенциально-сущее, но душа есть потенция [всего] этого. 4. Но как же существует там энергийно-сущее? Так ли, как [в чувственном мире]

статуя является в результате энергии обоюдо-совокупным [с материей] (ибо каждый момент там владеет [полученным] эйдосом), или потому, что каждый эйдос есть [там] в совершенстве то, что он есть? а) Ведь ум не переходит от потенции мышления, совершающегося [только] в меру возможности, к энергии мышления, ибо тогда он нуждался бы в другом, более первоначальном, что уже не существует [только] в результате потенции, но — в нем [заключено решительно] все [сущее]. б) Потенциально-данное [только] с привхождением другого [начала] стремится быть влекомым к энергии, чтобы стать чем-нибудь энергийно-данным; то же, что при самом себе сохраняет таким образом постоянство [быть тем, что оно есть], то есть, надо полагать, *энергийно-данное*. в) Стало быть, все первые [принципы] суть энергийно-данные, ибо они имеют то, что должны иметь, [имеют их], кроме того, при себе, и [имеют] постоянно.

5. Таковым же образом, следовательно, существует и душа, не [та, что] в материи, но [та, что] в умном мире. И душа в материи существует как энергийно-данная — иначе, напр., растительная [душа], ибо и эта последняя энергийно есть то, что она есть. б) Но тогда энергийное есть все, и так же все есть энергия? Или как? [*Разумеется*].

1. Если именно превосходно сказано, что тамошняя природа неусыпаема, что она есть жизнь, и притом высочайшая жизнь, то, [значит], там должны существовать и прекраснейшие энергии. 2. Значит, все [в умном мире] существует и энергийно, и есть энергия, и есть жизнь, и место тамшнее есть место жизни, воистину принцип и исток души и ума.

4. [Материя не есть энергийно-данное].

1. Все же остальное, что есть нечто потенциально-данное, имеет и энергийное бытие чем-то другим, что, будучи уже сущим, в отношении к *другому* называется *потенциально-данным*.

2. Но как можно сказать о материи, с приписываемым ей бытием, которая, говорим, потенциально есть все сущее, что она энергийно есть нечто из [сферы] сущего? а) Ведь тогда [уже] не все сущее могло бы быть потенциально-сущим. б) Если, следовательно, [она] не есть что-нибудь из сущего, необходимо, чтобы она не была сущей. в) Да и как она могла бы быть еще чем-нибудь энергийно-данным, не будучи ничем из сущего?

3. Наоборот, она не есть что-нибудь из того сущего, что

в ней возникает, но ничто не мешает ей быть чем-нибудь другим, так как не все же сущее существует в материи. а) Значит, если она не есть что-нибудь из того, что в ней возникает, а это [все] есть сущее, то она должна быть *не-сущим* ($\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$). б) Представляемая как нечто не-эйдети-ческое ($\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\delta\epsilon\tau\iota\kappa\omicron\nu$), она, конечно, не могла бы быть эйдосом, а следовательно, не могла бы и числиться среди эйдосов. Значит, и в силу этого она оказывается [опять] не-сущим. с) Будучи, значит, не-сущим на обе стороны, [т. е. и в смысле не-сущего, и в смысле эйдоса], она еще в большей мере оказывается не-сущим.

4. Если, стало быть, она находится вдали от природы воистину сущего и не может приблизиться к тому, чтобы быть также в числе предметов, которым приписывается ложное [бытие], ибо она не есть даже, как последние, и теневой образ смысла ($\acute{\iota}\nu\delta\alpha\lambda\mu\alpha\ \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\upsilon$), то в какой области бытия ее можно было бы схватить?

5. Если же она не находится ни в каком бытии, то как она может быть энергийно-данном?

5. [Материя есть потенциально-данное].

Итак, что же сказать о ней? Как она [может быть] материей *сущего*?

1. А так, что она есть *потенциально-данное*. а) Так как она — потенциально-данное, то она не есть уже то, чем она намерена быть, но бытие для нее есть только возвешаемое будущее; бытие для нее как бы возносится к тому, что [еще только] будет. б) Потенциально-данном, однако, [она является] не чем-нибудь [индивидуальным], но — всем.

2. Не будучи сущим самим по себе, но тем только, что есть материя, она не есть и энергийно-данное. а) В самом деле, если она есть что-нибудь энергийное, то то самое, что есть [в данном случае] энергийное, не будет материей. Она не была бы материей в общем смысле, но [лишь в специальном], как медь [для статуи]. б) Значит, ее надо считать не-сущим, не как отличное от сущего, как, напр., движение, ибо это последнее [еще] соприкасается с сущим, как бы исходя из него и в нем находясь. с) 1. Материя же, как бы разоблаченная и совершенно изолированная [от всякого смысла], не в силах изменить себя, вечно пребывая, [таким образом], именно тем, чем она была исперва, а она была не-сущим. 2. И не была она исперва и ни при чем энергийно-данном, отойдя от всего сущего, и не воз-

ника [при нем], ибо она не в состоянии сохранить [даже] отсвет того, во что она хотела облачиться, но, пребывая для иного, будучи потенциально-данном для дальнейшего, она появляется лишь с прекращением умного бытия, содержась лишь теми [чувственными вещами], которые возникли после нее; и даже в отношении к ним она — на последнем месте.

3. Содержась, значит, и тем и другим, она, с одной стороны, ни для того, ни для другого не является энергийно-данном; с другой же стороны, ей остается пребывать потенциально-данном, бессильным и темным эйдолом, не могущим оформиться. а) Значит, энергийно она есть эйдол и, значит, энергийно — ложь. б) Это же тождественно бытию истинной лжи. Это — воистину *[сущно] не-сущее* (ὄντως μὴ ὄν). в) Если же материя есть *энергийно-данное не-сущее*, то она еще в большей мере не-сущее и, значит, воистину [сущно] не-сущее. d) Следовательно, она намного удалена от того, чтобы быть чем-нибудь энергийно-сущим, потому что свою истинную природу она имеет в не-сущем.

4. а) Значит, если только ему необходимо быть, ему необходимо быть энергийно не-сущим, чтобы после выхода из истинного бытия иметь бытие и в не-бытии. б) Ибо если в ложно-сущем удалить его ложь, то удалишь и ту его сущность, какая у него есть, как равно если к потенциально-имеющему бытие и существование (οὐσίαν) присоединить энергию, то уничтожится самое основание их ипостасийной реальности (τῆς ὑποστάσεως... τὴν αἰτίαν), потому что бытие для него состояло в потенциально-сущем. в) Если же, следовательно, материю надо утверждать как негибнущую, то и не-сущее надо утверждать, как самоё [не-гибнущую] материю. d) Стало быть, как выходит, надо говорить, что оно существует только потенциально, чтобы оно было тем, что есть, или же — надо опровергнуть [все] эти доводы.

II

«О СУБСТАНЦИИ И КАЧЕСТВЕ»

(Интерпретирующий перевод трактата Плотина II 6)²¹⁴

1. [В субстанции (οὐσία) необходимо строжайше различать сущее (τὸ ὄν) и качество (ποιότης)].

1. Различны ли между собою сущее и субстанция и [можно ли сказать, что] сущее ничего не содержит в себе из прочих [родов], субстанция же [содержит в себе] сущее вместе с другими [родами], движением, покоем, тождеством и различием, и это суть ее элементы?

2. Разумеется, [мир как] целое есть *субстанция*, каждый же из упомянутых [родов] есть то сущее, то движение, то что-нибудь другое. а) Движение, однако, есть акциденциально-сущее. б) Следует ли отсюда, что и субстанция — акциденциальна? Или же [акциденциальность только] восполняет, [чувственно конструирует,] сущность?

3. Но ведь и само [движение] есть субстанция, и все тамошнее, [умное], есть субстанция. а) И почему здешнее не таково? б) А потому, что там все — едино; здесь же, ввиду разъединения эйдов, одно [существует] так, другое — иначе, подобно тому, как в семени все вместе и все в отдельности, и не отдельно — рука, отдельно — голова, а здесь, [в чувственной действительности, все] взаимно разделяется. с) Это потому, что [наша действительность] — эйдолы и не истина.

4. Отсюда, мы будем называть тамошние качества, [т. е. чисто умные, смысловые качества], *субстанциальными различиями*, существующими в отношении субстанции или сущего, т. е. различиями, делающими субстанции отличными друг от друга и вообще [создающими] субстанции. а) [В такой терминологии] нет ничего абсурдного. Наоборот, [абсурдным являлось бы применение этих терминов] к здешним качествам, из которых одни суть [действительно] субстанциальные различия, как, например, [различие] двуногого и четырехногого, другие же, [вовсе] не будучи различиями в этом смысле, называются качествами просто. Одно и то же различие при этом и возникает ^{46*} как осмысленно конструирующее (*συμπληροῦσα*) субстанцию различие, и [не возникает] как различие, если оно не конструирует сущность в ином, будучи [лишь ее] акциденцией. б) Так, напр., белый цвет для лебедя или для белил конструирует [их субстанциальную сущность], для тебя же [он] — акциденция. Белый цвет, [рассматриваемый] в своем бытии смысла [как чистый смысл] (*ἐν τῷ λόγῳ*), конструирует [сущность] и не есть качество; [взятый же] на поверхности [чувственного] предмета, есть [качество], окачествованное (*ποιόν*). с) Необходимо, [та-

ким образом], окачественное разделить [на два вида:] *сущностная окачественность*, являющаяся как некая *индивидуальность сущности* (οὐσιώδεις ἰδιότης τῆς οὐσιᾶς), [другая же] *просто окачественность*, по которой сущность [является *так или иначе*] *окачественной*, [причем в этом последнем случае] окачественность не создает перехода к сущности, ни от сущности [к себе самой], но, при наличии уже сконструированной сущности, создает некое *внешнее обстояние* (διάθεσιν ἕξωθεν) и *прибавление* вещи, после [уже готовой смысловой] сущности, — возникая ли относительно души или тела, [все равно].

5. [Но что получится], если и видимый белый цвет принять за [нечто], конструирующее [какой-нибудь предмет, напр.] белила? Для лебеда оно не является сущностно-конструирующим, ибо возможно, что появится и не белый лебедь, но для белил [это именно так], равно как и теплота — для огня. [Что нам сказать], если кто-нибудь станет утверждать, что [видимая] огненность огня, [т. е. его чувственное качество огня], есть [конструктивно-смысловая] сущность и аналогично — относительно белил? а) [На это надо сказать, что] все равно огненность для видимого огня, или теплота, [осмысленно] конструирует [его сущность], как и белизна — на другом материале. [И] потому одни и те же [моменты] конструируют [сущность], и — [тогда они уже] не [чувственные] качества, или они не конструируют [сущность], и — [тогда они — чувственные] качества. б) Абсурдно, значит, при тождестве обеих природ, [когда, напр., белый цвет есть сущность белил], находить в конструирующих [моментах] одно, а в неконструирующих — другое, но [надо твердо помнить, что] смыслы (λόγους), создавшие [сущность], суть, следовательно, всецело *сущностные* (οὐσιώδεις), а эти, как производные [явления тех] (ἀποτελέσματα), содержат не [просто] нечто, но [умные] тамошние «нечто» — в окачественной, здешней [форме] с) Поэтому мы и сбиваемся постоянно при исследовании [частной] этости (τί), и впадаем в сферу [не сущностей], но [уже] окачественного. Ведь огонь — вовсе не то, что мы называем [огнем], взирая на качества [огня], но — одно есть сущность, а другое, на что мы теперь смотрим, взирая на что мы и называем [огонь огнем], уводит нас от истинной «этости» (τί) и получает определение как окачественное.

И это — с полным правом относительно вещей чувственных, ибо ничто из них не есть сущность, но [все это] — аффекции (πάθη) ее.

6. Отсюда [ясно] и то, как из не-сущностного [появляется] сущность. а) Уже было сказано, что не должно [считаться] одним и тем же становящееся и — то, из чего [происходит становление, т. е. сущность]. б) Теперь же надо сказать, что не одно и то же и *ставшее*, и *сущность*. в) Но как же, по-нашему, тамошняя, [в умном мире находящаяся], сущность, [как мы ее называли, происходит] из не-сущности? д) **[Она ниоткуда не происходит]**. Именно, мы скажем, что тамошняя сущность, содержащая в более подлинном и несмешанном виде сущее, есть сущность, заключающаяся в [чистых] дифференциях сущего; е) при соединении же энергии она с большим основанием может называться сущностью, 1. хотя и оказываясь свершением ее, [умной сущности], 2. но скорее становясь беднее от этого прибавления и непростоты и, наоборот, отходя от него, [чистого и умного бытия].

2. [Об отношении качества к сущностному эйдосу].

1. Но надо исследовать, что такое вообще качество, так как разрешение этого вопроса, надо думать, скорее уничтожит [рассматриваемые нами] апории. И прежде [всего] надо расследовать, нужно ли считать тождественным в одном случае просто окачественное и в другом — [окачественное], конструирующее сущность, не считаясь с тем, что [простое] качество относится не к конструкции сущности [как таковой], но скорее уже к [определенным образом] окачественной. а) Необходимо, конечно, [признать, что] в окачественной сущности сущность [просто] существует *до* окачественного бытия и [до] «чтойности» (τό τί ἐστι). б) Но что такое в огне [его сущность, если ее брать] *до* окачественания сущности [в виде именно огненной]? Не тело ли? в) Однако тело есть некая сущность [без дальнейших добавлений], огонь же — *теплое* тело; кроме того, [и это] целое, [«теплое тело»], не есть сущность, но теплота существует в нем так же [акцидентально], как и кривоносость в тебе. д) Но если отбросить теплоту, блеск, легкость, что, как известно, является качествами [огня], и сопротивляемость, останется [вместо огня тело] с тремя измерениями и сущностью [окажется] материя. Но и это [едва ли] можно рассматривать [как сущность]. е) Скорее, поэтому, *эйдос есть [подлинная]*

сущность [огня]. И качество ли эйдос? [Нет], не качество, но эйдос есть *смысл* (λόγος).

2. Что же образуется из [соединения] смысла и субстрата? а) Конечно, [опять-таки] не то, что мы видим и что греет, [так как] это [все] — качества, если [при этом] кто-нибудь не скажет, что [уже одно чувственное] жжение есть смысловая энергия (ἐνέργειαν ἐκ τοῦ λόγου). б) [В последнем случае] и нагревание, и освещение, и прочие [качества уже были бы смысловыми] актами [ποιήσεις], так что для качества [как для отличной от смысла природы] мы не нашли бы [подобающего] места. в) Однако нельзя, [конечно], называть это качествами, о которых говорится, что они конструируют сущность, если только они суть их энергии, исходящие из сферы смысла и сущностных потенциалов (ἀπὸ τῶν λόγων καὶ τῶν δυνάμεων τῶν οὐσιωδῶν), но — тем, что находится во всякой сущности, что не представляется один раз как качества, другой раз как не-качества, но что преизбыточествует в сравнении с сущностью, как, напр., добродетели, дурные поступки, пороки, красота, здоровье и [все] прочее, так же сформированное. [Таким образом, чистый смысл, объединяясь с субстратом, дает нечто третье, что не есть ни чистая сущность, ни изменчивое качество, но преизбыточествующая перед сущностью ее энергия, являющаяся смысловым *выражением сущности*]. д) Так же треугольник и четырехугольник, если сами по себе не суть качества, то качеством следует называть оттреуголенность, взятую в сфере [чувственной] оформленности (τὸ τετραγωνίσθαι ἢ μεμβρῶσθαι), и притом не [самое] треугольность, но [именно чувственное] оформление (μεμβρῶσιν) [в качестве треугольности]. Это относится также и к искусствам, и к занятиям.

3. Поэтому *качество есть некое внешнее обстояние* (διάθεσιν τινα), [наличное] в сущностях, уже существующих [в качестве таковых, и независимо от того], прибавлено ли оно [впоследствии] или [было] соприсуще ему искони, [причем] если оно не было соприсуще [ему раньше], то сущность [от этого] несколько не была меньше. Последняя же, [таким образом], и легкоподвижна [в смысле перехода из эйдоса во внешнее обстояние], и неподвижна [совсем, поскольку эйдос никогда не затрагивается никаким внешним обстоянием], так что эйдос, [сущность], двояк — один [вид] легкоподвижен, другой — устойчиво [пребывает] при ней.

3. [Всякое качество сущности предполагает соответствующую эйдетическую энергию ее].

1. Итак, белый цвет, [даже] когда его надо полагать на тебе, есть, [собственно говоря], не качество, но, очевидно, [смысловая] энергия акта излучения белого цвета, и там, [в умном мире], все так называемые качества суть [не что иное, как умные, смысловые] энергии, получающие окачествованность от наших [чувственных] представлений благодаря [чувственной] индивидуальности каждой из них ($\tau\omega\ \dot{\iota}\delta\dot{\iota}\omega\tau\eta\tau\alpha\ \epsilon\dot{\iota}\nu\alpha\iota$), [сами же по себе функционирующие] в качестве как бы определяющих сущности друг в отношении друга и к себе самим и [как] обладающие собственным смысловым построением ($\dot{\iota}\delta\dot{\iota}\omega\nu\ \chi\alpha\rho\alpha\kappa\tau\eta\tau\eta\rho\alpha$)

2. Но чем же будет отличаться тамошнее, [умное], качество, если и эти, [чувственные, мы тоже нашли возможным характеризовать как смысловые] энергии? а) Тем, что [эти энергии] не показывают ни качеств данного определенного предмета, ни изменений, [зависящих от] субстрата, ни [чувственно-смыслового] образа ($\chi\alpha\rho\alpha\kappa\tau\eta\tau\eta\rho\alpha$) [данной вещи], но исключительно только так называемое [чистое] качество, являющееся там энергией. б) Поэтому последнее, поскольку вскрывает [в умном мире смысловую] индивидуальность ($\dot{\iota}\delta\dot{\iota}\omega\tau\eta\tau\alpha$) сущности, само собой обнаруживает, что [оно] — не качество [чувственной вещи]; когда же [чистый] смысл ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$) [начинает функционировать так, что] отделяет [от умной сущности] специфически свойственное [ее энергиям], не устранивши [его] отсюда [окончательно], но скорее овладевши [им] для порождения иного, [инобытия], то [этим самым он уже] породил окачествованное, воспользовавшись как бы [неким] моментом сущности [для создания его в виде некоей] для него поверхности. в) Если же это так, то ничто не мешает и теплоте быть неким эйдосом огня, ввиду [се] соприсродности огню, и быть [смысловой] энергией, а не качеством его, как, в свою очередь, в другом случае, когда она берется в иное, [в инобытии], быть просто качеством уже не в виде [чистой] формы ($\mu\omicron\rho\rho\eta\acute{\iota}\nu$) [самой] сущности, но только следом, тенью и отображением, более не давая сущности того, чего она есть энергия, — качеством d) Итак, что является акциденцией, не [чисто смысловыми] энергиями, [но] эйдосами сущностей, доставляющими те или иные [инобытийные] формы, — это есть окачествованность; так, качествами надо называть положения

и состояния, отличные от субстратов, [т. е. когда субстрат от них получает новый вид], первообразы (*ἀρχέτυπα*) же их, в которых они даны первично,— их энергиями. е) При этом одно и то же не бывает и качеством, и не-качеством, но то, что покидает [свою] сущность,— окачествованность; то же, что [остается] с нею [и не переходит в инобытие], есть или эйдос, или энергия. Именно, ничто не есть то же самое и в случае пребывания в себе, и [в случае пребывания] в ином, когда оно выпадает из бытия в виде эйдоса или энергии. То же, однако, что никогда не есть эйдос другого, но всегда акциденция, то в чистом смысле качество, и — только оно.

3. [Таким образом, различие между сущностью (смысловой субстанцией) и качеством сводится к следующему: а) сущность есть *чистое сущее*, взятое *само по себе*; качество же есть сущее, *перешедшее в свое инобытие* и осмыслившее его как сущий *факт*; б) сущность есть *чистый смысл*, хранящий в себе чисто же смысловые дифференции; качество есть не смысл, но *осмысленное*, хранящее в себе физически осмысленные дифференции; в) сущность есть *самостоятельная* смысловая конструкция, в которой нет ничего внутреннего или внешнего, но все одинаково самостоятельно; качество же есть *внешнее обстояние* смысла, так что смысл есть его внутреннее содержание; д) даже когда сущностью вещи является ее чувственное качество, как, напр., белый цвет есть сущность белил, то и в этом случае сущность остается чистым смыслом, и белый цвет в данном случае рассматривается уже не как качество, но как чистая сущность; е) чистый смысл и субстрат могут, однако, объединяться между собою, но это объединение происходит в порядке смыслового взаимопределения, а не фактического взаимодействия, так что вместо чистого смысла и чисто неосмысленного субстрата мы получаем *энергично выраженный смысл*, смысловую энергию, или эйдос вещи, который, однако, продолжает быть чисто смысловой же конструкцией; ф) сущность есть первообраз энергий и вещей; качества же суть отображения сущности и ее энергий, как инобытийные им и ими осмысленные].

ПРИМЕЧАНИЯ И ДОПОЛНЕНИЯ

ПРИМЕЧАНИЯ И ДОПОЛНЕНИЯ К 1-й ГЛАВЕ

¹ До Прокла вообще редко «доходят», а кто «доходит», тот делает это так, что лучше бы уж не доходил. До последнего времени Прокла продолжают излагать на задворках, посвящая ему две-три страницы, как это делает, напр., E. von Aster, *Gesch. der ant. Philos. Berl. u. Leipz.*, 1920, 242—244, или отпуская такие, напр., фразы: «In Neo-Platonism, therefore, ancient philosophy commits suicide»^{47*}, как это делает W. T. Stage, *A critical history of greek philosophy. Lond.*, 1920, 377; ср. ляпсусы и в других местах: об «общности» идей у Платона W. T. Stage смог сказать только, что «the idea of the horse is not this of that horse. It is the general concept of all horses»^{48*}, 188 или о диалектике Платона, в которой этот автор увидел, кажется, только дихотомию понятий (199—200).

² Стоит только перелистать такие «истории», как, напр., «Краткая история астрономии» А. Берри, пер. под ред. Р. Ф. Фогеля. М., 1904, или старинную «Историю неба» К. Фламмарiona (пер. М. Лобач-Жученко. СПб., 1875), не говоря уже о столь кратком изложении, как в «Исторической физике» П. Лакура и Я. Аппеля (Одесса, 1908), чтобы увидеть, каким хламом питается широкая публика, желающая узнать, что такое космос древних. Можно подумать, что все греки были сплошь непроходимые дураки, пробавлявшиеся на протяжении веков колоссальными нелепостями детских фантазий и едва заметной подлинно научной методологией. Кажется, только Трельс-Лунд в своей книге «Небо и мировоззрение в круговороте времен» (русск. перев. Одесса, 1912) пытается серьезно отнестись к древним воззрениям, но она не относится прямо к нашей теме.

³ Безызыскно проследить, как назревала строгость диалектических понятий, и прежде всего диалектической «эпистемы» в доплатоновской философии. Это недурно сделано у В. Snell, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie. Berl. 1924* (29. Heft «Philol. Unters». Hrsgb. v. A. Kiessling und U. v. Wilamowitz-Moellendorff), 81—96.

⁴ Лучшие в этом отношении диалектические формулы — Plot. 1 3, 4: диалектика — «способность, могущая в мысли (λόγῳ) о каждом сказать, что́ есть каждое, и чем отличается от иных, и какова [его] общность (κοινότης), [в чем его общность с ины-

ми]», и далее весь §; см. перевод в прим. 25, к концу нашего § 3. Неважное изложение диалектики Плотина у П. П. Блонского («Фил. Плот.». М., 1918, 63), который не принимает ее во внимание ни в изложении натурфилософии (стр. 106—111, 136—138, 138—145), ни в изложении ноологии (181—184, 184—187, 202—205, 219—222), ни в категориях (230—233, 233—237). Гораздо аккуратнее поступает при изложении отдельных трактатов Плотина А. Richter, *Neu-platonische Studien (Plotin's Lehre vom Sein)*. Halle, 1867). Не забывает о Платиновом определении диалектики М. Владиславлев («Фил. Плот.». СПб., 1868, 62), хотя толкование его не выходит из пределов *Plat. Soph.* 253d, R. P. 533. Не указывается четко всего первостепенного значения диалектики в системе Плотина и у С. Н. Kirchner, *Die Philos. d. Plotin*. Halle, 1851, где стр. 29—35 посвящены общему обзору системы. Не берет также и диалектике Прокла, о которой Ed. Zeller, *Phil. d. Gr.* II, 2⁵. Lpz., 1923, 846—848, отпускает только несколько насмешек, а Н. Kirchner, *De Procli Neoplatonici metaphysica*. I. Berol., 1841, в главе «Principia universalia», равно как и в главе «Leges progressum omnium ab uno definientes», не говорит ни слова. Тем не менее, помимо всего строя философствования, состоявшего из диалектической антиномики, ср. непосредственные заявления Procl. in г. р. I 283₆—26 Kroll (о диалектике в связи с понятием ἀρχή, ὑπόθεσις, ἀνυπόθετον); 284₁₀ sqq. (в связи с ἐλέχεια τῶν ὄντων)^{49*}; II 304₂—17 (в связи с задачами истинной философии), и в особ. in Parm. VI 34 sqq. Недурно об этом у E. Vacherot, *Histoire crit. de l'école d'Alexandrie*. Par., 1846. II 216—220, где весьма удачно диалектический метод Прокла продемонстрирован на понятии души и где уже нет гипноза антидиалектического аристотелизма: Аристотель «dénature la méthode qu'il veut simplifier»^{50*} (220). Ср. наше прим. 27.

⁵ Н. Cohen, для которого еще в „Platons Ideenlehre und Mathematik“, Marb., 1879, 26: „Die Idee selbst wird gedacht als Hypothesis“^{51*}, положил начало известному кантианизированию платонизма, которое, давши наиболее зрелый продукт у P. Natorp, *Platons Ideenlehre*. Lpz., 1903¹, 1922² (где о «законе» см., напр., стр. 47, даже о «Gesetz der Gesetzlichkeit»^{52*} 171 сл., 187 сл., 190, 196, 309, 313 сл., 329 сл. и мн. др.), преодолено самим же Наторпом как во втором издании этой книги (см. «Metakrit. Anhang»), так и систематическим приближением своего формально-логического критицизма к диалектическому неоплатонизму в «Selbstdarstellung» в «Die Philos. der Gegenwart», hrsg. v. R. Schmidt. Bd. 1². Lpz., 1923, 180—186. Разложение кантианства, приводящее его к метафизике или диалектике, коснулось не только Наторпа, но и Н. Гартмана и И. Кона. Последний дал хороший очерк диалектики (I. Cohn. *Theorie der Dialektik*. Lpz., 1923), что для кантианства, конечно, скандально и означает его смерть. Тут, кажется, впервые после Гегеля систематически проводится взгляд, что «der Widerspruch ist ja im dialektischen Ge-

dankengange forttreibendes Prinzip, d. h. es ist der Nerv des dialektischen Gedankenganges, das bei dem Widerspruch nicht stehen geblieben werden kann» (133) и что в диалектике «Auftreten, Lösen, Neuauftreten des Widerspruchs», в связи с чем делается, наконец-то, хорошая отповедь кантовской «диалектике», где «die Dialektik dient also dazu, sich selbst auszuschalten»^{53*} (26), и хорошая оценка Платоновой диалектики в связи с формально-логически-неподвижным аристотелизмом (8—15), хотя Кон и не понимает, как Плотин от единого переходит к нушу. Последнее, однако, извинительно, ибо слепым оказался тут даже сам Гегель, думающий, что тут у Плотина не диалектика, но только описательные выражения (Vorl. üb. Gesch. d. Philos. III. Berl., 1843. SWW. XV, стр. 44), что, впрочем, не должно приводить нас к взглядам К. Н. Е. de Jong, Hegel und Plotin. Leiden, 1916, по которым Гегель в изложении Плотина не пошел дальше Тидемана и Теннемана, исказивши, запутавши и не понявши его философию (33) Некоторые замечания по поводу логицизма в истолковании платонического эйдоса у Наторпа см. В. Зеньковский («Платон в истолковании Наторпа» «Вопр. филос. и психол.», кн. 95)

⁶ В этом отношении весьма полезно проштудировать старый труд Fr. Lukas, Die Methode der Eintheilung bei Platon (Halle-Saale. 1888), вскрывающий пестрое разнообразие того, что обычно называется платонической «диэрезой» (ср. резюме 86—91, 142—143, 292—297 и 301—303); ясно, что все это нельзя именовать просто «диалектикой». Под диэрезой Платон часто понимает и то, что мы теперь назвали бы «формальной логикой». Обычно исследователи Платона ничего не видят в диалектике Платона, кроме формальной логики (хотя излагаемый мною ниже «Парменид» в своих антилогиях есть весь целиком вопиющая критика всякой формальной логики); таковы почти все от I. Steger, Plat. Studien (Innsbr., 1869) (где и «Begriffsbildung», стр. 53—59, и «Begriffseintheilung», стр. 59—68 не содержат ни одного замечания об антиномике) и кончая С. Ritter. Platon. Sein Leben, seine Schr., seine Lehre. II Bd. (Münch., 1923) и U. v. Wilamovitz-Moellendorf. Platon. I—II. (Berl., 1919) (где можно найти высокомерно-профессорские, но все-таки чудовищные и в сущности детские оценки «Парменида» с его «ложными умозаключениями»). Обычно же платонизм трактуют как *формально-логическую* объективную метафизику, что мешает учению об эйдосе как об умной картине и мешает, стало быть, диалектике. Тысячи авторов, писавших о платонической диалектике, упорно не понимают этих двух основных сторон. Возьмем недурное изложение платоновской диалектики хотя бы у I. Steger, ук. соч., стр. 33—79. Автор делает хорошее введение о возражениях на софистику (33—36) и хорошо говорит о возможности и условиях знания (37—50), но что такое для него идея? Он противопоставляет идею как «allgemeine Begriff» — единичной вещи в качестве того, что есть «das wahrhaft Seiende»^{54*} (39). После этого

подзатыльника не очень понимаешь, почему «jenes», это понятие, «die intelligible Welt, erfasst die Seele ohne Vermittelung der Sinne durch sich allein, durch reines Denken»^{55*} (40). Диалектика вовсе не заключается просто в сведении «мнений» на «основания» (42) и вовсе не в том, что одни понятия общаются с другими (47), но — в известном спецификуме этих «оснований» и этого «общения», и не в чистоте понятий (51—52), потому что и формальная логика также оперирует чистыми понятиями. В параграфе о «Begriffsbildung» Штерер говорит о том, что в диалектике надо, чтобы «das viele Gleichnamige in die Einheit seines Begriffes zusammen zu fallen» (53); в параграфе «Begriffseintheilung» — о «das hinabsteigen in die Artbegriffe mittelst der Eintheilung»^{56*} и т. д. Все это — принадлежность не диалектики специально, но всякой мысли вообще. Приходится вообще удивляться слепоте массы исследователей, не способных заметить подлинной диалектической стихии в платонизме. В особенности замечательным примером в этом отношении является недавно появившийся второй том риттеровского «Платона», в котором формально-логическое ослепление доходит до абсурда. Как в первом томе в отношении к «Федону» (C. Ritter. Platon. I. Münch., 1910, 545), так и здесь, уже в отношении всей «логики Платона», говорится о «Gesetz der Identität»^{57*} (II. 1923, 184), который чудится Риттеру, впрочем, еще у Парменида (Diels, frg. 6, 1 и 7, 1); учение о взаимоотношении понятий понимается в смысле формально-логического преднициирования (189); замечание в Soph. 252d о противоречивости понятий покоя и движения трактуется как закон противоречия, а замечание в Parm. 147d о связанности слова с самоотждественным предметом — как подтверждение закона тождества (190). Неужели, спросим мы, в «Софисте» и «Пармениде» на тему о «законах мысли» только и нашлось два текста — Soph. 252d и Parm. 147d? Разумеется, дело не в том, что Риттер, много раз излагавший Платона и его «Софиста», забыл содержание этой философии (он тут же, на 193 стр., опять заговаривает о том, что сущее тождественно с собой и не тождественно). Дело в том, что нашему времени и нашим исследователям абсолютно чужды идеи диалектики, с ее законом тождества в различии и различия в тождестве, и поэтому для Риттера платоновская «die Verketzung zwischen Sein und Nichtsein»^{58*} есть только способ формально-логической дефиниции. Тот же формализм у него и в других главах, напр. в «Отдельных правилах образования понятий» (211—226), где нет самого главного правила — антиномического противопоставления «одного» — «иному», и в главе «Платоновое образование понятий в сравнении с Аристотелевой силлогистикой» (211—236), где в заслугу Платону ставится не что иное, как формалистическая силлогистика. Плохо освещает диалектику Платона и известный труд W. Lutoslawsky, The origin and growth of Plato's Logic. London, 1905. Достаточно привести эти скандальные слова: «The distinction between a subjective notion and its

objective counterpart is nowhere so clearly stated as here; this is not the only feature in which the *Parmenides* approaches Kant's *Kritik*. Also the discovery that abstract notions, if applied without restriction, lead to antinomies of reason, is common to Platon and Kant, although they have treated the subject differently^{59*} (406). После этого можно ли говорить, что Лютославский понимает «логику Платона», хотя бы даже его заслуги в платоновской стилистике и принимались с благодарностью каждым исследователем Платона? Тем величественней и замечательней фигура Гегеля, так хорошо понимавшего и излагавшего конгенитальную ему Платонову диалектику. В своих *Vorles. üb. Gesch. d. Philos.* II. Berl., 1842 (SWW. Bd XV), он указывает главные черты последней — 1) как раз в антитетике «одного» «иному» (197), 2) в конструкции «общего» (197—198) и 3) общего в себе самом (198—199). Это не гегелизм, а истинный платонизм, когда Гегель говорит о Платоновой диалектике: «Das Allgemeine ist daher als das bestimmt, welches die Widersprüche in sich auflöst und aufgelöst hat, mithin als das in sich Concrete; so daß diese Aufhebung des Widerspruchs das Affirmative ist»^{60*} (198). Ср. и вообще 195—217, равно как определение «идеи» с критикой формализма (175) и психологизма (176) в истолковании платонизма.

⁷ Суждение о том, что миф привлекается в платонизме ради прикрас и только в поэтических целях, нужно считать устаревшим. Это — достояние тех веков и десятилетий, когда вся поэзия и все вообще не-механистическое квалифицировалось как только субъективно-психическое. Еще Jul. Deuschle, *Die Plat. Mythen*, insbesondere der Mythos im plat. Phädr. Hanau, 1854, 9—10, указывал на существенность связи мифа с диалектикой, и еще E. Forster, *Die Plat. Mythen*. 1873, посвятил небольшое сочинение изложению платоновских мифов с более серьезной точки зрения, отбрасывая в мифах более внешние элементы и получая в них «ein Rest unauflöslicher Vorstellungen..., die manchen als eine positive Gtaubenssache Plato's erscheinen dürften» (31), и понимая, что «das Mythische ist nicht gleichbedeutend mit dem Allegorischen»^{61*} (33). Ср. о «Transcendental Feeling» у Stewart, *Myths of Plato*. 1905, 23 слл. Ниже мы увидим, как неоплатоники вскрывали диалектическую сущность древних мифов. И при всем том *методы* диалектического и мифического мышления диаметрально противоположны. Миф предполагает определенное жизненное восприятие; диалектика же конструирует в мысли любой жизненный опыт. Не развивая тему о взаимоотношении трансцендентального, феноменологического и диалектического методов (что я делаю в другом месте), могу отметить только, что, по крайней мере в отношении к Платону, эти три точки зрения уже применены и старое абстрактно-метафизическое и натуралистическое понимание платонизма ниспровергнуто. Если Гуссерль (E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*. I. Halle, 1913, § 22, стр. 40) и сердится за «пла-

tonische Hypostasierung», которую ему навязывает «leider sehr häufige Sorte flüchtiger Leser»^{62*}, то даже такой неважный феноменолог, как К. Риттер, понимает (Platon. II. Bd. Münch., 1923, 315, прим. 2), что Гуссерль просто не знает Платона. Стоит сравнить приводимые К. Риттером из Husserl, Log. Unters. места II² 182 sq. 140; I², 101, 129 (напр., «die Fähigkeit, im einzelnen das Allgemeine, in der empirischen Vorstellung den Begriff anschauend zu erfassen und uns in wiederholten Vorstellungen der Identität der begrifflichen Intention zu versichern, ist die Voraussetzung für die Möglichkeit der Erkenntnis»), чтобы вскрыть истинно-платонический смысл гуссерлевских концепций «Ideation», «ideales oder allgemeines Gegenstand»^{63*} и пр. Если Гуссерль неправильно отмежевывается от Платона, то Наторп и за ним Ланц («Момент спекулятивного трансцендентализма у Плотина» в Журн. Мин. нар. просв. 1914, янв., 84—138), пожалуй, слишком спешат отождествить платонизм с неокантианством, в то время как элемент «Gesetz»^{64*} есть только один из моментов платонической идеи, как на это правильно указывает тот же К. Риттер (ibid., 319), хотя возражения Риттера обнаруживают неотчетливость его собственного понимания Платона (именно, ошибка Наторпа, по нему, ibid., прим., в толковании идей как «die reinen Denkbestimmungen»^{65*}, в то время как это не должно вызывать никаких сомнений, а единственное несчастье Наторпа — в игнорировании умной интуитивности идей, как на это, правда, не с абсолютной четкостью, указывает у нас, напр., упомянутый выше В. Зеньковский («Платон в истолковании Наторпа» в «Вопр. филос. и псих.», кн. 95), хотя трактование у Зеньковского платоновского анамнезиса, наперекор неокантианским гипотезисам, как опытной данности, требует корректива со стороны гегелевской концепции анамнезиса как «Sichinnerlichmachen, Insichgehen»^{66*} (Hegel. Vorl. üd. d. Gesch. d. Philos. II 179). Припоминание — не просто мистический опыт и настроение, но определенный диалектический этап самой идеи). Так или иначе, но Гегель, Гуссерль и Коген с Наторпом — улавливают в платонизме совершенно непререкаемые стороны, и весь вопрос в том, как их объединить. Плотин и Прокл достаточно удовлетворительно разрешают эту проблему объединения. Подробный обзор всех моментов, входящих в платоновскую идею, пытается дать R. Höningwald, Phil. d. Altert. 1917, 139—195, но и он соблазнен логицизмом, не понимая, что чистая логика и миф (в его логической структуре) — одно и то же: «Der platonische Typus der Intuition unlösbar verwachsen bleibt mit dem Begriff *methodischer* Apriorität», почему «er sich daher mit unzweideutiger Schärfe allen ekstatisch-romantischen Formen der Intuition gegenüber abgrenzt und behaupten muss»^{67*} (стр. 176). Ко всему сопоставлению современных форм трансцендентализма с чистым платонизмом надо прибавить, что этот вопрос в общем еще не получил окончательного освещения, так как до сих пор о своем родстве

с платонизмом говорили, главным образом, сами неокантианцы. Фактически тут наблюдается и великое схождение и великое расхождение обеих систем. Расхождение тут, главным образом, в применении и использовании интеллектуальной интуиции, которой, если судить по заявлениям Когена и Наторпа, кантианство отнюдь не отрицает. Достаточно указать на след. тексты: «Und dieses reine Schauen ist das reine Denken. Aber es ist doch also auch umgekehrt wahr, dass das reine Denken das reine Schauen ist»^{6*} (H. Cohen. Logik d. r. Erk. Berl., 1922³, 6); P. Natorp. Die Logische Grundlagen der exakten Wissenschaften. Lpz. u. Berl., 1910, 1923³, 3 sqq.

⁸ Для иллюстрации этого не мешает привести в виде резюме учение о предшестве диалектико-эйдетического мышления дискурсивному формально-логическому, как оно развито у Plot. V 3, 4; V 3, 5; V 3, 6.

V 3, 4. 1) Мы обладаем двумя родами самопознания — познанием природы психологического *размышления* (τῆς διανοίας τῆς ψυχικῆς — дискурсивного мышления) и — более высоким знанием, знанием себя в соответствии с *умом* (κατὰ τὸν νοῦν), причем мы становимся уже высшими существами, взлетаем к чистому мышлению и *создаем* в себе то, что мы мыслим. 2) Дискурсивный разум более или менее ясно сознает, что он зависит от ума, что он сам ниже его и есть образ его, что сам он мыслит по нормам (νόμοι) ума, имея все в себе как бы в виде рисунка, причем ум есть пишущий и написавший. 3) К этому самопознанию, как к высшему, мы и должны переходить, стараясь понять себя именно как чистую мысль, оставивши позади себя все прочие наши способности.

V 3, 5. 1) Чистый ум не может себя мыслить так, чтобы *одною своею частью мыслить другую*, ибо в таком случае одна часть была бы познающей, а другая — познаваемой, а ум сам не имел бы познания себя самого; если же скажут, что это возможно в силу того, что все части ума совершенно однородны и тождественны, то самопознание в виде познания одной частью другой части и было бы уже самопознанием полным, а не частичным. 2) Однако разделение ума на одну часть, познающую, и другую, видимую, само по себе нелепо, ибо: а) неизвестно, как происходит это разделение (так как не может же оно быть случайным); б) неизвестно, кто производит это разделение, созерцающее или созерцаемое; в) самопознания в этом случае не может получиться, так как созерцающий, поместивший себя в созерцаемое, только и увидит это созерцаемое и не увидит там созерцающего, в то время как сам он именно и созерцаемое, и созерцающее, и, значит, себя он не будет знать в целостности, т. е. не будет знать вовсе. 3) Итак, *ум должен быть одновременно сам для себя целиком и мыслящим, и мыслимым*, т. е. себя должен познавать и как мыслящего, и как мыслимое. Однако при этом, если мыслимое он имеет в себе лишь в смысле отпечатков, то это значит, что он не

имеет себя как мыслимое; если же он имеет в себе действительно мыслимое, то это не в результате саморазделения на части, а потому, что и *до* такого саморазделения он и созерцал, и имел созерцаемое. Стало быть, созерцание необходимым образом тождественно с созерцаемым и ум — с мыслимым. 4) Если бы этого не было, *ум не был бы истиной*, ибо истина только там, где она не отличается от того, что она утверждает, и где утверждаемое ею и есть то в действительности, что она утверждает. Другими словами, *ум, мыслимое и сущее есть одно и то же*, а именно *первое сущее*, равно как и первый ум, содержащий сущее, или, лучше, имманентный сущему ($\delta\ \alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\nu$). 5) Если же мыслящее и мыслимое есть одно и то же, то как же, собственно, происходит мышление? Ведь мыслить — значит обнимать мыслимое: как же самотождественный ум мыслит самого себя? Это происходит потому, что ум есть не только *потенция* мысли, но и *энергия* ее, т. е. ум — не что-нибудь, данное только в принципе, но и в завершении, в некоей координированной разделенности данное. Поэтому, *будучи первой энергией и прекраснейшим и сущностным мышлением* ($\omicron\upsilon\beta\omega\delta\eta\varsigma\ \nu\omicron\theta\eta\varsigma$), *истиннейшим, ум видит себя энергично-осмысляющим, умно-раздельным; отсюда ясно, как ум, мышление и мыслимое — одно и то же и нечто раздельное*. Мышление его видит мыслимое, а мыслимое — он сам; потому и мыслит он самого себя. Мыслит он при помощи мышления, а мышление и есть он сам; и поэтому он мыслит самого себя. Следовательно, с обеих сторон он мыслит самого себя, и — потому, что он мышление, и — потому, что он — мыслимое, каковое он и мыслит своим мышлением и каковое есть сам.

V 3, 6. 1) *Самопознание ума более совершенно, чем самопознание души*, ибо душа знает себя как иное себе, ум же знает себя как себя, во всей своей природе, обращаясь лишь на самого себя. Даже созерцая вообще сущее, он созерцает только самого себя, ибо в своем видении он существует энергично и сам есть энергия. Кроме того, знание души колеблется и не уверено в себе, знание же ума есть необходимость и истина. Мы в житейском опыте склонны больше доверять душе, чем уму, пользуясь не чистым мышлением, но мыслительно-рассудочной деятельностью души ($\delta\iota\nu\omicron\theta\eta\tau\iota\chi\omicron\nu$). Но и тут мы пользуемся умом и получаем свое знание от ума. Возможно же и чисто умное знание, возникающее при полном безмолвии душевных способностей. 2) *Дискурсивное мышление тоже знает, что оно мыслит и утверждает, но оно не знает себя самого и, след., не знает сущего*. Так как последнее исходит свыше, откуда и оно само, то оно познает себя только в связи с умом, следуя ему и истолковывая его, имея его своим первообразом. Дискурсивное мышление должно подражать и не может не подражать тому, что есть мышление полное и всецелое, всегда принадлежащее себе, само для себя являющееся объектом и чуждое всякого практического устремления, которое вывело бы его за его собственные пределы.

⁹ Лучшей иллюстрацией к этому является учение о созерцании ума в аристотелизме (Arist. Metaph. XII кн., в особ. гл. 7 и 9; теперь есть русский перев. А. М. Водена в «Книге для чтения по истор. филос.» А. Деборина, т. I. М., 1924, 81—101), — учение, целиком перешедшее, как известно, в неоплатонизм (прекрасные рассуждения об этом — Plot. V 5, 1; V 5, 2 и Procl. inst. theol. 167 Sreuz.). Аристотель рассуждает так. Ум или мыслит, или не мыслит. Если бы он действительно не мыслил, то он находился бы в состоянии спящего, и можно ли было бы сказать, что в нем есть в таком случае нечто достойное? Итак, ум мыслит (XII 9, 1074 b 15—18). Но мыслить можно или в зависимости от чего-нибудь другого, и тогда это будет не мышление в подлинном смысле, но лишь потенция мысли, или — в зависимости от самого себя. Допустить первое невозможно, так как тогда умная «сущность не была бы прекраснейшей» и ум не был бы обязан мышлению присутствующим ему достоинством (XII 9, 1074 b 18—21); ум тогда «устанавливал бы от непрерывного мышления» (XII 9, 1074 b 28—29). Итак, ум мыслит в зависимости от собственной сущности. Но, мысля так, можно мыслить или о самом себе, или об ином. Если бы ум мыслил об ином, то мысль его касалась бы или тождественного, или изменчивого. Изменчивого ум не может мыслить потому, что он является «божественнейшим и наиболее заслуживающим уважения»; всякое изменение оказывалось бы ухудшением и уже некоторым движением. А мы знаем, что смысловая энергия не есть вещное движение. Следовательно, ум мыслит самотождественное. Однако ум не может мыслить и того, что является иным в отношении его самого. В этом случае оказалось бы мыслимое выше и достойнее мыслящего. Если ум есть действительно совершеннейшее существо, он мыслит только себя самого. И «мышление его есть мышление мышления» (XII 9, 1074 b 21—33). Итак, ум мыслит — себя самого, самотождественно, в зависимости от своей собственной сущности. В этом и заключается его красота. Аристотель говорит, что два вопроса остаются неразрешенными в этой проблеме самозмышления ума. Во-первых, если что-нибудь мыслится, то «быть мышлением и быть предметом мышления — не одно и то же». Как же мы говорим, что ум мыслит *себя самого*? Аристотель разрешает этот вопрос так. «В некоторых предметах знание и есть сама вещь. В творческих знаниях вне-материальная сущность и чуждость есть сама вещь, в теоретических же знаниях смысл и мышление есть также сама вещь. А так как мыслимое и ум не различны в том, что не имеет материи, то они тождественны, так что мышление с мыслимым одно» (XII 9, 1074 b 33—1075 a 5). Таким образом, мыслимое и мыслящее одновременно и тождественны и различны. Поскольку они вне материи и поскольку они есть чисто смысловая сфера, они есть одно и то же, так как умная энергия есть некая самообращенность, самоотнесенность смысла с самим собой, и как таковая она — едина и единична. Поскольку же мыслимое и мыслящее находятся в материи, они

раздельны и друг другу противостоят, их два, а не одно. *Чтойность* (τὸ τί ἦν εἶναι) мира, поскольку она не есть факт мира, есть абсолютное тождество мыслимого и мыслящего. *Факт* же мира, поскольку он не есть чистая чтойность, а только является ее носителем, отличен от смысла и от мыслящего и создает то, что для мыслящего оказывается мыслимым. Во-вторых, «является ли мыслимое чем-нибудь сложным»? Если бы это было так, то мышление должно было бы изменяться, рассматривая части сложного целого. Но это не так, потому что лишенное материи есть нечто нераздельное. Ведь только материя и вносит в смысл фактическое изменение его и, следовательно, разделение. Но, будучи лишен материи, ум не нуждается и во времени для рассматривания самого себя. Он сразу мыслит себя как целое, не переходя от одной части к другой. Это-то и есть причина вечного совершенства умного мышления (XII 9, 1075 а 5—10).

Заметим, что очень хорошим подтверждением недиалектического выведения у Аристотеля всех этих моментов умного мышления, являющихся, однако, по существу совершенно правильными диалектическими установками, может послужить глава — XII 10, критикующая учение о «противоположностях», в котором Аристотель, конечно, не может увидеть нужного ему объяснения вещей, так как оно является тут в основе как раз диалектическим. Излагать эту главу мы, однако, не будем. Резюме Plot. V 5,1 и 2 я привожу ниже, в прим. 11. Другие примеры отличия аристотелизма от платонизма см. в прим. 36 (проблема единства), в прим. 87 (потенция и энергия), в прим. 214 (форма, чтойность) и др. Общая сравнительная характеристика аристотелизма и платонизма — см. прим. 91.

¹⁰ Насколько Гуссерль беспомощен, ввиду исключения диалектики из сферы эйдологии, видно из следующих примеров. Он правильно описывает отношение «факта» и «сущности» в первых параграфах своих *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, I. Halle, 1913, устраняя всю бездну натуралистических предрассудков. Эйдос не есть факт. Но уже § 2 говорит об «*Untrennbarkeit von Tatsache und Wesen*»^{69*}, а Г. Г. Шпет, продолжая Гуссерля, прямо говорит: «Вообще и принципиально существует только *одна-единая* интуиция, и это есть *опыт* в самом объемлющем смысле слова, как бы^{70*} ни было велико многообразие тех видов и форм бытия, которые охватываются этим смыслом» («Явление и смысл». М., 1914, стр. 210). Теперь я спрашиваю: что же, эйдос *есть* факт или *не есть* факт? Волей или неволей гуссерлианцам надо утверждать, что и есть, и не есть. И это может не быть логической ошибкой только при условии диалектики, т. е. ограничения закона тождества, причем диалектика^{71*} и покажет, как именно происходит это соединение противоречия и какая новая категория из этого рождается. Далее, эйдос получается после редукции всего индивидуального; он относится к *Wesens-Allgemeinheit*^{72*} (§ 2). С другой стороны, и тут есть свои *eidetische Singularitäten*

и oberste Gattung^{73*} (§ 12), и сам по себе эйдос — индивидуален. Совместить это в четком синтезе может только диалектика. Производится правильное различение сенсуальной «хюле» и интенциональной «морфе» (§ 85). Но как они *связаны* между собой, — неизвестно. Да и разделение факта и сущности — в чистой, недialeктической феноменологии довольно слепо. А разве «факт» не есть «смысл»? Но если он — смысл, то как же он относится к тому смыслу, носителем которого он является? Диалектика действительно все рассматривает как «смысл», и т. н. «факт» она тоже помещает в сфере смысла же, наделяя его специфической функцией. Феноменология же *обязательно предполагает* «мир фактов», о котором, правда, она ни слова не хочет сказать, но она *требует* его, сваливая сюда все ненавистные ей факты. В этом ее натуралистическая несвобода по сравнению с чистой смысловой стихией диалектики. Да, наконец, можно ли сказать, что Гуссерль дал определение *эйдоса*? Такие определения, как Wesen, Wesensallgemeinheit^{74*} и пр., конечно, не суть определения. Но Гуссерль и не мог дать точного определения этого понятия, так как оно в своей основе есть не просто феноменологическое, но именно *диалектическое* понятие. Гуссерль великолепно *почувствовал* это забытое понятие, но его *не понял* во всей четкости его структуры. Ниже я определяю эйдос как единичность подвижного покоя самотождественного различия, рассмотренную именно как единичность (в § 9). Впрочем, вся эта критика феноменологии Гуссерля несколько не хочет умалить величайшего значения этого мыслителя для современной натуралистически-растленной философии. И Гуссерль вправе сказать, что он не обязан быть Гегелем или Платином и что ему важно, кроме диалектики, выдвинуть также и чистую феноменологию, хотя последняя и зависима от диалектики и без нее не может претендовать на самостоятельность.

¹¹ Тут весьма уместно дать точное резюме вышеупомянутых глав из Plot. V 5, 1 и 2.

V 5, 1. 1) Истинный ум был бы неуемым, если бы он не обладал всегда полным знанием, не гадательным или вероятным, не заимствованным и выводным, а всецелым и абсолютным. 2) Если ум не содержит в себе абсолютно полного знания себя, то: а) никто и никак не мог бы отличить знание, присущее самому уму, от знания, приходящего извне; б) он сам для себя не был бы достоверным и не мыслил бы (полностью) того, что мыслит. 3) Если есть какая-нибудь неопределенность и неясность в ощущениях, то об этом может судить ум и размышление, которое и обнаруживает, что в ощущении дан не сам предмет, но образ его, предмет же сам вне ощущения; если же есть неясность или недостаток в самом уме, то это значило бы, что мыслимое вне мыслящего; и тогда возникают следующие трудности: а) если в уме мыслящее не встретится с мыслимым, то, следовательно, ума не окажется; б) если же ум случайно и окажется умом, то а) неизвестно, не огра-

ничится ли познание лишь моментом встречи мыслящего и мыслимого; bb) раз мыслимое — извне, то в мыслящем получаются копия и отпечаток, о долговечности которых тоже ничего сказать нельзя; cc) мышление будет всецело равно ощущению. 4) Если мыслимое — вне мыслящего, то последнее не имеет ничего такого, что давало бы ему полную уверенность; раз сам для себя ум не абсолютная истина, то истина — вне его, и он в ней не может быть уверен. 5) Да и что такое мыслимое? а) Если мыслимое само имеет ум, то в нем все равно придется признать и истину, и ум, и мыслимое. — тогда ясно, что все предыдущие вопросы здесь повторятся. б) Если же мыслимое само лишено ума и жизни, то это могут быть только какие-нибудь суждения, или аксиомы, или словесные высказывания, которые, однако, сами по себе не суть же действительно какие-то предметы, и тогда — что же такое сами-то предметы? с) Если только мыслящее объединяет его, само же по себе мыслимое есть нечто иное, то и потому оно существует не отдельно от мыслимого, ибо само в себе оно не будет содержать единство, и ум, перебегая от одного к другому, не может пребывать в себе неизменным, и предмет его исканий — тождественным. d) Нельзя определить, какую форму могло бы иметь мыслимое, если оно находится вне мыслящего. aa) Если оно — наподобие статуи, то мышление его было бы простым ощущением. bb) Если же нет, вообще нельзя было бы в мыслимом установить какие-нибудь различия и одно отличить от другого. б) Если мыслимое вне ума, то ум может и не находить его, т. е. может заблудиться, т. е. быть вне истины. Если же истина вне ума, то в уме нет истины и в истине нет ума, или, что то же, совсем нет и никакого ума, и никакой истины нигде и ни в чем.

V 5, 2. 1) Если ум есть знание и истина и мыслимое есть сам ум и истина, то мыслимое — не вне ума, а в самом уме; и только при этом условии ум будет обладать не просто знанием, но истинным знанием, не будет подвержен забвению, не будет теряться в поисках познаваемого, но будет обладать всею полнотою жизни и мысли. 2) Поэтом он не требует ни доказательств, ни веры, что он таков; он сам для себя абсолютно ясен; и ясно ему то, что раньше него, ибо он — из этого последнего, и то, что позже его, ибо это — сам он; и никто для него в этом не достоверен более, чем он сам. 3) Таким образом, истина в нем — не в согласовании с иным, но — с самим собой; он сам для себя истина. 4) Ничто иное не может ему возразить, ибо это возражение уже будет предполагать его в себе.

Эти главы Plot. V 5, 1—2 лучше всего рисуют непрерывность и самодовление умности. Ср. рассуждения Аристотеля, изложенные мною в прим. 213.

¹² Что касается упрека, направляемого против диалектики, в том, что она — игра пустыми понятиями и софистика, то тут, прежде всего, имеет значение то, что сами упрекающие — узкие формалисты и невежи в подлинной философии, с которыми нечего

и разговаривать на эту тему. Кроме этой психологической реакции на формальных логиков, необходимо, однако, сказать, что диалектика и формальная логика — действительно два разных метода, и, собственно говоря, нельзя уничтожить один из них в жертву другому. Это и оправдывает великого Аристотеля, выдвинувшего аподейктику против диалектики и любившего поворачать на отвергаемый им метод. Met. IV 2, 1004 b17—1005a18 и Top. VIII 11, 162a15 (отождествление диалектики с софистикой); Anal. pr. I 24a 28sq; Top. I 1, 100a 27; 14, 105b 30; Anal. pr. I 30, 46a 8 (противоположение диалектики как мнимого знания силлогистике как истинному); другие тексты у С. Prantl, *Gesch. d. Logik. Lpz.*, 1855, I 95—104, и Th. Waitz, *Aristotelis Organon. Lips.*, 1844, I 369—370. Нужно сказать, что не иное что стоит и между аристотелизмом и платонизмом, как проблема логики. Платонизм в существенном смысле есть диалектика, которую Аристотель не выносит, выдвигая наперекор ей формально-логическую аподейктику. Если из платонизма вычесть диалектику, то получится чистейший аристотелизм, с «четырьмя причинами» во главе, так что вполне прав G. Schneider, *Die plat. Metaphys. auf Grund der im Phileb. gegeb. Prinzipien. Lpz.*, 1884, обнаруживающий эти причины у Платона. Ср. прим. 91 и сводку положительных мнений А. о диалектике у — Fr. Biese, *Die philos. d. Arist. Berl.*, 1835, I 616—631; С. Heyder, *Krit. Darst. u. Vergl. d. Arist. u. Hegelschen Dialektik. Erlang.*, 1845, I 1,343—349.

¹³ В дальнейшем, говоря вообще, я отождествляю «имя» и «идею» (в строго платоническом понимании), причем последняя не есть ни логос, ни усня, ни вещь, ни сущность, но *выражение* сущности, энергия и символ сущности, смысловое тождество логического и алогического. Текстуальное доказательство этого ниже, см. прим. 65.

¹⁴ Из более положительных рассмотрений греческой диалектики я бы привлек, и то — с большими оговорками, — P. Janet, *Essai sur la dialectique de Platon. Paris*, 1848, который хорош уже одним тем, что привлек для пояснения Платона Прокловы 24 расчленения диалектического метода, излагаемые Проклом в комментарии на «Парменида» (P. Janet, стр. 127—141). Ср. прим. 27. Пожалуй, изложение Жане наилучшее. Изложивши различные подготовительные моменты и установивши в качестве основы диалектического метода «иронию» и «майевтику» (45), Жане говорит о разделяющем, выводном, защищающем и опровергающем характере диалектики (109—115), учитывая, однако, что самое главное в ней — это общение идей (115—116). И хотя он прекрасно знает такие тексты о недопущении противоречия, как *Soph. 251a—d, Phaed. 102e, 103b, Parm. 129a—e*, все-таки в диалектике две категории объединяются в одном «de telle sorte que la même chose soit à la fois semblable et dissemblable, une et multiple» ^{75*} (119). И это объединение не внешнее, но — «par une communication tout intime» ^{76*}. Хорошо также — об отноше-

нии диалектики к непосредственному, полному, знанию и к чисто логическим «упражнениям» ума (143). Ср. G. Heigl, Die platonische Dialektik. 1812. Кое-что, хотя все-таки еще главным образом чисто описательное, а не конструктивное, находим у J. Wolff, Die platonische Dialektik (Zeitschr. f. Phil. u. philos. Kritik, N. F. Bd 64), у которого А. А. Козлов списал свое изложение Платоновой диалектики («Филос. очерки», ч. II. Метод и направление философии Платона. Киев, 1880). Новое воззрение пробивается, и тоже с трудом, в нынешних работах — P. Gohlke, Die Lehre von der Abstraktion bei Plato und Aristoteles. Halle, 1919, и — J. Stenzel, который в Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates bis Aristoteles. Bresl., 1917, 62 слл., пытается провести разницу между типами диэрезы в «Софисте» и «Политике», с одной стороны, и в «Филебе» — с другой. То же самое делает он и в последней своей работе — Zahl und Gestalt bei Platon u. Aristoteles. Lpz.—Berl., 1924, 10—23, причем он хорошо понимает, что «niemals hat die Idee ihre Beziehung auf ein inhaltliches Bedeutungsmoment verloren» (20) и что «dialektisch ist die stete Rechenschaft über den gegen den «andern» festgehaltenen Begriff das entscheidende Motiv, das in aller Schärfe herausgestellt werden muss und tatsächlich von Platon in der Lehre vom Nichtseienden mit allem Nachdruck entwickelt wird»^{77*} (22). Однако антиномика остается недоступной и ему, что и видно на приводимой им диэрезе чисел (23—60).

Диалектика есть то, что, между прочим, принципиальнее всего отличает платонизм от неокантианства (опытные и мифологические различия, толкающие платонизм на мистику, а неокантианство на «математическое естествознание», остаются у меня в этой работе вне моего горизонта). Так, у Когена «мышление создает основания для бытия», — «идеи суть эти основания, эти самосозданные основоположения» (Logik³, 20); мысль у него порождает не только единство, как у Канта, но и всю множественность, всю содержательность знания-бытия: «Целостное, неделимое содержание мышления должно быть порождением познания. Это единство порождения и порожденного требует понятия чистого мышления. Отношение мышления к познанию потребовало такого значения мышления и осуществило его» (59). Казалось бы, раз все есть чистая мысль и ее модификации, тут бы и проводить диалектическую антиномику. И Коген фактически весьма близок к ней, — и прежде всего в формулировке основных свойств мысли (Sonderung, Vereinigung, Erhaltung)^{78*}. «Отделение должно предшествовать объединению; скорее же оно само есть род единения. Однако еще недостаточно мыслить множественность в качестве единства. Необходимо требование также и того, чтобы не менее и единство мыслилось как множественность. Также недостаточно объединение мыслить в качестве отделения. Отделение должно с такой же силой и с такой же определенностью мыслиться в качестве объединения. Деятельность чистого

мышления не может прийти без этой корреляции к обозримой определенности. Соответственно же этой корреляции такая деятельность оказывается расколовшейся, раздвоенной. И все-таки мы назвали ее неразделенной» (60). «В отделении сохраняется объединение, и в объединении сохраняется отделение» «В деятельности это можно легче понять, так как ведь само отделение есть объединение, только другое его направление. Так, конечно, может сохраняться в нем объединение, раз оно само есть объединение. И все-таки объединение, как некое собственное направление, должно от него отличаться. След., утверждается только *другое* направление, если выполняется какое-нибудь *одно*. Это значение удержания скорее понятно для деятельности в виде суждения, и требование его не является неисполнимым. Наоборот, иначе обстоит дело, если удержание относится к *содержанию*. И это отношение неизбежно. Соответственно с этим требуется, чтобы *единство утверждало сохранение во множественности и множественность утверждала сохранение в единстве*» (62). Тут почти полная диалектика, так как Коген говорит даже о «Durchdringung»^{79*} обеих категорий (Ibidem). Он мог бы, подобно Платону и Проклу, говорить, что «одно» есть одно и не есть одно и т. д. Но — увы! — законы «формальной логики» оказываются главенствующими, и их утверждением является не что иное, как «принцип происхождения» (77), который, казалось бы, как принцип всех принципов, больше, чем что-нибудь другое, должен был бы приблизить трансцендентализм к диалектике. Гораздо глубже в этом пункте — Натоп, который именно через «принцип происхождения» в конце концов пробился к чистой диалектике. Таковы его учения о «das letzte Sinngebende» в Selbstd. (см. соч., цит. в прим. 5, стр. 160), об «Einheitspunkt» и «Koinzidenz der Gegensätze» (161); «Urpunkt über Denken und Sein»^{80*} (163) и т. д.

¹⁵ Характер древних периодов греческой религии, отождествляющих и вместе разделяющих общую стихийную первооснову, из героического самоутверждения которой рождаются боги, мир и люди, хорошо очерчен у Вяч. Иванова, — «Дионис и праднионисийство». Баку, 1923, 277: «В синтетической характеристике сколь дионисийского, столь же и праднионисийского оргиазма надлежит отметить, как более или менее определенно и полно выраженную тенденцию религиозной мысли, три черты: 1) отождествление оргиастической жертвы, первоначально человеческой, с божеством, коему она приносится, или с коррелятом этого божества; 2) отождествление участников оргий, поскольку они испытывают состояние энтузиазма, или богоодержимости (βάχχοι), с самым божеством; 3) двойственное предствление о божестве: а) как о владыке верхней и нижней, или подземной, сферы вместе; б) как о жреце и, в частности, жертворастерзателе (омофагия), с одной стороны, жертвоприносимом, «страсти» претерпевающим и умирающим — с другой. Это двоение объясняется тем,

что божество одновременно мыслится как принцип жизни и смерти и, в качестве последнего, как принцип жизни и смерти в активном и пассивном ее значении, т. е. как божество вместе и умершляющее, и умирающее».

Примерами отождествления в божестве лика жреческого и жертвенного и отождествления жертвы с божеством, к которому она приносится, что «было исконным и отличительным постоянным праднионисийских культов», может служить бог-бык на Крите, который в то же время был богом-топором, или — митиленская легенда о Макарес (ibid., 10—11 стр.). Общеизвестна, далее, та неоплатоническая концепция орфических воззрений, которую необходимо иметь в виду в суждении также и о космосе (что я и делаю в § 19 этой книги) и которая развивается в течение веков, по В. Иванову (156), «с неуклонной последовательностью и существенною верностью первоначальным религиозным представлениям». В. Иванов пишет (156—157):

«Согласно этой концепции, Аполлон есть начало единства, сущность его — монада, тогда как Дионис знаменует собою начало множественности, — что миф, исходящий (с точки зрения символической эксегезы) из понятия о божестве, как о живом всеединстве, изображает как страсти бога страдающего, растерзанного. Бог строя, соподчинения и согласия, Аполлон есть сила связующая и всесоединяющая; бог восхождения, он возводит от отдельных форм к объемлющей их верховной форме, от текучего становления к недвижно пребывающему бытию. Бог разрыва, Дионис, — точнее, Единое в лице Диониса, — нисходя, приносит в жертву свою божественную полноту и цельность, наполняя собою все формы, чтобы проникнуть их восторгом избыточествующей жизни, переполнения, наконец — нисступления; но последнее не может быть долговременным, и от достигнутого этим «выходом из себя», как временным самоупраждением личности, бесформенного единства, вновь обращает Дионис живые силы к мнимому переживанию отдельного бытия как бы в новых или обновленных личинах, — пока волна дионисийского прилива не смыкает последних граней индивидуальности, погружая ее тайнодействием смерти в беспредельный океан вселенского целого. Но если естественным символом единства является монада, то символ разделения в единстве, как источника всякой множественности, был издавна подсказан учением пифагорийцев: это — двоица, или диада. Итак, монаде Аполлона противостоит дионисийская диада, как мужественному началу противостоит начало женское, также издревле знаменуемое в противоположность «единице» мужа числом «два». Однако Дионис не женский только, но и мужской бог; антиномически заключает он в себе диаду и монаду: в самом деле, он одновременно творит и разрушает текучие формы индивидуации. Аполлоново начало в дионисийском мире разделения мыслится имманентным Дионису, — как *esse* имманентно *fiere*^{81*}, — и, следовательно, принципом того сохранения личной

монады за порогом смерти, без коего невозможно было бы производимое Дионисом возрождение личности, ее палингенесия.

В согласии с вышеизложенным умозрением, неоплатоник Прокл учит, что необходимо воздействие Аполлона на Диониса, чтобы предотвратить его конечное саморасточение — через «нисхождение в титаническую множественность» беспредельной индивидуации — и, следовательно, отделение от Отца, «низложение с царского престола». Проводником такого ограничивающего воздействия на дионисийскую стихию является Орфей, носитель «аполлонийской монады» — идеи целостности и воссоединения. Вот подлинные слова Прокла: «Орфей противопоставляет царю Дионису аполлонийскую монаду, отвращающую его от нисхождения в титаническую множественность и от ухода с трона и берегущую его чистым и непорочным в единстве».

К цитате, которой заканчивает тут В. Иванов — Procl. in Alcib. 391 Cous.², я бы присоединил еще след. тексты: Olympiod. in Phaed. 111 Norv. (о самораздроблении Диониса и собрании его Аполлоном как чистого и истинного, откуда он — Διονυσιοδότης), Procl. in Tim. II 145₁₈—146₂₂ Diehl (о Дионисе, Артемиде и титанах в связи с учением о καρδία ἀμέριστος, δημιουργία и μεριστή οὐσία), Procl. in Parm. 808 Cous.² (в страстях Дионисовых промыслом Афины ум остается неделимым, а делится душа, ср. то же in Crat. 109₁₄₋₂₁ Pasquali и in Alcib. 344 Cous.), Olympiod. in Phaed., 43 Norv. (Дионис растерзывается титанами и ἐνοῦται Аполлоном, откуда он идет ἀπὸ τῆς Τιτανικῆς ζωῆς ἐπὶ τὴν ἐνοειδῆ), Procl. in Tim. II 198₂₋₁₄ (о семерице и триаде в связи с растерзанием Диониса на семь частей и воссоединением их Аполлоном, так что в гармонии этих частей перед нами τῆς Ἀπολλωνικῆς τάξεως σύμβολον), Procl. in Tim.

I 173₁₋₈ διασπασμός Диониса квалифицируется как «частичная эманация» из «неделимой демиургии», Δίῳν συνοχή, in Crat. 109₉₋₁₄ с уже цитир. 109₁₄₋₂₁ (μεριστή δημιουργία^{82*} целиком зависит от «дионисийской монады», отделяя умы от общего ума, души — от единой души, чувственные лики, εἶδη, от «преисскренних цельностей» (ἀπὸ τῶν οἰκειῶν ὀλοτήτων). Надо быть совершенно слепым, чтобы всю эту диалектику отнести только на долю Прокла, Симплиция, обоих Олимпиодоров, Дамаския и пр. Тут, несомненно, древнее мифическое и мистическое лоно позднейшей диалектики.

¹⁶ Damasc. pr. princ. Ruelle § 40 (эфир — монада, граница, отец, «гипарксис»), § 123 (вместе с Хаосом — сыновья Хроноса, причем эфир — умной природы, отчее начало, высший принцип орфической триады).

¹⁷ Я, разумеется, ни на минуту не перехожу на изложение древних орфических космогоний, а только указываю на них как на лоно диалектики. Трудные и запутанные хронологические и классификационные вопросы, связанные с этой сферой, делают изложение ее невозможным в пределах этого очерка. Сошлюсь на

«Orpheus» (Roscher) в *Ausf. Lex. d. gr. u. röm. Mythol.*, hrsg. v. W. H. Roscher, III 1120—1149 и прекрасное издание фрагментов у O. Kern, *Orphic. fragm. Berol.*, 1922, № 54—235. Наиболее интересные тексты: из более древних — Aristoph. Av. 690—702 (Хаос, Ночь, «черный Эреб» и «широкий Тартар», Эрос, Уран, Океан, Земля), Plat. Legg. III 701 bc (о „древней титанической природе“), Plat. Crat. 402 b (вслед за Hom. II. XVII 201 и Hes. Theog. 337, — об Океане и Тефиде), Plat. Tim. 40 de (Океан и Тефида — дети Земли и Неба, а у них — Форкис, Кронос и Рея, ср. Zeller, *Phil. d. Gr.* I⁶ 123, прим. 2), Ps.-Arist. de mundo 7,401a 25 (тут приводятся, неполностью, знаменитые орфические стихи — Ζεὺς πρῶτος γένετο, Ζεὺς ὑστάτος ἀρχιξέραννος..., откликом на которые являются не менее знаменитые стихи Эсхила, *Arg.* 70 Nauck²: «Зевс — эфир, Зевс — земля, Зевс — небо» и т. д.), Arist. Metaph. I 3, 983b27—984a1 (Океан, Тефида, Стикс), Damasc. *prim. princ.*, § 124 со ссылкой на Эвдема (космогонии с Ночью как началом, с Океаном и Тефидой как началами, Хаос, Земля, Тартар, Эрос). *Apoll. Rhod. Argon.* I 494—511 (ср. подробности и комментарий у Kern, *Orph. frag.* 29, стр. 98—101). Замечательна, далее, «теогония Иеронима и Гелланика», переданная у Damasc. *pr. princ.* 123 bis (вначале Вода и Земля, третий принцип — Дракон с головами быка и льва и посередине — лицо бога, с крыльями на плечах, по имени «нестареющее Время и Геракл»; с ним «одноприродная необходимость и бестелесная Адрастея, распростертая по всему миру, охватывающая его границы», другая триада — нестареющее Время, Эфира и Хаоса отец, т. е. Эфир, Хаос и Эреб; и др. очень интересные конструкции, ср. Apion у Clem. Rom. *Homil.* VI 5—12. *Migne. Patr. S. lat.* 2,200= Kern, № 56 и также № 57—59). Из т. н. рапсодических *ἱεροὶ λόγοι* я приведу след. тексты (необходимая ориентация, и в частности вопрос о древности — Kern. *op. cit.*, 141—143): Damasc. *pr. pr.* 123 (Время, Эфир и Хаос, Яйцо, Хитон, или Облако, Фанет, Метис, Эрикeпай — с философскими толкованиями, ср. *ibid.*), Ioann. Malal. *Chronogr.* IV 89, p. 74 Dind. (Время, Эфир, Хаос, Ночь, Земля, Метис, Фанет, Эрикeпай), Procl. in R. P. II 138^{8sq.}, Kroll *χάσμα πλώριον*^{83*} (Время, Эфир, ср. Procl. in Parm. 137 d VI Cous., in Tim. I 385^{29sq.} Diehl), Procl. in Tim. II 85^{23sq.}, III 101⁹ (толкования Фанета в смысле умной димиургии, ср. Damasc. *pr. pr.*, 133, 113, in Tim. III 82³¹), in Tim. III 169^{15sq.} (диалектика Фанета и Ночи, равно как и у Herm. in Phaedr. 161¹⁵ Couvr. — интересные мифолого-диалектические конструкции Ночи, Фанета, Адрастеи, Справедливости, Закона и др.); о поколениях и династиях богов — Alexandr. Aphr. in Ar. Met. 1091b4 (821 Hayd.), Syrian. in Met. к тому же месту (182 Kr.), Procl. in Tim. III 168=Kern, № 107 и др. Огромный мифолого-диалектический материал, которым мы теперь располагаем и из которого я привел только небольшую часть, требует особого изучения с точки зрения развитой неоплатонической диалектики, что я и де-

лаю в другом своем труде, ограничиваясь здесь только намеками и некоторыми глухими цитатами.

¹⁸ Ср. с этим рассуждения о диаде у Procl. in Tim. I 17₁₃₋₁₅, 20-30, 36₁₅ 20, 78₆₋₁₁, 87₂₅₋₂₆ (краткая и ясная формула: *διὰ γὰρ διάδος ἢ μονὰ πρόβεισιν ἐπὶ τὴν τελεσιουργὸν τῶν ὄλων πρόνοιαν*), 153₃₀, 175₂₁₋₂₂ (*ἀπειρία καὶ σκότος ὀνομαζομένη καὶ ἀλογία καὶ ἀμετρία καὶ ἑτεροιώσεως ἀρχὴ καὶ δύς*, и вся 176 стр.), 482₁₇₋₂₀; in R. P. I 88₂₈₋₈₉₃, 93₄₋₅, 98₂₉₋₉₉₂, 134₁₃₋₁₇, II 45₂₈₋₂₉, 46₆₋₁₀, 137₇₋₁₁, 138₅₋₁₀ (интереснейшее рассуждение о диаде как о *χάσμα*, приводящей монаду к *πρόβος* и *διάκρισις*)^{84*} и мн. др. *Damasc. prim. princ.*, § 117 (середина между единым и триадой), 118 (принцип умной множественности, ср. 265), хотя — 163 (сама по себе диада еще не множество).

¹⁹ Заимствуется из Procl. in Tim. I 313₃₁ Diehl, ср. I 206₂₆, 314_{12, 17}, II 24₂₃, 53₂₄, 256₂₁, III 179₁₀; in *Crat.* 50₂₆, Pasquali (интересный критико-комментирующий аппарат в *Orphic. fragm. Kern.*, frg. 164—165).

²⁰ Заимствуется из Procl. in Tim. I 324₁₄—325₁₀=Kern, frg. 167, причем Прокл дает интересный комментарий: *ὁ πρωτόγονος θεὸς κατὰ τὸ πέρασ τῶν θνητῶν ἰδρῦμενος*, ср. платоновское *τὸ αὐτοζῶον*. Отсюда он — вечен и прекраснейший из ноуменального; он — *ἐν τοῖς νοητοῖς*, как Зевс — *ἐν τοῖς νοεροῖς*^{85*}; и далее — объяснение в связи с Прокловым учением о демиургии. Ср. Procl. in Tim. I 312₂₆—313₁₆ (и комментарий у Kern, стр. 200).

²¹ О Зевсе Порфирий у Евсевия (см. ниже у Керна) прямо говорит, что греки «под Зевсом понимали ум мировой», который и держит мир демиургийно.

²² Procl. in Tim. I 310₇ 15 поясняет, что это — в связи с пребыванием демиурга в себе и демиургическими выявлениями. Ср. 317₁₇—318₂₀ (приведено у Керна, *ibid.*, стр. 203—205, вместе с другими весьма интересными текстами из Прокла, философски комментирующими эти мифы).

²³ *Porphyg. apud Euseb. Praep. ev.* III 9, 100a — 105d (I 121 Dind.)=Kern, *Orph. frg.* 168 (великолепный комментарий).

²⁴ Итак, диалектика основана на мистике света. Чтобы понять всю умную интуитивность эйдоса и идеи по Платону или Плотину, надо иметь в виду, что эйдос есть, по Плотину, *свет*. Кто читал Плотина, тот знает, насколько часто говорит Плотин о свете в отношении ума. Можно было бы привести сотни текстов, чего, однако, не следует делать ввиду очевидности предмета. В истории греческой философии нет примера подобной интенсивности мистики света. В христианской философии сравнимы с Плотиним только Дионисий Ареопагит и Симеон Новый Богослов, причем родство этих двух *философских* (не религиозных) систем — языческой и христианской — совершенно неоспоримо. Очень хорошо недавно об этом напомнил Н. F. Müller, *Dionysios, Proclus, Plotinos. Beitr. z. Gesch. d. Philos. des Mittelalters.* Bd XX. H. 3—4. Münster i. W., 1918, 41—44 — о Плотине, и 44—48 о

Днионисии, и — O. Walzel, Plotins Begriff der ästhetischen Form. Neue Jahrd. f. d. klass. Altertum. 1916. Bd 37, Heft 3, 190. О Симеоне Нов. Богослове ср.: П. Минин, Главн. направл. древнецерк. мистики. Серг. Пос., 1916, 64—65.

Следует обратить внимание на то, что Плотин называет умный предмет, даже когда он — число, «неким смысловым *изваянием*, предстоящим как бы после выхождения из глубин самого себя или проявления в самом себе» (VI 6,6). Это — весьма характерное учение для такой четкой и математической мистики, как у Плотина. Она избегает всякого мистического тумана и неопределенных настроений. Она зрнт четкие и резко очерченные лики. *Число для Плотина есть именно такой четкий, строго оформленный, как бы художественно изваянный лик*. Этот лик и есть тот *эйдос*, *εἶδος*, который я, ввиду ни на что не сводимого своеобразия этого понятия, везде оставляю в его греческой словесной форме, так как ни «идея», ни «форма», ни «вид» не передают и тени этого глубокого понятия, как бы комментаторы и переводчики ни старались навязать эти новоевропейские термины Платиновой философии. Наиболее близким и точным переводом этого слова было бы русское «лик», но оно не всегда удобно с внешне-стилистической точки зрения.

Сравнение с изваянием, статуей восходит еще к Платону. Достаточно привести, помимо всего прочего, знаменитое место из «Федра» (250b sqq. «Твор. Плат.», изд. Academia. Т. V. Петерб., 1922, 128—129, пер. С. А. Жебелева): «Красота была блестящей на вид (*ἰδεῖν λαμπρόν*) тогда, когда мы, следуя за Зевсом, другие — за каким-либо другим божеством, вместе с сонмом блаженных, созерцали и лицезрели блаженное зрелище (*μαχαρίαν ὄψιν τε καὶ θεῶν... εἶδον*) и принимали посвящение в такое таинство, которое мы совершали, будучи сами непорочными и к злу, ожидавшему нас в последующее время, непричастными. Мы посвящены были в видения (*φάσματα*) непорочные, простые, непоколебимые и блаженные; и, созерцая их в сиянии чистом (*ἐλλοττεύοντες ἐν αὐγῇ*), были мы сами чистыми, целостными и не носили на себе знака той оболочки, которую теперь телом называем и в которую заключены, словно в раковину». «Красота же, как сказано, блистала (*ἐλαμπλεν*), существуя вместе с видениями [того мира]. Придя сюда, [на землю], мы восприняли ее блеск самым ясным образом (*στίλβον ἐναργέστατα*) при помощи самого ясного из наших чувств. Ведь зрение у нас из всех органов чувственного восприятия изощрено всего более, но оно не видит разумности; ибо, если бы оно достигло лицезрения какого-либо ясного своего отображения (*εἶδωλον*), оно возбуждало бы сильную любовь и все иное, что к любви относится». «Недавно посвященный, много узревший из того, что там, [на небе] (*ὁ τῶν τότε πολυθεάμων*), находится, увидев богоподобное лицо, близко красоту воспроизводящее, или увидев подобную же форму тела (*τινα σώματος ἰδεῶν*), сначала испытывает дрожь, им овладевает

страх, вроде тамошних страхов, а затем он начинает *смотреть* на того, кого он увидел, с благоговением, словно на божество; если бы его не страшила людская молва об его чрезмерном увлечении, он стал бы предмету своей любви приносить жертвы, как бы божественному *кумиру* (*ὡς ἀγάλματι*)».

Это трактование умного предмета как смыслового изваяния и Плотин очень любит. Вот, напр., несколько соответствующих мест. I 6, 9: восхождение к уму души сравнивается с тем, как скульптор (*ποιητὴς ἀγάλματος*) постепенно обделывает материал, применяя то те, то другие средства; так и ты не прекращай ваять «свою статую» (*τὸ σὸν ἄγαλμα*). В этой же главе любопытны и другие оптически-мистические конструкции, между прочим, вскрывающие истинный смысл терминов *εἶδος* и *ιδέα*. Приведем середину этой главы.

«Если ты находишься в таком состоянии и *видишь* самого себя и в чистом виде встретился с самим собой, не имея [уже] никаких препятствий к тому, чтобы быть в таком единении [с самим собой], равно как и не имея ничего, что, будучи чуждым, примешивалось бы к самому тебе внутри, но будучи всецело только истинным светом, не измеряемым [никакой] величиной и не очерченным никакими узкими формами фигуры, с другой же стороны, не увеличиваемым ни в какую величину в результате беспредельного распыления (*δι' ἀπειρίας*), но всецело неизмеримым, ибо он больше всякой меры и сильнее всякого количества; если ты увидел себя ставшим [всем] этим, достигшим уже [такового внутреннего зрения], то — возмужайся о себе и воспрянь уже отсюда, не нуждаясь больше ни в каком руководителе, и *виждь* со тщанием. Ибо только такой глаз *видит* великую красоту. Если же око твое пойдет к *видению* отягощенное скверной и неочищенное, или слабое, то, не будучи в состоянии, ввиду бессилия, *узреть* великое *сияние*, оно [вообще] ничего *не увидит*, даже если кто-нибудь и покажет ему то, что может быть *видимо* и что ему предлежит во всей своей доступности. Ибо *видящее* имманентно (*συγγενές*) *видимому*, и, если оно создано таковым, оно необходимым образом направляется к *зрению*. В самом деле, никакое око не увидело бы солнца, если бы само не пребывало солнцезрачным, и никогда душа не увидела бы прекрасного, если бы сама не стала прекрасной. Потому сначала да будет [каждый] целиком боговиден и целиком прекрасен, если он хочет *видеть* благодать и красоту. В своем восхождении *придет он сначала к уму и увидит там все прекрасные лики и назовет это красотой [и] идеями*. Ибо все в них прекрасно, как в творениях ума и в [умной] сущности». Отсюда мы можем заключить, как ошибаются те, которые не видят в понятии эйдоса и идеи у Плотина, прежде всего, момента *видения умом*, действительно *умозрения*, если только не употреблять это последнее слово в его новоевропейском, совершенно безвкусном, абстрактно-метафизическом и спиритуалистическом значении. V 8, 5: «Значит, не следует думать, что

боги и тамошние преблаженные существа *видят* там, [в умном мире, лишь дискурсивные] основоположения, но все, что есть там, есть *прекрасные изваяния* (*καλὰ ἀγάλματα*), каковые иной может представить в душе мудрого, изваяния не нарисованные, но — *сущие*. Поэтому древние и называли идеи сущим и сущностями». О статуях умного храма читаем и в VI 9, 11. В назидание всем абстрактным метафизикам, извращающим понятие эйдоса у Плотина беззвучными переводами «форма» и «вид» и навязывающим Плотину формально-логическое мирозерцание, переводу прекрасной отрывок, сравнивающий эйдосы с пиктографическим письмом, а «логосы», понятия и «аксиомы» — с буквенным. V 8, 6: «Мне известно, что и египетские мудрецы, опираясь ли на точное узрение или на [бессознательный] инстинкт, если хотят обнаружить свою мудрость о том или другом предмете, пользуются не буквенными знаками, выражающими слова и предложения и обозначающими звуки и произносимые суждения, но рисуют [целые] изображения (*ἀγάλματα*) и, напечатлевши для каждого предмета одно специальное изображение, давали объяснение его в святилищах так, что каждое такое изображение было или узрением, или мудростью, и именно — в своей существенной цельности, не в качестве дискурсивного мышления или убеждения. Затем от этого цельного [умного узрения] производилось, при помощи других знаков, уже частичное изображение (*εἶδωλον*), которое его истолковывало и [дискурсивно] выражало причины, по которым оно было [именно] так [создано, а не иначе], так что удивляться нужно было такой красоте созданного. Кто видел [эти изображения], говорил, что удивляется [египетской] мудрости, как она, не зная [истинных] причин сущности, благодаря которым вещи созданы именно так, могла изобразить вещи созданными [именно] по [законам] сущности». Плотин всецело стоит на точке зрения этих «изображений», считая формально-логические «логосы» — началом производным.

²⁵ К этому же сводится формулировка существа и задач диалектики у Plot. I 3, 4 и 5. Прочитаем I 3, 4.

«1. [Первоначальное определение диалектики заключается в том, что] она есть *установка*, способная а каждой вещи сказать *в логосе*, [в мысли], *что она есть и чем отличается от других вещей*, что такое общность [этих вещей], и тут же — где место каждой из них [в этой общности], и существует ли [что-нибудь] как сущность, и [если много сущих, то] сколько [именно] сущих, и, в свою очередь, [то же самое] — о не-сущих, [поскольку они] отличны от сущих (*ἡ λόγῳ περὶ ἑκάστου δυναμένη ἕξις εἰπεῖν, τί τε ἑαστον, καὶ τί τῶν ἄλλων διαφέρει, καὶ τίς ἡ κοινότης ἐν οἷς ἐστὶ, καὶ τὰ ὄντα ὅλσα, καὶ τὰ μὴ ὄντα αὐτῶν, ἕτερα δὲ ὄντων*).

2. [Что касается содержания диалектики, то] она планомерно говорит и о благе, и о не-благе, и о том, что подчинено благу, и

о том, что подчинено не-благу, и о том, что вечно, и о том, что не таково; а) [говорит об этом она], конечно, при помощи [эйдети-ческого] *узрения*, а не *мнения* (ἐπιστήμη... οὐ δόξη), б) отказавшись от блуждания в сфере чувственного, она укрепляется в сфере умного [мира], содержит [конструирует] там свое достояние, питая душу вдали от лжи в именуемой так стране истины.

3. [Ближайшим образом метод ее заключается в том, что] а) она пользуется Платоновой *диэрезой*, разделением в целях расчленения эйдосов [явленных смыслов] (εἰς διάκρισιν τῶν εἰδῶν), равно как и для того, с другой стороны, чтобы определить смысловую единичность каждой вещи (εἰς τὸ τί ἐστί); б) диалектика, далее, имеет [целью своей диэрезы] также установление первых родов [сущего] и смысловое соплетение отдельных [эйдетических] моментов (τὰ ἐκ τούτων νοερώς πλέκουσα); [при этом она с) осмысленно конструирует всю сферу сущего], пока не пройдет всю область умного, разрешая [полученные конструкции] опять в то самое, к чему продвигалась впервые. 1. Тут [только] она пребывает в молчании, поскольку, по крайней мере, пребывает в молчании все, дошедшее до тамошнего [умного] мира, 2. И, не занимаясь уже многообразно [выведением множества эйдосов], но пребывая в едином, зрит [его], поручая т. н. [формально-]логическое знание посылок и силлогизмов, как бы [некое] умение писать,— другой науке; б) выбирая из всего этого необходимое и науке предшествующее, она все это анализирует (κρίνουσα), равно как и прочее, конструируя (ἡγουμένη) все в качестве потребного для этого и все [отметая] излишнее для этого, [изучая равно и] путь, приводящий ко [всем] этим [конструкциям]».

В I 3, 5 рассматривается отношение диалектики к философии вообще.

«1. Но откуда это [диалектическое] узрение (ἐπιστήμη) черпает свои исходные [пункты, или] принципы (ἀρχάς)? Конечно, *ум* дает эти очевидные принципы, поскольку та или другая душа способна их принять. а) Душа затем полагает их как некую совокупность, соплетает и разделяет (συντίθησι καὶ συμπλέκει καὶ διαίρει), пока не сконструирует совершенной, [целостной], сферы ума. б) В самом деле, и [Платон] сказал, что [диалектика] есть чистейшее [произведение] ума и реального мышления (νοῦ καὶ φρονήσεως), так что необходимо признать, что 1) она, как способность, наиболее ценная из всех наших способностей [вообще], и наши занятия сущим делает наиболее ценными, [а именно], 2) реальное мышление о сущем [делает она ценнейшим] и также ум — в его суждениях о сверх-сущем.

2. Но что такое философия? Она есть [также нечто] ценнейшее. Но тождественна ли она с диалектикой? Нет, она есть [только] *ценнейшая ее часть*. [Более детально]: а) не следует думать, что диалектика есть [только *орудие* смысловых конструкций, или] *орган* философа; б) она не есть совокупность пустых, [бес-

содержательных] теорем и правил, законов (*κανόνας*); с) она, наоборот, есть [знание] о *вещах* [в их реальной полноте]; и сущее, [о котором она говорит], содержит в себе *фактическую реальность* (*ἄληθιν ἔχει*). [Это не мешает тому, чтобы она] 1) доходила до этого (лишь) в результате [определенного] методического развития (*ὁδῶ*), 2) так как вместе с *теоремами* она имеет и *вещи*. [b] Все 'это делает диалектику частью философии, поскольку и сама философия есть знание о вещах в их полноте].

3. [Совершенно иное отношение диалектики к формальной логике]. а) Ошибками и софизмами она занимается лишь при случае, обсуждая их — как чуждую [себе] ложь при помощи имманентных ей самой истин — [только] тогда, когда кто-нибудь другой их совершит, производя дознание, если кто-нибудь введет их вопреки требованию истины. б) Стало быть, не занимается она суждениями [как таковыми], ибо [для нее] они — [только] буквы, [из соединения которых создаются слова, уже ничего не имеющие общего по смыслу с буквами, из которых они получаются; а этими цельными словами, собственно, и занимается диалектика]. с) Разумеется, обладая знанием истины, [диалектика] знает, [т. е. должна прекрасно знать,] то, что называется суждением; в общей форме знает она и те душевные движения, в результате которых полагается [утверждение в суждении] и вывод [в умозаключении], и вывод в зависимости от утверждения, то ли [в выводе, что в посылках], или иное, и то ли и иное ли утверждается в зависимости от восприятия. d) Однако точный анализ [всех этих формально-логических структур диалектики] предоставляет другой [науке] — специально этим занятой».

²⁶ Таким образом, произойдя из древнего мифа, — мифом же и кончается диалектика, хотя мифом уже не просто, но — логически сконструированным. Не имея возможности излагать здесь диалектику Плотина и Прокла, я все-таки укажу на ее мифологическую значимость у этих мыслителей, хотя бы перечисливши основные мифические образы у того и другого. У Плотина: Адрастея (III 2, 13, где, по-видимому, вспоминается Plat. Phaed. 53 de, ср. комментарий Creuzer, III 149 = неминуемая судьба), Афродита (V 8, 2 = красота; V 8, 13 = мировая душа; VI 9, 9 = душа), Аполлон (V 5, 6 = первоединое), Афина (V 5, 7), Дионис (IV 3, 12 = о зеркале Диониса и о созерцании душами своих теней), Деметра (IV 4, 27 = душа земли), Кронос (V 1, 4; V 1, 7; V 8, 13 = Нус, передающий Зевсу = Мировой Душе владычество над вселенной и поглощающий своего отца, Урана, который есть единое и которого Кронос = ум превращает во множественность; кроме того, он поглощает своих детей, т. е. охватывает в себе мир идей), Прометей (IV 3, 14 = человек). Другие мифы (с диалектической реконструкцией) можно найти у A. Richter, Die Theologie und Physik des Plotin. Halle, 1867, 17—22); связь с исходной эротической интуицией света — недурно освещена у П. П. Блонского, «Фил. Плот.», 48—56. У Прокла в его знамени-

том (хотя и с 1618 г., т. е. с изд. Portus'a, неиздавшемся) труде *In Plat. theol.* дана мистико-символическая диалектика в полной системе. Излагать я этого, конечно, здесь не могу, но укажу на главные моменты. I. *Божественный мир*: единое ($\tau\acute{o} \acute{\epsilon}\nu$) — божество неизреченное. II. *Мир умный*: а) *ум* — 1. интеллигибельная ($\nu\omicron\eta\tau\acute{\eta}$) триада — $\theta\epsilon\omicron\iota$ $\lambda\alpha\tau\rho\iota\kappa\omicron\iota$ (отчии боги), 2. триада интеллигибельно-интеллектуальная ($\nu\omicron\eta\tau\acute{\eta}$ - $\nu\omicron\epsilon\rho\omicron\iota$) — $\mu\eta\tau\rho\iota\kappa\omicron\iota$ (Уран), 3. триада интеллектуальная ($\nu\omicron\epsilon\rho\omicron\iota$) — $\theta\epsilon\omicron\iota$ $\nu\omicron\epsilon\rho\omicron\iota$ (Сатурн, Рея, Зевс); б) *душа* = 1. $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\varsigma$ $\delta\eta\mu\iota\omicron\upsilon\rho\omicron\upsilon\gamma\iota\kappa\alpha\iota$ (творящие силы) — «демиургические боги» (Зевс, Нептун, Плутон, Вулкан), 2. $\delta\upsilon\nu.$ $\delta\iota\alpha\sigma\omega\sigma\tau\iota\kappa\alpha\iota$ (хранящие силы) — «боги-хранители» (Гестия, Артемида, Арес), 3. $\delta\upsilon\nu.$ $\zeta\omega\omicron\upsilon\gamma\omicron\nu\iota\kappa\alpha\iota$ (жизнеродительные силы) — «жизнеродительные боги» (Деметра, Гера, Диана); с) $\delta\upsilon\nu.$ $\acute{\alpha}\nu\alpha\upsilon\omega\upsilon\gamma\iota\kappa\alpha\iota$ (силы возводящие) — «боги-возводители» (Гермес, Афродита, Аполлон). III. *Мир чувственный*: низшие силы (ангелы, демоны, герои, души) — боги низшие. Эта удивительная по тонкости и детализации диалектико-мифологическая конструкция, показывающая, что греческая языческая диалектика, умирая, в V веке по Р. Х. пришла к тому же, с чего начала в VI — V вв. до Р. Х., еще никем хорошо не продумана и не изложена (краткое резюме ее можно найти, напр., у E. Vacherot, *Hist. crit. de l'école Al.*, II 368—380). От изложения ее целиком я предпочитаю пока воздержаться.

У Дамаския: Аполлон и Афродита, *prim. princ.* 342 — тождество и отличие; Арес, 97 — демиургический смысл; Афина, 90—97; Хаос, 46 — потенция, бесконечная диада; 111 — единая цельность дробится через Хаос, ср. 121—124; Дионис, 93 — от Зевса, т. е. от единого, 160 — принцип бесконечного множества, 245 — относится к Зевсу, как Ночь к Фанесу; Геката, 293 — об отношении к отчим богам в связи с понятиями неподвижного центра и подвижной окружности, 282 — о связи со всем; Кронос, 97 — об отношении к титаническому диакосмосу, 272 — об отношении к ночному диакосмосу; Фанес, 160 — бесконечное множество, ср. 111, 113, 123, 166, 190, 273; Протогон, 123; Рея, 284; Зевс, 91, 96, 160, 311 и др.

ПРИМЕЧАНИЯ И ДОПОЛНЕНИЯ КО 2-й ГЛАВЕ

²⁷ В дальнейшем я излагаю основные главы из *Plat. Parm.*, потому что во всей платонической и неоплатонической литературе не нахожу ничего более четкого и ясного, хотя и текстов об «одном» сотни страниц. Укажу другие тексты на аналогичные темы. *Plot.* II 9, 1 (абсолютная простота и непричастность сложному), V 2, 1 (единое не есть никакая вещь и не содержит в себе вещей, ср. III 8, 9; III 9, 4; III 9, 9), V 3, 15 (абсолютная еди-

ничность и περίλαμφis его, различие εἷν, εἷν πολλὰ и εἷν πάντα)^{86*}, VI 8, 5 (единое — превыше ума и называется так просто для обозначения того, что оно не есть нечто); единое как превысшее ума и сущего — обычная тема у Платона: V 3, 12—17; V 4, 2; V 7, 4—6; V 7, 12—13; VI 1, 1—5; весьма важно и учение о том, что единое не есть категория — VI, 2, 9—12; Porphyр. Sent. intelligib. Mommert. XLIII (единое превыше ума — параллель к Plot. V 3, 5); Procl. Plat. theol. Porcus — вся вторая книга; inst. theol. — нижеприводимые главы, а также 113—115, 118—121. Тексты из Дамаския — ниже, прим. 30, 31.

«Парменид» Платона всегда представлял непреодолимые трудности для изложения, и многие, слишком многие, излагатели Платона предпочитали восхищаться «глубинами» божественного мудреца больше, чем понимать ту часть его системы, без которой, быть может, Платон перестает быть философом. «Восхищаться», «чувствовать», «сливаться» вообще часто бывает легче, чем понимать. Мы, претендуя на понимание платонизма, не можем не затронуть «Парменида», ибо весь неоплатонизм и есть не больше как развитой «Парменид» и «Тимей».

Чтобы не сбиться с самого же начала и твердо держать в руках путеводную нить по лабиринту «Парменида», укажем, что в интересующих тут нас диалектических и антилогических главах 20—27 две главные темы. Первая тема, занимающая главы 20—23 (137c—160b), гласит: *что вытекает из бытия одного?* Тут, как и везде в антилогиях «Парменида», исходный пункт — понятие *одного*. В главах 20—23 предполагается, что это одно подлинно *есть*, и вот из бытия одного выводятся все диалектические следствия. Главы 24—27 (160b—166c) заняты другой темой: *что вытекает из небытия одного?* Предположим, говорится, что одного нет. Каковы будут результаты такого предположения? Итак, гл. 20—23 — диалектика бытия одного, гл. 24—27 — диалектика небытия одного.

Это — первое. Далее, каждая из этих главных двух частей диалога делится в свою очередь на две части, и притом — совершенно одинаковым образом. Во-первых, надо ясно представлять себе основную диалектическую антитезу в платонизме *одного* (т. е. тут будет вопрос: что случится с *одним*, если его то должно быть и что-нибудь иное. Так вот, каждая из двух главных частей антилогий диалога и содержит в себе 1) *выводы для одного* и 2) *выводы для иного*, или прочего. След., в первой (I) части (гл. 20—23) первое (IA) подразделение, т. е. главы 20—21 (137c—157b), будут трактовать о диалектических выводах, вытекающих из полагания одного — *для этого же самого одного* (т. е. тут будет вопрос: что случится с *одним*, если его полагать, утверждать?); во втором же (IB) подразделении, т. е. в главах 22—23 (157b—160b), идет речь о диалектических выводах, вытекающих из полагания одного — *для понятия иного* (т. е. тут ставится вопрос: что будет с *иным*, если одно полагать

существующим?). То же во второй части: ПА, т. е. главы 24—25 (160b—164b), отвечает на вопрос: что будет с *одним* при отрицании одного? ПВ, т. е. главы 26—27 (164b—166c), отвечает на вопрос: что будет с *иным* при отрицании одного? Во-вторых, каждая из полученных сейчас четырех частей диалектики «Парменида» в свою очередь делится надвое, и тоже совершенно одинаковым способом. А именно, различается а) *абсолютное* полагание и отрицание и б) *относительное* полагание и отрицание. Абсолютное полагание одного есть полагание одного только *как такового*, одного без всяких других полаганий, т. е. тут предполагается, что, кроме одного, и нет ничего. Равным образом и абсолютное отрицание одного отрицает его всецело, насквозь, признает несуществующим, отсутствующим в бытии. Относительное же полагание, или утверждение, одного ничего не говорит о прочем, что может быть помимо этого одного или в нем. Оно полагает одно не в его абсолютном качестве одного, но лишь в его *бытии*, в фактическом существовании, уклоняясь от выводов, связанных с полаганием одного только абсолютного качества единственности и единичности этого одного. Аналогично — и относительное отрицание одного. Оно отрицает лишь фактическую наличность в бытии и не отрицает самой качественности одного как одного. Таким образом, получается следующее общее разделение всей антилогической части диалога «Парменид».

I. Полагание одного (20.137c—23.160b).

А. Выводы для одного (20.137c—21.157b),—

- а) при абсолютном полагании одного (20.137c—142b),
- б) при относительном полагании одного (21.142b—157b)

В. Выводы для иного (22.157b—23.160b),—

- а) при относительном полагании одного (22.157b—159b),
- б) при абсолютном полагании одного (23.159b—160b).

II. Отрицание одного (24.160b—27.166c).

А. Выводы для одного (24.160b—25.164b),—

- а) при относительном отрицании одного (24.160b—163b),
- б) при абсолютном отрицании одного (25.163b—164b)

В. Выводы для иного (26.164b—27.166c),—

- а) при относительном отрицании одного (26.164b—165e),
- б) при абсолютном отрицании одного (27.165e—166c).

Одним из основных тезисов всего настоящего исследования об античной диалектике и диалектическом космосе является толкование «Парменида» (и «Тимея») на основе неоплатонических комментариев. Проклу (In Parm. IV 25 Cous.) принадлежит прекрасная схема диалектического исследования вообще и «Парменида» в частности. Если исследуется что-нибудь, то оно берется или как сущее, или как не-сущее. Отсюда следующие четыре «гексады» (шестерки) выводов.

I. Если есть что-нибудь, то:

- a) 1. Что вытекает из него для него?
2. Что не вытекает из него для него?
3. Что вытекает и не вытекает из него для него?
- b) 1. Что вытекает из него для иного?
2. Что не вытекает из него для иного?
3. Что вытекает и не вытекает из него для иного?
- c) 1. Что вытекает из иного для иного же?
2. Что не вытекает из иного для иного же?
3. Что вытекает и не вытекает из иного для иного же?
- d) 1. Что вытекает из иного для первого?
2. Что не вытекает из иного для первого?
3. Что вытекает и не вытекает из иного для первого?

II. Если нет чего-нибудь, то:

- a) 1. Что вытекает из него для него?
2. Что не вытекает из него для него?
3. Что вытекает и не вытекает из него для него?
- b) 1. Что вытекает из него для иного?
2. Что не вытекает из него для иного?
3. Что вытекает и не вытекает из него для иного?
- c) 1. Что вытекает из иного для иного же?
2. Что не вытекает из иного для иного же?
3. Что вытекает и не вытекает из иного для иного же?
- d) 1. Что вытекает из иного для первого?
2. Что не вытекает из иного для первого?
3. Что вытекает и не вытекает из иного для первого?

Как и в древности (по сообщению Procl. in Parm. IV 40), в Новое время не было недостатка в отрицательном отношении к «Пармениду». Уже Теннеман видел тут, главным образом, «темные софизмы», а Jos. Socher, *Üb. Pl. Schr. Münch.*, 1820, 278—294, приписал его враждебному для Платона мегарику. Немногим, в сущности, лучше толкования Шлейермахера, страдающего иногда формализмом и отказывающегося видеть в «Пармениде» учение об идеях (Pl.'WW. I 2³, 65) и недалеко ушедшего в низкой оценке диалога от Аста (Pl.'Leb. u. Schr. Lpz., 1816, 239—250) и Фриса (Jak. Fr. Fries. *Gesch. d. Philos. Halle*, 1837. I 365), хотя не только Фичино (в предисл. к перев.), но уже Th. Schmidt, *Pl.'Parm. als dialekt. Kunstw. dargest. Berl.*, 1821, и Швальбе, *Le Parménide traduit et expliqué par I. A. Schwalbé. Par.*, 1841, приближали диалог к неоплатонизму, а F. G. Succow, *De Plat. Parmenide. Vratisl.*, 1823, видел тут целую систему философии. Нельзя не согласиться с Штейнгартом, что «положительной основной мыслью» диалога является то, что «единство есть основной закон всякого мышления и бытия» и что тут «действительно спекулятивная, не только формальная диалектика» (Pl.'WW., Müller-Steinhardt, III 246. Lpz., 1852), хотя довольно отчетливое изложение этой

последней (275 — 305) можно было бы и теснее связать с мирозерцательными принципами Платона. В разъяснении композиции и структуры «Парменида» незаменимую услугу оказал в свое время Штальбаум, таблицы которого (Pl. Parm. Lips., 1848, 70, 71, 169, 235, 316—317; ср. Соч. Пл., пер. Карпова. VI 185—186, 214, 224—225) весьма облегчают усвоение всей диалектической части и который дает осторожное резюме (266—268; ср. рассуждения Карпова, Соч. Пл. IV 225—231, списанные им, как обычно, у Штальбаума), не чуждающееся обобщений в духе неоплатонизма (*infinita essentia — ideae — corpora — materia*), хотя и напрасно утверждающее, что неоплатоники в истолковании «Парменида» «*somniis mysticis atque deliramentis suis obfuscarunt miserrime, ut rectae libri intelligentiae magis obfuisse quam profuisse iudicandi sint*»^{87*} (268). Недурной, хотя и суховатый анализ у D. Peipers, *Ontologia Platonica ad notionum terminorumque hystoriam symbola*. Lips., 1883, 358—404, снабжен великолепной таблицей к 404 стр., дающей возможность быстро обозреть все содержание антилогий во всех мелочах, хотя его толкование (360) учения о диалектическом «мгновении» (155de—157b) как «синтеза» рассуждения 137c—142b («тезис») и 142bc—155d («антитезиса»), ввиду того, что понятие «становления» (155e—156b) заглушается тут понятием «мгновения» (156c—e), требует восполнения со стороны очень хорошего анализа A. Fouillé, *La philosophie de Platon*. Par., 1888. I 166—214, где автор, тоже толкуя эти три части как связанные через синтетическую триаду, прямо признает (192—194), что здесь в «синтезе» — «*l'âme qui se meut elle-même, principe du devenir et du temps*»^{88*}. Недурной анализ у P. Natorp, *Platos Ideenlehre*. Lpz., 1903, 239—271, попорчен толкованиями в смысле «*Methodenbedeutung der Idee*»^{89*} (271), хотя именно Наторпа и Когена надо благодарить за преодоление натурализмов и формализмов Целлера, по которому «Парменид» ничего не дает для разрешения элеатовских трудностей в учении об идеях (Phil. d. Gr. II 1⁵, 650), и за философское дополнение всякого традиционного отношения к истории платонизма, хотя бы последняя и понимала Платонову диалектику как «метод гипотетического исследования понятий» (В. Виндельбанд. Платон. Пер. А. Громбаха. СПб., 1904, 73; ср. чудовищное непонимание «порядка и связи между идеями» — 96, 97) и хотя бы она и оперировала с точной филологической установкой терминов (примером чего является C. Ritter. *Platon*. Münch., 1923. II 63—96, давший хорошие таблицы, 70—73, и правильное истолкование идей в отношении к мифу и вещам, 94—96), не говоря уже о наивностях у H. v. Stein, *Vorgesch. u. Syst. d. Platonismus* (Götting., 1862, 207—212), далеко отстоящих от выполнения^{90*} не только взглядов Гереля на «Парменида» («*Dieser Dialog ist so eigentlich die reine Ideenlehre Plato's*»^{91*}, *Gesch. d. Phil.* II 205), но и от

Fr. Susemihl, D. genet. Entw. d. plat. Philos. Lpz., 1855. I 352, где диалектика оценивается как «*tiefere Überwindung und concretere Bereicherung des eleatischen Prinzips*»^{92*} (исторические выводы тут, 355, впрочем, подозрительны).

Что касается нас, то мы — 1) признаем, что диалектика «Парменида» есть несомненно смысловой скелет цельного и глубочайшего мирозерцания и мироощущения, и ее в этом смысле весьма легко дополнить, что и находим мы в комментариях неоплатоников. Но 2) мы признаем также и то, что, поскольку сам Платон не связал свои антилогии с цельным мироощущением и мифологией (по крайней мере, в «Пармениде»), весьма позволительно использовать отсюда те или другие конструкции для разных моментов философской системы платонизма вообще. Не желая давать стереотипного изложения диалога как самостоятельного целого, я даю точное резюме: 20-й главы (137с—142а) в целях конструирования первоединого (стр. 52—54); 21-й главы (142с—155е) — в целях конструкции сухого, или идеи (стр. 64—73); 24-й главы (160с—163b) и 22-й главы (157b—159b) — для конструкции становления (стр. 76—77, 78—79), куда присоединяется и 26-я глава (164b—165е) (80—81 стр.); окончания 21-й главы о «миге» (155е—157b), т. е. о понятии, которое сопровождает любую диалектическую конструкцию, — в целях уяснения взаимоотношения имени и сущности (стр. 109); кроме того, антилогии 21-й главы повторены для этой же последней цели (стр. 99—109). Таким образом, без анализа остаются главы 23 (иное при абсолютности одного), 25 (одно при абсолютности отрицания одного) и 27 (иное при абсолютности отрицания одного), легко конструирующиеся в голове, если усвоен основной метод и основной план «Парменида».

²⁸ Ср. Plot. III 8, 11 — ум, как единство мыслимого и мыслящего, требует высшего единства, которое уже не может мыслить и быть мыслимым. III 9, 3 — о первой потенции, которая выше движения и покоя, о вторичности мышления. V 1, 5 — все существует благодаря числам, числа же благодаря воздействию перво-единого на материю-двоицу. V 1, 6 — лучшее место, разъясняющее необходимость порождения единым умом. V 2, 1—2 — антиномика единого и остальных двух ипостасей. Плотин говорит о едином в V и VI Эннеадах так часто, что я ограничусь указанием еще только главнейших текстов (кроме приведенных раньше) — V 4, 1—2; V 5, 4—13; V 6, 1—6; VI 2, 9—12; VI 7, 15—42; VI 8, 6—21; VI 9, 1—11. О том, что «*quomodo scire est ignorare*»^{93*} — Ник. Кузанский, *De doct. ignor.* I, 1 (Nicoló Cusano. *Della dotta ignoranza*, P. Rotta. Bari, 1913, 2—4).

²⁹ Для ориентации заметим, что, продолжая Ямвлиха (Damasc. рг. рг., § 43), Прокл вводит триадное построение (ср. ниже, прим. 65) в сферу самого одного, так что получается,

кроме неизреченного одного, перво-триада, служащая образом для всех последующих триад, — «граница» — «безграничное» — «число» («смесь»). Эти числа суть и по Damasc. prim. princ. результат развития монады (§ 206), после первой же дифференции (98, ср. 113, 209), так что монада — его принцип (57), и оно уже не допускает беспредельности (122, ср. 200), будучи само существенно связано с дифференцией (193, 199, 206) и, след., оказываясь парадейгмой эйдосов (218) и вещей (297) и принципом эманации сущностей (209). Мастерская характеристика происхождения чисел — § 193, тут же (и еще подробнее в 227 и 263) описание типов первых чисел. Подобно Проклу, и Дамаский описывает эти числа как генады (108, 111, 192, 438). То обстоятельство, что N. Hartmann базируется только на Прокловом комментарии к Эвклиду (в соч. Des Proklus Diadochus philosophische Anfangsgründe der Mathematik. Giessen. 1909. Philos. Arb. herausgegeben. v. H. Cohen u. P. Natorp. IV. Bd 1. Heft), заставляет его игнорировать как подлинную диалектику числа (ср. 10: «Über diese Korrelation, scil. λέραα и ἄλειρον, hinaus lässt sich mathematischen Prinzipien nicht fragen») ^{94*}, так и находить ее у Прокла смешанной с метафизикой (ср. 7 прим., 25 стр. и др.). — Резюмируя учение Платона — Плотина — Ямвлиха — Прокла — Дамаския об одном, надо сказать следующее. 1) Одно есть чистая немыслимость, чистое «сверх», абсолютная немыслимость. 2) Одно есть относительная немыслимость, как начало диалектического пути, абсолютная единичность. 3) Одно, далее, вступая во взаимоотношение с иным, дает *потенцию* сущего, или число, множество, чистое «как» сущности, или сферу «пресущественных единств», чисел. 4) Одно, далее, берется как осуществившаяся потенция, т. е. как самостоятельный эйдос, или число как эйдос. 5) Наконец, одно (как эйдотическое число) получает существенное заполнение и становится одним *чего-нибудь*; это и есть переход «одного» через «множество» к «сущему». Ср. прим. 65.

³⁰ Damasc. prim. princ. § 13 (единое — принцип всех принципов), 27 (причина объединения), 28 (оно — τέλος ^{95*} символ простоты, 28 bis), 48 (единое выше объединенного), 39 (выше гипарксиса, выше потенции и энергии), 90 (выше субстанции, жизни и нуса), 134 (производит границу и безграничное), 136 (о присутствии единого в каждой ипостаси, ср. 21, 25), 192 (о бытии единого), 273 (единое раньше целого, ср. 33), 305 (принцип построения космоса и всего материального), 349 (оно — γενησιουργόν ^{96*}), 337 (одно и многое).

³¹ Damasc. pr. pr. § 86, 416 (о разных типах единого, ср. 7), 66, 89, 98, 153, 230, 438 (единое и объединенное), 115 (выше монады, диады, предела, беспредельного), ср. 51, 55, 86.

³² Николай Куз. (op. cit., 5): «Quod si ipsa talis unitas ab omni respectu et contractione universaliter est absoluta,

nihil illi opponi manifestum est, cum sit maximitas absoluta. Maximum itaque absolutum unum est, quod est omnia, in quo omnia, quia maximum. Et quoniam nihil ei opponitur, cum eo simul coincidit minimum, quare est et in omnibus. Et quia absolutum, tunc est actu omne possibile esse, nihil a rebus contrahens, a quo omnia». Поэтому, в I 3 доказывається, «quod praecisa veritas sit incompraehensibilis»^{97*}

В порядке продуцирования единое выше также и как продуцирующее. У Procl. inst. theol., 7, читаем:

«Все, что обладает способностью к продуцированию (τὸ παρακτιθόν), превосходнее природы продуцируемой. В самом деле, оно или превосходнее, или слабее, или равно ему. Продуцируемое им, следовательно, или имеет потенцию также самому быть способным к продуцированию чего-нибудь, или наличествует совершенно без такой способности к произрождению. Но если оно не способно [к этому], то уже по одному этому оно уступает продуцирующему и, будучи бессильным, не равно с ним, так как последнее способно к рождению и содержит в себе потенцию к творчеству. Если же и само оно способно к продуцированию, то или оно продуцирует равное себе самому, так что оно, [это равное], одинаково пребывает во всем [продуцированном], и тогда все существующее окажется равным одно другому, и ничто не будет превосходнее другого, так как продуцирующее всегда создает последующее равным себе самому, или же [оно продуцирует] неравное себе, и тогда оно уже не может считаться равным тому, что продуцировало его самого.

В самом деле, равным потенциям свойственно создавать равное. То же, что получается из этого,— неравное [одно другому], если только то, что дало продукцию, равно тому, что предшествует ему [и продуцирует его самого], а то, что после него,— ему неравно. Следовательно, необходимо, чтобы продуцируемое не было равно продуцирующему. Но также ведь никогда не будет и меньше [продуцируемого] то, что дало продукцию: если оно само дает продуцируемому существование (οὐσίαν), то само же оно определяет (χορηγεῖ) для него и потенцию соответственно с этим существованием. Если же само оно способно продуцировать всякую следующую за ней потенцию, то и самого себя оно способно сделать таким, как эти [последующие продукции]. А если это так, то продуцирующее, как можно заключить, и самого себя сделает более мощным. Ведь ни отсутствие мощи не препятствует [здесь этому], раз налична творческая потенция, ни отсутствие воли.

Ибо все по природе своей стремится к благу, так что если оно может достигнуть иного, более совершенного, [чем оно само], то еще раньше [усовершенния] последующего [за собой] оно усовершит [себя самого]. Стало быть, продуцируемое ни равно продуцирующему, ни превосходнее [его, и], стало быть,

во всех отношениях продуцирующее превосходнее природы продуцируемого».

³³ Относительно термина (ἄλογος) (тезис умной триады) необходимо отметить след. места: Procl. in Tim. I 238₁₀₋₁₂, 295₈₋₁₁, 361₅₋₉, 371₂₀₋₂₅; II 109₃₁₋₁₁₀, 123₁₆₋₁₇, 138₆₋₈, 148₂₋₅, 157₂₉₋₃₂ цельная душа разделяется на усю, потенцию и энергию, а усия на гипарксис, гармонию и эйдос, 163₂₈₋₃₁ о разделении в связи с эманацией, 196₂₁₋₂₂, 203₃₀₋₂₀₄; 222₁₄₋₁₇, 239₁₉₋₂₁, 255₁₃₋₁₆ имя в связи с гипарксис, 279₂₂₋₂₅, 297₂₉₋₃₀ гипарксис души дионисийски разделяется на три части; III 15₄₋₅, 44₂₅, 356₁₅₋₁₇. Damasc. prim. princ. § 37 (до потенции), 39, 44, 61, 62 (в связи с триадой), 90 («причина»), 94 (основание отличия от прочего), 120 (отношение к «ипостаси»), ср. 53, 120.

³⁴ Полезно при этом иметь в виду из Аристотеля *Metaph.* X 2, содержание которой следующее. 1053 b 9—16: единое не есть сущность, но имеет сущность со стороны; 16—24: это потому, что единое есть общее понятие, а все общее не имеет самостоятельной субстанции (как это доказывает Аристотель в VII 13), причем этот аргумент развивается дважды (16—21 и 21—24), 1053 b 24 — 1054 a 13: второй аргумент, сводящийся к тому, что в прочих категориях, кроме субстанции, всегда единое возможно лишь при наличии субстрата; 13—19: единое и обозначает собой сущность. Вся глава — великолепная антитеза аристотелизма и платонизма в проблеме числа и единого. Ср. IV 2, 1003 b 22—1004 a 9. Да и вообще, кроме пифагорейско-элеатовско-платоновско-плотиновского русла, «единое» нигде не имело абсолютно самостоятельной природы, в особенности у стоиков (см. далее, прим. 36).

³⁵ Об объединенном — Damasc. 13, 48 (о подверженности объединенного единому), 68 (середина между единым и определенным); оно — само по себе и нерасчленимо, и расчленимо в порядке антиномии — 71, 73, 89, 91, 107, 109, 111, 197, 308; 69 (как выявление сущего), 100 (о тройной объединенности, ср. 119, 122).

³⁶ К этому можно прибавить учение Plot. VI 2, 19 об антиномии родов и видов, если оставаться всецело в сфере дедуцированной у Прокла множественности эйдосов (видов).

«Итак, эти первые четыре рода — образуют ли эйдосы каждый самостоятельно? Например, может ли делиться [одно] «сущее» уже само по себе, без других [родов]? Нет, [не может]. Ибо [индивидуальные] различия необходимо брать из [сферы] вне рода, [род ведь есть нечто общее], и, хотя различия «сущего» будут существовать, поскольку оно — сущее, все-таки различия эти не будут самим [индивидуальным сущим]. Откуда же [сущее] будет их иметь? Разумеется, также и не из не-существующего. Если же, стало быть, — из сущего, а остальное [сущее] есть [наши] три рода, то ясно, что [сущее

получает различия в себе] от этих [родов] и с этими [родами], когда последние присоединяются к нему и связываются с ним, возникая одновременно. Но, возникая одновременно, они, стало быть, как раз создают это, [различия], из всех [родов сразу]. Но как может существовать прочее *после* того, что состоит из всех [родов сразу]? Каким образом роды, будучи всем, создают [свои] эйдосы? Как движение создает эйдосы движения? И так же — покой и пр.? Ведь нужно еще и о том стараться, чтобы каждый [род] *не исчез в эйдосах, а также, с другой стороны, чтобы род не оказывался простым предикатом, как бы [только] в них [и] созерцаемым, но — чтобы он одновременно был и в них, и в самом себе, оставаясь чистым, хотя также и в смешении с [индивидуальным], чтобы он наличествовал вне смешения и не уничтожал себя самого, способствуя другому стать [тою или этою] сущностью.* Значит, это необходимо исследовать.

Так как мы говорили, что каждая вещь есть ум, [образовавшийся] из всех сущих [моментов], утверждая, что сущее и сущность в качестве ума — [вообще] ранее всех [отдельно-сущих], как эйдосов и частей, то [тем самым] мы уже говорим, что ум есть нечто позднейшее. Вот эту-то апорию мы и используем для своего исследования и, воспользовавшись ею как образцом, войдем в рассмотрение затронутых вопросов».

Резюмируя мысли этой вводной в исследование родов и видов главы (продолжение см. в прим. 45, 52 и 54), можно сказать так: 1) Ни один род, взятый самостоятельно от других родов, не сможет образовать индивидуального эйдоса, так как все индивидуальное есть именно вне-родовое, и род даст различия не как индивидуальности, но как различия рода же. 2) Индивидуальный эйдос есть совокупное обстояние всех родов одновременно, — так, что, во-первых, роды не исчезают в эйдосах, а остаются в своей полной нетронутости, и, во-вторых, определяя эйдосы, они не превращаются в их простые предикаты, существующие только в зависимости от предизируемого. 3) Опорой решения проблемы родов и эйдосов является следующая антиномия: с одной стороны, родовой ум есть общее, и эйдетические умы суть частное, из него появляющееся; с другой же — эйдетические умы, как содержащие в себе родовой ум, имеют его свою часть, а сами суть общее для него, поскольку в них он везде один и тот же.

Учение Аристотеля о единстве. Хорошей иллюстрацией и великолепным комментарием ко всему учению платонизма об единстве может явиться Аристотелева дистинкция понятия «единого», или «одного». Аристотель — различает единое 1) в качестве *акциденции* (*Metaph. V 6, 1015 b 16—36*) и 2) единое *само по себе* (*καθ'αυτό, 1015b 36—1016b 17*).

1. Единое в качестве акциденции а) говорится, прежде всего, о двух или нескольких вещах, случайно объединившихся, причем одно есть качество или свойство другого. Напр., «обра-

зованный Кориск» есть единство Кориска, т. е. некоей субстанции, со своим необязательным свойством, с образованностью. б) Единое в качестве акциденции имеется, далее, в виду, когда одно с другим более или менее случайно присуще третьему, как, напр., «образованный и справедливый Кориск». В последнем случае объединяются два случайных качества — образованность и справедливость (1015b 16—23). с) Подобным же образом «образованный Кориск» есть «одно» с «Кориском», и d) «образованный Кориск» — «одно» со «справедливым Кориском» (1015b 24—27). е) Наконец, та же категория «единое» содержится в тех случаях, когда говорят об акциденции в отношении рода, или общего имени, т. е. или 1) так, что, напр., образованность есть акциденция человека как некоей субстанции, или 2) так, что оба они суть акциденции какой-нибудь индивидуальной вещи, напр. Кориска. В первом случае акциденция есть род и содержится в субстанции, во втором же она есть свойство и аффекция сущности (1015b 27—34).

2. Вторая категория значений единого, именно, единого, рассматриваемого в самом себе, также неоднородна. а) Во-первых, единое понимают в смысле *непрерывности*, в которой Аристотель в данном месте видит то, движение чего само по себе едино и не может меняться; а единое движение — то, которое нераздельно в себе, т. е. непрекращаемо во времени. Непрерывное в себе не есть то, что едино только в силу соприкосновения. Взявши два куска дерева и сомкнувши их, мы отнюдь не можем сказать, что они — одно, что они, напр., одно дерево, или одно тело, или вообще некая непрерывность. И вообще, в строгом смысле слова непрерывно то, что не имеет суставчатого строения, почему прямую линию, напр., необходимо считать более непрерывной, чем ломаную. Разная степень непрерывности проявляется, напр., в природе и в искусстве. Природная непрерывность прочнее искусственной. Так, единое в себе есть непрерывность разных степеней (1015b 36—1016a 17). б) Далее, категория единого в себе проявляется в значении *эйдетической неразличимости субстрата*. А неразлично то, говорит Аристотель, эйдос чего неделим для чувственного восприятия. Под субстратом же понимается как ближайший, так и отдаленнейший. Вино — едино, и вода — едина, поскольку то и другое по своему эйдосу неделимо. И всякую жидкость называют единой, потому что для всех жидкостей последний субстрат один и тот же, — вода или воздух. Хотя вода и течет и всячески может быть разнообразной, тем не менее эйдос ее как текучей и как именно воды всегда один и тот же. Это — тоже единство. Если в предыдущем случае единое мыслилось как простая непрерывность, то в этом случае единое мыслилось как непрерывность в изменяющихся свойствах вещи (1016a 17—24. Ср. 1016b 11—17). с) Далее, единое есть *формально-логическое единство рода*, обнимающего те или иные вещи с их видовыми различиями.

Так, лошадь, человек, собака, содержат видовые различия, в основе суть нечто «одно», а именно — живые существа. Тут везде род так же присутствует одинаково, как в предыдущем случае одинаково присутствует материя (1016a 24—32). d) «Далее, единым называются [вещи], смысл которых, высказывающий [их] чтойность, [является] неделимым в отношении другой вещи, обнаруживающей [свою] чтойность, так как всякий смысл, [взятый] сам по себе, делим, [расчленим]». Всякая вещь, пребывающая в движении, напр., увеличивающая или уменьшающая свою величину, по смыслу своему остается тою же самой. И вообще едино то, в чем мышление видит одинаковую *чтойность*. Тут не может быть разделения ни по времени, ни по пространству, ни по смыслу. Так, человек, какой бы он ни был в своей жизни, есть человек и, след., нечто одно, едино: он есть живое существо и, след., одно живое существо; он есть величина и, след., одна единая величина (1016a 32—1016b 6). Ясно, что Аристотель, говоря о единстве *чтойности* отдельно от единства *рода*, достаточно ярко оттеняет тот спецификум чтойности и присущего ему единства, которые не присущи никаким другим логическим конструкциям. Единство в чтойности не есть ни вещное единство качеств и субстанций, ни непрерывность свойств, ни родовое единство формально-разъединенных предметов. Чтойность имеет свое специфическое единство. Башмак, как простая совокупность вещей, из которых он состоит, есть некое единство. Но гораздо большее единство в том, когда это не просто совокупность вещей, но именно такая совокупность, которая есть башмак (1016b 11—17).

3. Аристотель дает еще одну формулировку различных значений термина «единое» (1016b 31—1017a 2). Именно, он различает 1) *нумерическое* единство (κατ'ἀριθμὸν), 2) *эйдетическое* единство (κατ'εἶδος), 3) *формально-родовое* единство (κατὰ γένος) и 4) *пропорциональное* единство (κατ'ἀναλογίαν). Когда мы говорим о нумерическом единстве, то тут мыслится единой материя, т. е. имеется две или много вещей, у которых одна и та же материя. Ясно, что это то самое единство, которое он выше назвал «эйдетической неразличимостью субстрата». Вода нумерически есть одно и то же именно потому, что материя ее — одна и та же, хотя конкретно много бывает разных видов и состояний воды. Далее, говоря об эйдетическом единстве, мы мыслим единой уже не материю, но смысл (εἶδει δ'ὅν ὁ λόγος εἶς); говоря о родовом единстве, мыслим единым то, что «принадлежит одной и той же категориальной схеме»; и, наконец, говоря о пропорциональном единстве, мыслим единство отношений, как едины, напр., отношения 2:4 и 8:16. Из этих последних трех значений сразу ясно только родовое единство, которое, конечно, вполне тождественно с тем, о котором было упомянуто выше под тем же названием. Остаются, в новой формулировке, эйдетическое и пропорциональное

единства, которые необходимо сравнить с вышеустановленными типами единства, — с единством непрерывности и единством чтойности. Что единство в смысле непрерывности не может соответствовать единству эйдетическому и пропорциональному, это ясно из того, что непрерывность мыслится здесь Аристотелем как пространственная непрерывность. Это — непрерывность движения (ср. X 1, 1052b 25—28). Остается, следовательно, единство чтойности в первой формулировке сопоставлять сразу с эйдетическим и пропорциональным единством во второй формулировке. Что эйдос входит в понятие чтойности, об этом распространяться излишне (ср. прим. 214, отделение 6—8). Что же касается пропорционального единства, то *оно как нельзя лучше выражает подлинную природу чтойности*. Ведь чтойность есть в основе соотношенность смысла с инобытием, т. е. с другим смыслом. Чтойность вся растет и падает с понятием соотношения, и притом абсолютно одинакового соотношения, разных моментов смысла с инобытием (ср. наше прим. 214, отд. 7). Поэтому единство, характерное для чтойности как для энергийного отождествления логического и алогического, как раз и есть именно пропорциональное единство, и Аристотель хорошо сделал, что этот момент специально подчеркнул и терминологически зафиксировал. В чтойности, как выражении, необходимо присутствует этот момент *равновесия, гармонии*, центрированности, подвижного множества. Если смысл не есть равновесие, а есть только задание, то выражение смысла есть именно некая сделанность, интегральность, собранность смысла, причем все это управляется некоей единой точкой, единым пульсом. Выражение есть живой и трепещущий организм, внутри которого бьется скрытый пульс, оживляющий и осмысляющий все алогическое целое, которое привлечено в нем для выражения смысла. И естественно, что единство отношений всех этих алогических выраженностей к единому пульсу и центру общего выражения, или *пропорциональное* единство, единство структурных взаимоотношений целого, и есть основной и наиболее принципиальный тип единства, присущий чтойности. Таким образом, в этой второй формулировке Аристотель, минуя единство акциденциальное и в сущностном единстве — тип, относящийся к непрерывности, касается трех главнейших типов единства, расчлняя последний из них, т. е. тип единства в чтойности, на *эйдетический* (где чтойность берется как эйдетическая цельность) и *структурно-пропорциональный* (где чтойность берется как выраженная эйдетическая цельность). Заметим, что полученные четыре типа единства в этой новой формулировке Аристотель располагает в иерархическом порядке, подчиняя каждое из них другому в порядке спецификации. Так, наиболее общее и формальное единство — это нумерическое. Более специальное единство, подчиненное нумерическому, это — эйдетическое. Здесь объединяемые вещи

едины не только по числу, но и по эйдосу своему. Еще более сложное и специальное единство, это — родовое, где мыслится объединенность эйдосов между собою. И, наконец, еще более специальное единство, это — и не единство числовых моментов в эйдосе, и не единство отвлеченно-смысловых, эйдетических в узком смысле слова моментов в эйдосе, но — единство эйдоса с вне-эйдетическим, единство смысла с его инобытием, или структурно-пропорциональное единство выражения как такового (1016 b 35—1017 a 3).

4. Аристотель много раз касался проблемы единства. Я позволю себе перечислить главнейшие тексты. Met. III 4, 999 b 20—24 (апория единства сущности и множественности представителей ее), b 33 (отождествление нумерического единства и единства в смысле единичности, ἀριθμῶ ἔν и καθ'ἑκαστα); VII 16, 1040b 5—16 (о потенциальности частного в отношении к целому); b 16—1041a 5 (о несубстанциальности единого и сущего против платоников); VII 17, 1041b 11—19 (целое — самостоятельное единство, независимое от частей); VIII 6 (вся глава — о том, чем создается единство определения через род и эйдетическое различие); XIV 1, 1087b 33—1088a 2 (как и вся глава, против субстанциальности идей, и в том числе единого в себе); Top. I 7, 103a 9—14 (тождество в единстве по числу и по вещи, при многих именах; кратко — об эйдетическом и родовом единстве); a 25—31 (о нумерическом единстве — в трех смыслах: 1) по имени, или термину, 2) по специфическому качеству и 3) по акциденции); Phys. I 7, 190a 16 (тождество в единстве εἶδει и λόγῳ^{98*}); IV 14, 223b 13; V 4, 227b; VIII 8, 262a 20 и мн. др. Много интересных мест на тему об единстве собрано у Waitz, Org. I 276—277 (к Top. 1b 6).

5. Аристотель много раз касался проблемы единства, привлекая всякий раз специальные точки зрения и давая несходные формулировки. Еще на одну из таких формулировок я укажу, чтобы уже закончить вопрос об единстве. Именно, этому вопросу посвящены первые две главы из Metaph. X. Вторая глава, трактующая вопрос о субстанциальности единого и дающая, в противоположность платоникам, понятие τι ἔν вместо чистого ἔν, нас здесь может и не занимать. Но в первой главе снова даются формулировки разных типов единства (X 1, 1052a 15 — b 1). Их и здесь устанавливается четыре: единое как непрерывность (двух видов — как естественная непрерывность, когда объединенное в самом себе имеет причину своей объединенности, и — как искусственная, напр. при помощи клея или гвоздей); единое как «целое, имеющее некую форму (μορφή) и эйдос»; единое как единичное (καθ'ἑκαστον — по-видимому, имеется в виду нумерическое единство предыдущих формулировок); и, наконец, единое как общность (καθ'ἅλων). Если во второй формулировке отпал тип единства как непрерывности, то в этой третьей формулировке

отпадает, очевидно, родовое единство. И если во второй формулировке чтойности соответствовало эйдетическое и пропорциональное единство, то тут ей же соответствует единство эйдетическое и единство как общность. Следовательно, единство чтойности содержит в себе — 1) единство смысловое, или *эйдетическое*, 2) единство структурное, или *пропорциональное*, 3) единство *общности*, целокупной общности, одинаковой и самоотжественной во всех своих моментах. Прибавим к этому, что как в первой формулировке (V 6, 1016b ἡ νόσις ἀδιαίρετος ἢ νοῦσα τὸ τί ἦν εἶναι^{99*}), так и в третьей (X 1, 1052a 31—34; b 1) неделимость эйдетической чтойности связывается с «мышлением», и «знанием», и «познанием». Ясно, что единство чтойности в подлинном и окончательном смысле этого слова есть *понимаемое, познаваемое* единство; оно — воистину единство *выражения*, т. е. единство пребывания смысла в *ином*, в инобытии, и, значит, также и во всяком сознании и субъекте. И в этом своем качестве единого оно имеет свою чтойность; оно — единое в смысле чтойности. Единое — само чтойность (τὸ ἐνὶ εἶναι). Как таковое оно отлично от единой вещи, так же как и чтойность элемента отлична от самого элемента, как это мы уже видели. Но это-то как раз и указывает на их тождество, на то, что единое в смысле чтойности есть мера всякого количества и имманентно присутствует в них. Здесь Аристотель также остается возражателем платоническому «отделению» сущности от вещи, хотя и прекрасно понимает всю несводимость всякой чтойности, в том числе и чтойности единого, на те или другие вещные определения (X 1, 1052b 1—1053a 24).

6. Мы видим теперь, как чтойность со всеми присущими ей и неотделимыми от нее категориями общности и индивидуальности всегда и неизменно чувствуется и формулируется Аристотелем во всем своеобразии и специфичности этого понятия. Даже давая учение о единстве, он не перестает выделять его в отдельную рубрику, наделяя его тем или другим, но всегда специфическим пониманием единства.

Сравнивая Аристотеля с платонизмом в проблеме единства, мы видим: 1) одно как абсолютная немыслимость и как относительная немыслимость (пункты 1. и 2. в резюме прим. 29) им отрицается совершенно; 2) одно как потенция мыслится им не *до* эйдоса, между первоединым и сущим, но *после* эйдоса, т. е. как энергия осмысления уже чувственности (в резюме прим. 29 — пункт 3); 3) одно как эйдос *всецело принимается Аристотелем* (там же, п. 4), причем, ставя ударение на понятиях потенции и энергии (прим. 87), он (вместо подчеркивания одного в смысле 5. пункта в резюме прим. 29) выдвигает на первый план одно как *чтойность*, т. е. учит о единстве как единстве эйдоса и меона, а не просто эйдоса; 4) облюбование такого единства вполне объяснимо описательным феноменологизмом исходных точек зрения, фиксирующим смысловую данность реальных вещей.

вне диалектического их конструирования, чем объясняется^{100*} и отрицание первых двух типов единства; 5) при всем том Аристотель дает *такие* описания единства, которые, по диалектическом их закреплении, вполне входят в систему платонизма.

³⁷ Нужно, однако, твердо помнить, что, в сущности, не мы его полагаем, но оно само себя полагает (иначе мы впали бы в противодиалектический и, след., противоестественный психологизм и субъективизм). Поэтому, когда говорится, что одно *полагает* себя, это значит, что оно *созидает* себя, *рождает* себя, — конечно, в чисто смысловом отношении. Ср., напр., отождествление творчества и мышления у Procl. Inst. theol., 174.

«Всякий ум утверждает (ὁφίστησι) последующее за ним через мышление, и творчество (ποίησις) [его заключается] в мышлении и мышление — в творении. В самом деле, если умное (νοητόν) и ум тождественны, то и бытие каждого [ума] тождественно с мышлением, [совершающимся] в нем самом. Творит же [ум] то, что творит, бытием и продуцирует то, что есть, — соответственно (κατά) бытию, и, надо думать, продуцирует то, что продуцируется, мышлением, так как бытие и мышление — оба одно, в силу того, что и ум, и все сущее тождественно с тем, что в нем, [т. е. с мышлением]. Значит, если [ум] творит бытием, а бытие есть мышление (νοεῖν), то творит он — мышлением. При этом энергичное (κατ'ἐνέργειαν) мышление (νόησις) [заключается] в актах мысли (ἐν τῷ νοεῖν). А это тождественно бытию; бытие же — в творении, так как неподвижно творящее вечно содержит бытие в актах мысли. Значит, и мышление — в творении».

О значении в истории философии этого античного cogito ergo sum можно указать свежую работу L. Blanchet, Les antécédents historiques du „Je pense, donc je suis“ Paris, 1920, где хорошо разобрана августиновская, платиновская и аристотелевская традиция в картезианском Cogito. О значении Плотина — Проклова отождествления cogitare et esse в последующей философии много писал F. Picavet, и прежде всего в Esquisse d'une histoire général et comparée des philosophies médiévales. Par., 1907². О тождестве бытия и мысли у Плогина ср., напр., V 9, 5, где приводятся известные слова Парменида о тождестве бытия и мысли, и — V 3, 5; II 7,3 (переведено у меня в гл. 13, § 2); VI 2, 8 (переведено в прим. 43).

³⁸ Кто хочет найти наиболее яркое, четкое и краткое резюме неоплатонического и, прежде всего, Платинова учения об интел., или о материи, должен прочитать Porph. Sent. intell. Mommert., сентенцию XX (которая есть вариант, главный образцом, к Plot. II 4, 8 и III 6, 7). О меоне и его двух видах лучше всего — Plot. II 4 (см. общий обзор — в прим. 93), где 1—5 — об умной, 6—16 о чувственной материи (см. ниже, перевод II 4, 2—5 в прим. 64, перевод и конспект II 4, 6 — в прим. 60, пер. и консп.

II 4, 7 — в прим. 137, пер. II 4, 8—15 — в прим. 86, пер. II 4, 16 — в прим. 39). Вместо общеизвестных текстов Платона и Аристотеля (об этом ниже, прим. 93, 137 и др.) я бы привел следующие места об «ином» из *Damasc. prim. princ.* (приходится удивляться, насколько забыт и непопулярен этот удивительный по глубине и по тонкости конструкций, огромный трактат, систематизирующий и продолжающий Прокла, на основе общеплатонической традиции в истолковании *Plat. Parm.*): § 36 (иное создает все различия решительно), 423 (об участии в едином и о принципе делимости), 427 (об отношении к демиургу), 438 (о способах соединения с эйдосом и трех видах иного, до-умном, умном и сложенном из того и другого), 450 (иное реально не само по себе, но по подражанию сущему), 452 (*τὰ ἄλλα* не есть ни фактические дифференции, *τὰ ἕτερα*, ни «ипостаси», но — способ ипостасийности) и др. Сюда же относятся и тексты о материи: 8 (она — абсолютно несущее), 28 (она — иное эйдоса), 425 (она — без эйдоса), 34 (она — эхо иного), 37 (бесплодна, даже когда имеет смысл бесплодности), 58 (без имени), 423 (собственно говоря, сама-то вне множественности и бесконечности, хотя и есть принцип таковых), 425 (о единении материи с ипостасями в целях эманации), 431 (она не *ὑλαρξίς*) и др. Заметим, что умная материя, как начало различия в самом иусе, есть необходимейшее понятие в платонизме. Жестоко ошибаются те, кто думает, что диалектику можно объяснить в платонизме ссылкой на божественное усмотрение и не вводит понятие материи туда, где без него не обойтись. Так, надо считать скандальным для диалектики рассуждением, когда Н. Richter пишет в *De ideis Platonis libellus. Lips., 1827, стр. 64*: «*Quodsi igitur aliqua in his (в идеях) reperitur differentia et varietas, non debet huius rei causa in materia vel corporum vel alia quadam subtiliore quaeri, sed in ipsa eius numinis natura, a quo omnia originem suam habet*» или когда R. Hönigswald, *Die Philos. d. Altert. Münch., 1917, 412—416*, ничего не находит в неоплатонизме, кроме «*exstatische Versenkung in Gott*»^{101*}

³⁹ Я бы привел тут *Plot. II 4, 16*.

[«Можно ли также сказать, что материя] тождественна с инаковостью? *Нет, нельзя.* Она тождественна лишь с *моментом* инаковости, *противостоящим подлинно сущему*, каковое, как мы сказали, есть *смысл*. Вследствие этого и не-сущее есть в этом смысле нечто сущее и тождественное с лишенностью, если лишенность есть противоположность к сущему в сфере смысла. Но не уничтожится ли лишенность после приближения того, в отношении чего она — лишенность? Ни в коем случае, — так как восприимница состояния не есть [само] состояние, но — лишенность [его], и [восприимница] предела не есть ни определенное, ни предел, но *беспредельное*, поскольку она — беспредельна. Но каким же образом прившедший предел не

разрушит природу его, [беспредельного как такового], если притом еще беспредельное — беспредельно не в силу акциденции? [На это нужно сказать, что] он разрушил бы [беспредельное], если бы оно было беспредельно *по количеству*. Однако в настоящем случае это не так, но, наоборот, [предел] *спасает беспредельное в сфере бытия*, приводя его в существенном смысле слова к энергийному проявлению и усовершеннию ($\delta\ \gamma\alpha\rho\ \lambda\acute{\epsilon}\phi\omega\mu\epsilon\ \epsilon\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha\nu\ \kappa\alpha\iota\ \tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omega\sigma\iota\nu\ \acute{\alpha}\rho\epsilon\iota$), как будто бы — некое незасеянное поле, когда оно засеивается. Так же, когда женское начало оплодотворяется от мужского, не погибает женское начало, но становится еще более женским, т. е. оно становится [еще] в большей степени тем, что оно есть.

Но не продолжает ли материя оставаться дурной даже при условии участия в благе? Разумеется, [продолжает], и это потому, что она вознуждалась [в благе], не имея его. Ибо то, что нуждается в чем-нибудь [одном], а другое имеет, то, надо полагать, занимает среднее положение между благом и злом, если в той или другой мере оно уравновешивается с той или другой стороны. Но то, что ничего не имеет, ибо пребывает в скудости, лучше [сказать], и есть сама скудость, то необходимо есть [просто] зло. В самом деле, [здесь] скудость не в богатстве и не в силе, но скудость, с одной стороны, в разумении ($\phi\rho\nu\acute{o}\nu\eta\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma$), с другой — в добродетели, красоте, форме ($\mu\omicron\rho\phi\eta\varsigma$), эйдосе, качественности. Как же она может быть не невзрачной? Как она может быть во всех отношениях не безобразной? Как она может быть во всех отношениях не дурной? Та материя, тамошняя, [умная], есть [само] сущее, ибо предваряющее ее [в качестве принципа осмысления] — трансцендентно сущему. Здесь же предваряющее ее [в этом смысле] есть [только] сущее. Следовательно, [только] в качестве не-сущего отлична она от красоты сущего».

⁴⁰ Завершением и наиболее зрелым для античной диалектики осознанием общедиалектического процесса «единого» является Plot. VI 7, 13 и 14. Глава VI 7, 13 может служить хорошим дополнением к приводимому в тексте рассуждению о мыслимости.

VI 7, 13. «Ибо ни ум не есть [ничто] простое, ни [исходящая] из него душа, но все вещи — многолики ($\mu\omicron\iota\kappa\iota\lambda\alpha$), поскольку — просты, а просты, поскольку — не сложны, поскольку — принципы, поскольку — энергии. [В умном мире] энергия последнего [пункта] проста как бы в своем исчезновении, [энергии же] начального [пункта] — универсальны. Движущийся ум, с одной стороны, движется однозначно ($\acute{\omega}\sigma\alpha\upsilon\tau\omega\varsigma$), всегда *тождественно* и подобно; однако, [с другой], он *не* самотождествен и не есть нечто единое [в каждой своей] части, но [здесь он] — все, между тем как частичное, в свою очередь, не есть [что-нибудь] одно, но и это — делимо до бесконечности. Мы можем, однако, сказать, что [это умное движе-

ние] совершается от некоего определенного [пункта] и во всяком случае [направляется] к [такому же] определенному [пункту] — как к [своему] пределу. Но есть ли, следовательно, все, что находится посредине, как бы линия, или как бы иное тело, состоящее из одинаковых частей и лишенное многообразия? Но какую же цену [имело бы тогда умное бытие]? Ведь если бы [оно] не содержало [в себе] никакой перемены и никакая инаковость не пробуждала бы его к жизни, оно не было бы *энергией*, так как подобное состояние ничем не отличалось бы от лишенности [всякой] энергии. Да если бы движение и было так сформировано, то жизнь была бы не универсальна, но [однообразно-]единична (*μοναχῶς*). Однако жить должно все, со всех сторон, и ничто [не может] не жить. [Движение] должно, следовательно, двигаться повсюду, вернее, [повсюду] пребывать в движении. Если предположить, что движется [только] простое, то [движение] только и содержит в себе это [простое], так что [последнее] или [продолжает] оставаться самим собою и ни во что не переходит, или, если переходит, оказывается [уже] *иным*, и, значит, [получаются] *две* вещи. При этом если это [иное] тождественно тому, [первому, с чего мы начали], то остается только единое, вне перехода [в иное], а если оно — другое, оно перешло при помощи инаковости и создало из некоего тождественного и другого — одно *третье*. Отсюда, возникшее, как возникшее из тождественного и другого, имеет природу быть и тождественным, и другим [одновременно], и при этом другим [не в смысле] определенной индивидуальности (*οὐ τί*), но [в смысле неопределенной] универсальности (*πάν*); поэтому и тождественное при нем универсально. Универсального же в качестве тождественного и универсального в качестве другого ничто из другого, [из отдельных вещей], не может покидать. Значит, оно, [тождественное], имеет природу распространяться по всему путем *дифференциации* (*ἐπὶ πάν ἐτεροιοῦσθαι*). Ведь если все другое существует до него, то последнее есть аффекция его. Если же нет, то этот [ум] породил все [вещи], лучше же [сказать, и] есть [это] все. Значит, невозможно, чтобы сущее было вне энергичного действия ума, [действия], постоянно переходящего от одного к другому и носящегося по всем путям, носящегося в самом себе, как истинный ум носится в себе по своей природе; по природе же носится он в сущностях в *сопровождении* сущностей, [образующихся] вместе с путями, по которым он носится. Везде он — сам и, значит, имеет путь, [где он носится], пребывающим. Путь же этот для него лежит в царстве истины, из пределов которого он не выходит. Он все содержит в своих объятиях и как бы сам создает себе для движения место, причем место это тождественно с тем, чего [оно есть] место. Это царство многообразно (*ποικίλον*), чтобы [ум] мог его *проходить*. Если же оно не вполне и не всегда многообразно, оно, поскольку не многообразно, нахо-

дится в покое. А если в покое, оно не мыслит. Поэтому оно и не находится в сфере мысли, если остановилось. А если так, то оно [уже] не существует. Значит, оно есть *мышление*. Целокупное, [универсальное] движение наполняет каждую сущность, и целокупная сущность есть все мышление, охватывающее всю жизнь, постоянно одно за другим; и так как ему свойственно и *тождественное, и другое*, то и появляется постоянно [в ней] то *иное* в силу производимого им разделения. Все же шестые [свершается в нем] в сфере жизни и все — в сфере живого, подобно тому, как и для шествующего по земле остается землей то, что он проходил, хотя бы даже и имела земля [те или иные] различия. Так же и там жизнь, через которую проходит [ум], самотождественна, а вследствие того, что она везде и иная, — *не* самотождественна. Но так как [ум] совершает самотождественное прохождение через то, что не самотождественно, ибо [сам он] не меняется, то во всяком случае он связан с иным, [с раздельным], самотождественно и в одинаковом смысле. Если же он не будет [двигаться] в отношении к иному самотождественно и в одинаковом смысле, то он [будет] бездействовать окончательно и никогда не будет ни энергийно- [сущим], ни энергией. *Сам он и есть [это] иное, так что сам он — универсален.* И если только сам он — иное, он — универсален, а если нет, то не универсален. И если сам он универсален и именно универсален в силу того, что он — все, и нет ничего [отдельного], что не будет целесообразно входить во все, то в нем и нет ничего, что не было бы иным, чтобы [это иное], будучи иным, могло входить и в него. А если [в уме] не иное, но только самотождественное, то оно нанесет ущерб его собственной сущности, не приводя природу его к полному свершению».

Это значит следующее. 1) Если единое — только единое и самотождественное, оно — ничто; если оно нечто, оно — еще и иное, т. е. уже многое, так что единое — одновременно и единое и многое, и самотождественное и саморазличное.⁴¹ 2) Но единое, завися только от себя, только само и может производить различное и многое; стало быть, необходимо признать в сущности некоторое характерное для нее умное движение, или энергию смысла, мышление. Если бы не было мышления, не было бы движения смысла, не было бы инаковости, не было бы оформления единого, не было бы самого единого. 3) Но если ум движется и ему свойственна инаковость, то он — все, он — универсален, ибо все, что есть, имеет свой раздельный смысл и, значит, тем самым содержится в уме. 4) Энергия ума, отличная от ума, — в то же время тождественна ему, и путь ума тождествен с тем, что движется по этому пути. Иначе не будет той самой целокупной единичности ума, которая именно движется и которая во всех пунктах движения должна быть одной и той же.

⁴¹ Эта же самая диалектика категорий дается по суще-

ству точно так же, хотя и с меньшей четкостью, у Plot. VI 2, 4—8. Резюмируем эти главы.

VI 2, 4. 1) Если мы рассматриваем природу тела, то увидим, что одно в нем — *субстрат*, напр. камни, другое — *количество*, величина, и третье — *качество*, напр. краска, причем по *смыслу* все эти три момента суть одно, единое тело. Прибавивши к этому еще *движение*, мы получим полное строение тела во всей целости его частей. 2) Если же мы обратимся к *умному* миру, то тут придется отбросить все чувственные данные^{102*} и сосредоточиться на одном — что вне становления и что тем не менее множественно. Еще о душе можно сказать, что она сама по себе едина и проста и раздельность и дробление вносятся в нее телом; но и в своем единстве она есть нечто раздельное, и раздельность эта будет уже умной. 3) Стало быть, как же есть единое умное во многом умном, и обратно, — понимая под единым не объединенность многого, но единичность цельной умной природы? Без разрешения этого вопроса нельзя решить и вопрос о родах (категориях).

VI 2, 5. 1) Душа разделяется в соответствии с пространственной распростертостью тела. Нельзя, однако, сказать, что множественность ее есть множественность истекающих из нее логосов, так как логосы суть иное в отношении ее, да и сама она — самостоятельный логос и основа (*κεφάλαιον*) всех логосов, которые суть ее энергия, так что сущность души есть потенция логосов. Значит, душа раздельна не потому, что она творит из себя нечто кроме себя. 2) Если же душу рассматривать вне ее действий, то бытие ее не есть такое бытие, к которому бытие в качестве души присоединяется только извне, как белый цвет к человеку, но она есть *сущее* по самой своей *субстанции*. То, что она имеет, она имеет не вне своей субстанции (*οὐσία*). Быть и быть душой для нее одно и то же.

VI 2, 6. 1) Нельзя понимать это так, что душа, с одной стороны, существует с точки зрения бытия, а с другой — с точки зрения квалифицированного (в смысле душевного бытия) бытия (*κατὰ τὸ τοῦν δὲ εἶναι*), так как, если она — квалифицированное бытие, а квалифицированное — вне ее, то цельность души не будет субстанцией просто, но лишь субстанцией в некотором отношении, и только часть души будет субстанцией, а не ее цельность. 2) Понимать тождество бытия и бытия в качестве души можно лишь так, что душа — *исток и принцип* всего под нею существующего и, прежде всего, жизни, с чем она составляет нечто единое, и единое — не по единству смысла (*ὡς εἶνα λόγον*), но по субстрату (*ὀλοχεϊμενον*), причем так, что тут же привходит двойство и множество. 3) Душа не *имеет* жизни, но *есть* сама жизнь, так как в противном случае имеющее жизнь было бы вне жизни и жизнь не была бы в субстанции нмеющего. Но так как то и другое не иное взаимно, то они суть нечто одно. 4) Душа есть единое и многое и все,

что является в едином,— будучи единой в самой себе и многой в отношении к другому и будучи единым сущим, которое делает себя многим в некоем *движении*, и всецело единым, стремясь, однако, созерцать себя как многое. 5) Душа, не вынося абсолютного единства, делается всем, что она есть, причем созерцание есть причина того, что она является себе множественной для созерцания. Являясь единым, она не мыслила бы, но была бы только еще единой.

VI 2, 7. 1) Отсюда необходимо заключить, что если мы нашли в душе одновременно и сущность и жизнь, жизнь же пребывает в уме, то *сущность* и *движение*, которое есть в уме, жизнь в ее умном принципе, суть *два разных рода* умного мира, ибо хотя они и одно, но мысль их все же различает. 2) Движение не может считаться чем-то подчиненным сущему или *в нем* находящимся; оно не под ним и не в нем, а — *с ним*, так как оно вовсе не находится в нем как некое качество в субстрате, но есть энергия его; и ни то, ни другое немислимо одно без другого, но обе эти природы суть одно, ибо сущее — энергично сущее, а не потенциально. 3) И если мыслить их врозь, то, мысля сущее, все равно будешь мыслить движение и, мысля движение, все равно будешь мыслить сущее. 4) Только там отделимо одно от другого, где нет истинного сущего и где только подобие ума,— в чувственном мире. 5) Но, признавши движение за род, необходимо признать за род и *покой*, так как движение ведь ничего нового не приносит в сущее, а только ведет его к полноте выражения, и, значит, сущее пребывает в себе, в том же состоянии, тем же самым образом и при том же самом осмыслении. Если есть движение, должен быть и покой. 6) Нельзя, однако, думать, что покой вполне тождествен с сущим, ибо а) тогда и движение было бы тождественно с сущим, раз движение есть не иное, как только жизнь покоя и энергия и сущности, и самого бытия. б) Если мы движение отличили от сущего как *тождественное ему и одновременно не тождественное ему* и назвали обе категории двумя и опять одним, так же должны мы и покой *отделить и не отделить* от сущего, отделяя его настолько в уме, чтобы образовать особую категорию. в) Кроме того, отождествляя покой и сущее в том смысле, как можно было бы отождествить движение и сущее, мы не смогли бы отличить покой от движения, отождествляя их при помощи приравнивания того и другого сущему. Перев. VI 2, 8 см. в прим. 43.

Ср. Damasc. prim. princ. § 63 (о взаимодействии родов, ср. 200), 201 (дедукция пяти родов).— Таким образом, в результате одновременного отрицания и утверждения пяти основных категорий мы получаем *границу* как нечто именно совмещающее диалектически одно и другое. «Сущее одно» есть ограниченное, определенное сущее и одно. Оно — *единичность подвижного покоя самотождественного различия, рожденная на лоне сверхсущей единичности*.

⁴² Излагаемые в дальнейшем части платоновского «Парменида» с его учением о бытии могут и должны быть дополнены и пояснены еще и рассуждениями у анонимного комментатора Платонова «Парменида», начинающимися как раз со 142b, до какого места доведен Procl. in Parm. (напечатано в первом кузеновском издании Прокла — VI 255—322). Damasc. § 21 (о непервенстве бытия), 26 (о неполной познаваемости), 28—50 (граница и безграничное — принципы бытия), 34 (предшествующие к материи), 58 (бытие — до субстанции и о разных типах бытия), 61 (бытие как третий принцип), 62 (различие между τὸ εἶναι и τὸ ὑλάρχειν, ср. 120), 65 (о причастии объединенного бытию и τὸ εἶναι как энергия τοῦ ὄντος), 81 (о световом явлении бытия), 120, 121, 187 (бытие после единого), 221 (как характеристика умности), 284 (выше жизни) и др.

⁴³ Самое главное значение в учении Плотина о категориях имеет VI 2, 8. Эта глава имеет основное значение во всей проблеме, почему я позволю себе дать ее сначала в полном переводе.

VI 2, 8. «Но нужно полагать эти три [рода], если действительно ум мыслит каждый из них в отдельности. Он сразу и мыслит, и полагает, если только мыслит; и они [уже] суть, если только находятся в мысли (ἄμα δὲ νοεῖ καὶ τίθησιν, εἴτερ νοεῖ, καὶ ἔστιν, εἴτερ γενόηται). Бытие того, чему свойственно бытие вместе с материей, не пребывает в уме. Но существуют [и] нематериальные предметы. Для нематериальных предметов бытие есть пребывание в мысли (ἃ δ' ἐστὶν ἄυλα, εἰ γενόηται, τοῦτ' ἔστιν αὐτοῖς τὸ εἶναι). Итак, созерцай чистый ум и взирай на него со тщанием, не рассматривая его этими [чувственными], глазами. И вот, ты видишь очаг сущности (οὐσίας ἔστιαν) и неусыпаемый свет в нем, как он сам пребывает в себе и как взаимно обстоит вместе сущие в нем вещи; [видишь] жизнь пребывающую и мышление, не направленное энергично на будущее, ни на настоящее, скорее же на вечное настоящее и на наличную вечность; и [видишь], как мыслит он сам в себе и не вне [себя]. В [самом] процессе мысли, стало быть, заключается энергия и движение, в мышлении же самого себя — сущность и сущее, так как [ум] мыслит тем, что он существует, и мыслит и себя самого как сущего и как то, во что он словно упирается, — [тоже] как сущее. Ибо направленная на него самого энергия не есть сущность; то же, на что и от чего [она отправляется], есть сущее. В самом деле, видимое [умом] есть сущее, а не видение [есть сущее]. Но и видение содержит [в себе] бытие, если то, от чего и к чему оно отправляется, есть сущее. Но так как [сущее] есть энергично-сущее, а не потенциально-сущее, то [ум] вновь объединяет то и другое, [т. е. сущее и видение его], и не разделяет [их], но превращает себя в него, [в видение], и его в себя. Будучи сущим, он — крепчайшее всего и есть то, в сфере чего и все прочее получает для

себя устойчивое положение, и что обладает [собой], беря [себя] не извне, но из самого себя и в самом себе. Цель, к которой устремляется мышление, есть покой, не начавший [еще проявлять себя в движении]; и исходный пункт мышления есть [опять-таки] покой, не устремившийся [в движение], так как движение не возникает из движения и не устремляется к движению. Далее, идея (*ἰδέα*), взятая в покое, есть [смысловая] граница ума, ум же есть движение этой [идеи], так что все — одно; и движение, и покой, существуя во всем, суть роды, и каждая вещь из позднейших есть индивидуально-сущее, индивидуальный покой и индивидуальное движение.

Итак, если кто-нибудь увидит эти три рода, пребывая в четком узрении (*ἐν προσβολῇ*) природы сущего, и по сущему в нем самом увидит сущее [вообще] и также все прочее, по движению в самом себе — движение [вообще], проявляющееся в нем, и [соответственно] по покою — покой, согласовавши эти [свои субъективные понятия] с теми [умными родами], смешивая с ними без различия, в то время как [и сами] они суть нечто возникшее вместе и как бы слитое; [если он, далее], как бы [вновь, хотя бы] немного расчленивши, пребудет в различении увиденных им родов сущего, покоя и движения, трех [раздельных родов] и каждого в отдельности, — не назовет ли он их *иными* друг в отношении друга и не расчленил ли он их в *инаковости*, [различии], увидя эту инаковость в сущем, раз уже полагает три рода и каждый в отдельности? И далее, так как эти роды опять [сходятся] в одно и в одном, и все — одно, и он сводит [все] к тому же и видит [таковым], — не увидит ли он, что [тут] возникло и [уже] есть [еще и] *тождество*? Значит, к тем трем родам необходимо прибавить эти два — тождество и различие, так что всего родов — пять, и они заставляют все последующее бытие быть раздельным и тождественным, так как каждая вещь есть некое индивидуально-данное тождество и индивидуально-данное различие, а вне индивидуации (*ἄνευ τοῦ τί*), самостоятельно, тождество и различие должны быть отнесены к сфере родов. К тому же это — *первые* роды, потому что ни одному из них нельзя приписать предиката и из сферы индивидуального (*ἐν τῷ τί ἑστίν*). Конечно, мы припишем им предикат сущего, так как они — сущие; но это — не в виде рода, так как они [вовсе] не суть нечто индивидуально-сущее. Не поступим так мы и в отношении движения и покоя, так как они — не эйдосы сущего. Ведь сущие вещи, с одной стороны, суть как бы эйдосы [сущего], с другой же стороны, только участвуют в нем. В свою очередь, и сущее участвует в эйдосах не как в своих родах, ибо [роды] не подчинены сущему и не раньше сущего [как такового]».

Мысли этой главы сводятся к следующему. 1) Для нематериальных вещей *быть* — значит *быть в уме*, т. е. быть помыс-

ленным. Поэтому, чтобы нечто было в уме, необходимо, чтобы ум мыслил, имел мышление. Но мышление ума есть энергия ума и движение его. Следовательно, чтобы нечто было в уме, необходима для ума категория *движения*. 2) В таком случае, однако, — раз есть умное движение, — должен быть и умный *покой*, так как: а) и цель движения, и его исходный пункт, т. е. то, с точки зрения чего происходит движение, уже не может быть опять все тем же движением; оно именно есть покой; б) идея, поскольку она есть строго и резко определенное, отличается от всего прочего и имеет, значит, резкую границу со всем прочим, но пребывание идеи в неизменных границах и есть пребывание ее в покое. 3) Итак, категории покоя и движения возникают рядом с категорией сущего и в силу *энергийной* природы сущего. Если бы сущее было только потенцией, оно было бы не сущим, но лишь принципом сущего, законом сущего, и не возникал бы вопрос о строении такого сущего. Но так как сущее есть еще и энергия, то оно получает определенную структуру. Сущее, во-первых, утверждает и полагает себя как нечто незыблемое; во-вторых же, на почве этой незыблемости оно разрисовывает многообразные контуры и рисунки сущего. Значит, энергийность сущего необходимым образом ведет к категориям покоя и движения. 4) Однако если мы утвердили эти три различных рода умного мира — сущее, покой и движение, — то тем самым мы постулировали необходимость еще двух родов, а именно, — *различия и тождества*, так как, не будь они различны, они не были бы отдельными родами, а не будь тождественны, они уничтожили бы ту единичность, на лоне которой они вырастают, то перво-сущее, энергией которого они являются. 5) Эти пять родов умного мира противостоят каждой умной индивидуальности, или эйдосу, как нечто везде одинаковое и общее, и ничто индивидуально-эйдетическое не может быть им приписано, кроме взаимной их предикации друг о друге, предикации, разумеется, чисто родовой же, а не эйдетической.

Общее суждение о Платиновом изложении категорий см. ниже.

⁴⁴ Заметим, что выведенные пять категорий имеют универсальное значение для всего смыслового мира, несмотря на Проклово диалектическое деление его на $\delta\nu$, $\zeta\omega\eta$ и $\nu\omicron\delta\varsigma$. Дамаский, идущий здесь, как и везде, за Проклом, полагая, что роды и эйдосы раньше демиурга, § 310 (а демиург возникает у Прокла, как известно, уже в результате соотношения умного с материально-чувственным, так что, пребывая в покое в себе, он обращен к материи, 344, и имеет отношение уже к третьему основному началу, 388, ср. вообще § 305—349), думает, что они не только в диакосмосе $\nu\omicron\eta\tau\acute{o}\varsigma$ - $\nu\omicron\omicron\epsilon\tau\acute{o}\varsigma$, но и — в первой умной триаде, в $\nu\omicron\eta\tau\acute{o}\nu$ ^{103*}, § 281.

⁴⁵ Комментарием к этому может служить Plot. VI 2, 15,

где таким образом говорится о том, что все категории, во-первых, различны, во-вторых же, тождественны:

«Что сущее есть изначала, [уже] сказано, и что движение, покой, различие и тождество есть не иное что-нибудь, ясно. Пожалуй, так же ясно, что это движение не создает никакого [чувственного] качества, но это станет яснее из более подробного изложения. Именно, если движение есть [смысловая] энергия ее, [т. е. сущности], сущее же и вообще то, что содержится в первом, [в умном] (τὰ πρῶτα), есть [тоже] энергия, то движение не может быть акциденцией, но, будучи энергией энергийно-сущего, не может называться только еще восполнением (συνπληροτήτων) сущего, но *самой* [сущностью]. Таким образом, движение не входит в сферу позднейшего, [зависимого смысла], или в сферу качества, но оно сконструировано для одновременно [с ним сущего]. Оно не есть [сначала] сущее, а потом — в движении и не есть [сначала] сущее, а [только] потом — в покое. И покой не есть аффекция; и различие и тождество были не позже него, ибо сущее возникает в качестве множественного не позже, но было тем, чем было [всегда], — едино-множественным. Если оно — множественно, то [тем самым налична уже] и инаковость, если же — едино-множественно, то — и тождество».

⁴⁶ В свете этой дедуцированной множественности, или координированной раздельности, иначе начинает представляться и вышепроанализированная проблема единого, т. е. все категории мыслятся как *бесконечные напряженности* сущего, способные стать источником *любого* смысла. Единое — теперь уже *потенция* всего смыслового и внесмыслового. По этому поводу можно вспомнить Plot. III 8, 10.

«Как, значит, [существует единое]? — Как *потенция* всех вещей. Если бы она не существовала, то и все не существовало бы, не существовал бы и ум, первая и универсальная жизнь. То же, что лежит выше жизни, есть причина жизни. В самом деле, не энергия жизни, которая есть все, есть первая [энергия], но сама она как бы *истекает* [из высшего начала], словно из *источника*. Мысли [при этом] источник, который [уж] не имеет [над собой] другого принципа (ἀρχήν), но который отдает себя самого всем потокам, [из него истекающим, сам, однако], не исчерпываясь этими потоками, но пребывая безмолвно сам [в себе] [Мысли также, что] истоки из него, прежде чем протекать каждому в разных направлениях, пребывают еще вместе, но как бы уже знает каждый из них, куда пойдут его течения, и [представляя себе его в виде] жизни огромного растения, обнимающего собою все, в то время как [*самый*] *принцип его пребывает везде неизменным* и нерассеянным в целом и как бы водруженным в корне. Этот [принцип], с одной стороны, стало быть, доставляет растению универсальную, богатейшую жизнь, с другой же стороны, остается самим собой, не будучи

множественным, но — [лишь] принципом множественной [жизни]. И в этом нет ничего удивительного. Скорее было бы удивительным то, как множество в жизни возникает из того, что не есть множество, и как оно не есть множество, если раньше множества не существует то, что не есть множество. Ведь принцип не делится на Все, [что есть], так как, разделись он [сам], уничтожилось бы и [это] Все, и ничто уже не возникало бы, если бы не пребывал [неизменным] принцип, будучи сам по себе [уже] *иным* [в отношении всего]. Вследствие этого [мы и наблюдаем] везде восхождение к *единому*, и в каждой отдельной вещи есть нечто единое, к чему ты [ее] можешь свести. Также и Все, [весь мир], сводится к единому, которое — раньше его и которое не есть еще просто единое, пока не дойдешь до [такого] просто единого. Последнее же *не сводится уже на иное*. Если теперь вы возьмете единое растения, — а это и есть его пребывающий принцип, — единое живого существа, единое души, единое Всего, то тем самым вы в каждом случае возьмете нечто наимогущественное и наидостойное. Неужели же мы предадим сомнению и сочтем за ничто [то единое], если взять единое того, что воистину сущее, т. е. принцип, исток, и потенцию [всего]? Во всяком случае оно не есть ничто из того, чего принципом оно является; таково оно, однако, что *ничто о нем не может быть предсказано*, ни сущее, ни сущность, ни жизнь; оно выше всего этого. Но будет чудом, если взять его вне бытия. Направляя на него свой взор, встречаясь с ним в его проявлениях, умиротворяйся в совокупном мышлении его, схватывая его больше в зоркой интуиции (τῆ προσβολῆ συνεῖς) и объединенно созерцая величину его в том, что после него и через него. [Ничто, стало быть, не может быть приписано ему, но оно — везде, и по отдельным вещам узнаешь силу и смысл его]».

Итак, абсолютное одно порождает из себя сущее одно, или единичность подвижного покоя самотождественного различия. Эта формула, дающая диалектическую конструкцию *эйдоса*, выгодно отличается от современных чисто описательных, и потому бессильных, попыток реконструировать это понятие. А именно: 1) вместо того, чтобы давать неопределенное и малонаучное указание на то, что целое «больше» суммы частей, здесь дается законченная антиномика целого и части; 2) неопределенные указания феноменологов на «непосредственную данность» эйдоса здесь заменяются точным обоснованием этой непосредственности в самом предмете (одно — везде и потому вне частей и их раздельности); 3) тут обосновывается *фигурность* и *рельеф* чистого смысла, ибо упомянутая формула предполагает, что одно, целиком присутствуя в каждой части, подчиняет ее себе определенным образом, так что одно мыслится здесь как единство структурных отношений к некоему центру, движущихся ^{104*} вокруг него; отсюда и смысл делается кар-

тиной с выпуклыми подробностями и рельефно-перспективными сокращениями фигуры.

⁴⁷ «Одно — сущее» в результате есть, таким образом, не что иное, как *эйдос*, ибо только эйдос сам в себе самотождествен и саморазличен, т. е. каждая часть его есть он сам и сам он — равен своей части, находясь, кроме того, и в собственном смысловом подвижном покое. Учение это — истинно платоническое и принадлежит прежде всего самому Платону, и тут — принцип всего платонизма, дающего еще у Николая Кузанского такие учения, как о тождестве maximum'a и minimum'a (op. cit. I, 4: «Excedit igitur maxima aequalitas, quae a nullo est alia aut diversa, omnem intellectum; quare maximum absolute, cum sit omne id quod esse potest, est penitus in actu, et sicut non potest maius esse, eadem ratione nec minus, cum sit omne id quod esse potest. Minimum autem est, quo minus esse non potest. Et quoniam maximum est huiusmodi, manifestum est minimum maximo coincidere») или о том, «quomodo intellectus trinitatis in unitate supergreditur omnia» (I, 10), и далее — о «quodlibet in quolibet»¹⁰⁵ (II 5, в связи с учением Николая Кузанского о «контракции») и др.

Что Платон совершенно ясно различает целое как идеирующее единство от целого как формального объединения, показывает уже Prot. 329d: все исчисленные тобою добродетели «суть части в таком ли значении, как уста, нос, глаза и уши суть части лица, или в таком, как части золота, отличающиеся одни от других и от целого только величиной и малостью?». Однако, вчитываясь в Платона, мы находим у него целую феноменологию целого и части. Именно, Платон, много раз пытается указать *свойства* этого идеирующего единства, или свойства целостного лика бытия.

Во-первых, Платон неоднократно утверждает, что *целое объемлет все свои части, но не содержится в каждой из них в качестве одного элемента наряду с другими*. Интересен в этом отношении Hipp. Maior. В 299b утверждается, что прекрасное есть та часть приятного, которая бывает от зрения и слуха. Но зрение не потому прекрасно, что оно зрение, иначе слух, не будучи зрением, не имел бы элементов прекрасного (299de). Значит, в зрении и слухе есть что-то одинаковое, что-то общее, что присуще им *как обоим вместе*, так и каждому в частности (300c). Но тогда получается такая картина, что нечто, свойственное зрению и слуху, обоим вместе, не свойственно каждому порознь (300b); «то, что не свойственно ни мне, ни тебе и чем не можем быть ни я, ни ты, то самое, как мне ясно представляется, может быть свойственно обоим нам вместе; а с другой стороны, тем, что свойственно обоим нам вместе, каждый из нас может и не быть» (300e). Глуповатый Гиппий недоумевает, но Сократ говорит: «Такова наша участь — не то делай, что хочешь, как говорит пословица, а то делай, что можешь». Та же

картина и на понятии — пары: один есть один, другой есть тоже только другой, но два вместе уже пара, а между тем, где момент парности у одного (как такового) и у другого (как такового)? Значит, зрение и слух содержат прекрасное не от себя, но от иной сущности, которая причастна им обоим.

Во-вторых, *целое, состоящее из множества, не есть сумма этих многих элементов*. Паразительны в этом отношении места Theaet. 203c слл. *С* — не имеет никакого значения (λόγος οὐκ ἔχει) иного, кроме того, что это — *С*; звук *О* — то же самое. След., слог *СО* мы тоже не постигаем как целое. И если это есть нечто целое (а без этого не составилось бы и имени Сократа), то, значит, «слог есть одно идеирующее целое, составившееся из отдельных друг к другу приспособленных звуков» (μία ἰδέα ἐξ ἐκάστων τῶν συναρμωτότων στοιχείων γιγνομένη ἢ συλλαβή), т. е. *целое* (ὅλον) не есть *всё, πάντα, πᾶν*. Но тогда целое не имеет частей (μέρη), потому что, «будучи всеми частями, оно было бы [только] всем» (204e), а не целым, и потому *С* и *О* не есть части слога *СО*. В-третьих, целое есть, отсюда, *идеальное единство* (μία τις ἰδέα ἀμέριστος, Theaet. 205c) и потому нечто эйдетически простое (τὸ μονοειδές τι καὶ ἀμέριστον, 205d); однако в то же время оно предполагает части, и даже *только* это целое, понимаемое как идеальное единство, и может иметь части. Разумеется, это не те части, которые составляют явление вещи, но — *смысловые* части. И греческий язык выработал слово для наименования такой «смысловой части». *С* и *О* как отсеченные части, получившие самостоятельное значение, суть μέρη. Но *С* и *О* как именно *части*, т. е. части *целого*, т. е. *С*, равно своей самостоятельной характеристике как изолированного явления, *плюс* его характеристика как части целого (его участие в общей «Gestaltqualität»^{106*}), и то же самое в *О*, — это уже не μέρη, но — μόρια. Μέρος — фактическая, пространственно-временная часть, сторона, область явления; μόριον — идеальный, эйдетический момент, часть, хотя и в себе самостоятельная, но несущая на себе энергию целого. Интересен в этом отношении Parm. 157b—e. Часть (μόριον) не может быть частью многого, но только целого (ὅλον). Ибо *многое*, как некое *все*, есть многое везде, т. е. каждая часть его есть тоже многое, и тогда часть есть часть себя, что нелепо; или часть есть часть чего-нибудь *иного*, кроме этого одного, и тогда она не будет частью этого одного единичного, но какого-то неопределенного множества и, значит, потеряет тогда всякую возможность быть чем-нибудь определенным. «Стало быть, часть есть всегда часть не многого и не всего, а некоторой одной *идеи* и чего-то одного, что мы называем *целым*, которое из *всего* стало совершенно *одним*» (157de). Прекрасное резюме этого мы находим в Soph. 253de, — месте, бесконечные и часто неразумные комментарии к которому мы здесь не станем приводить. Здесь утверждается, что диалектик должен уметь различать

1) *μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν, ἐνὸς ἐκάστου χειμένου χωρὶς, πάντη διατεταμένην* — идеальное единство, охватывающее отдельные части (*μέρη*), но лежащее вне каждой определенной части; 2) *πολλὰς ἐτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἔξωθεν περιεχομένας* — другие части, взаимно различные (*μέρη*), но содержимые одним единством, как бы извне; 3) *μίαν δι' ὅλων πολλῶν ἐν ἐνὶ ζυγμμένην* — идеальное единство, связанное в одном целостью многих (*μόρια*); 4) *πολλὰς χωρὶς πάντη διωρισμένας* — многие отдельные идеальные единства (части), особо всюду определенные. Другими словами, надо различать идеальное единство, целость, как фактически состоящее из *μέρη* (первая пара: 1. целое, 2. части) и как феноменологически состоящее из *μόρια* (вторая пара: 3. целое, 4. части).

Сводя в одну формулу учение Платона о целом и о частях, можно сказать так. 1) Целое не есть многое и не есть все; 2) целое есть некое идеальное единство, не делящееся на пространственно-временные отрезки; 3) целое делится на такие части, которые несут на себе энергию целого, и в таком случае они уже не пространственно-временные отрезки, но идеальные моменты в единстве целого; 4) не будучи вещью и явлением, но идеальным единством, целое не подчиняется и обычным категориям вещи; оно может одновременно быть в двух, не будучи в каждом в отдельности; оно может быть во многом, не делясь по этим многим и не тратя своей энергии через это распределение и т. д. Вот это целое и общее, хотя в то же время и единичное, и простое, непосредственно являющее энергию вещи и именуемое, бесплотное и невесомое, не факт, но смысл, не безликая мощь бытия, но оформленный лик предмета, и есть то, что мы должны называть платоновской *идеей*, или *эйдосом*. Это и есть основание идеализма на всю историю философии.

Вышеупомянутые пять категорий с предельной четкостью рисуют это понятие эйдоса. Для Плотина ср. ряд понятий, устанавливаемый у А. Drews, *Plotin und der Untergang der ant. Weltansch.* Jena, 1907, 86, резюмирующий все учение об эйдосах: «Das Intelligible — das Prius und das erzeugende Prinzip der Bestimmungen der Sinnenwelt — Vieleinige — das wahrhaft Eine — das wahrhaft Seiende — *Intellekt* — Ideenwelt — Ewigkeit — Ruhe — Identität — unendliches Leben — intelligible Bewegung — Anderssein — Identität der Identität und Anderssein — Denken — Allgeist — intellektuelle Anschauung — affektionslose spontane Energie — *Sein* — intelligible Hypostase — wahre Wirklichkeit — Reich der Wahrheit — Identität von Denken und Sein — Ideenwelt — *Intellekt*»^{107*}

⁴⁸ Укажу на великолепные философско-математические рассуждения Николая Кузанского, иллюстрирующие общеплатоническое учение о получающейся таким образом триаде (к сожалению, я не могу излагать их здесь подробно): I II — о помощи, оказываемой математикой «in diversorum divinorum

appraehensione»^{108*}; I 12 — о способе использования математических знаков; I 13 — о свойствах максимальной и бесконечной линии (она есть — 1. *прямая*, ибо кривизна ее, если ее брать как окружность, при бесконечно большом радиусе равна нулю; она и — 2. *кривая*, ибо она — окружность бесконечного круга, и 3. *окружность*, как это ясно вытекает отсюда, и — 4. *дуга*, и — 5. *шар*); I 14 — о том, что бесконечно длинная линия есть треугольник (ибо при бесконечном удалении вершины боковые стороны совпадают в одну линию); I 15 — о том, что этот треугольник есть круг. Ср. I 19 — «*transumptio trianguli ad trinitatem maximam*»; I 21 — «*transumptio circuli infiniti ad unitatem*»; I 23 — «*transumptio sphaerae infinitae ad actualem existentiam Dei*»^{109*} Все эти учения должны иметь особенное значение для диалектики «тетрактиды В». — Сейчас, однако, нас интересует только третья диалектическая ступень — *становление*. Возвращаясь к Плотину, нужно сказать, что это учение Плотин излагает во многих местах. Дело в том, что это учение о меонизированном эйдосе совпадает у него с учением о движении, и в частности о *душе*. Вместо неясных, абстрактно-метафизических учений о душе, он дает ей кристально-ясное, чисто-диалектическое определение, по которому она есть именно *становление*, *движение*, отличающееся от ума и эйдоса именно этой временностью и конкретной напряженностью бытия. В понятие души, равно как и в понятие ума, входят, по Плотину, еще и другие моменты, напр. самосознание и самоощущение, но эти моменты не стоят сейчас в плоскости нашего исследования. Нам нужно утвердить только то, как мыслимо беспредельное в качестве инаковости эйдоса. Ответ Плотина таков: оно мыслимо, как *становление эйдоса*. Вот что пишет Плотин в III 7, 11:

«Итак, мы должны вознестись вновь к тому состоянию, которое мы приписывали вечности, к той непоколебимой, целокупной и уже беспредельной жизни, непреклонной ни в каком отношении, пребывающей в единстве и в отношении к единству. Времени [там] еще нет, или, по крайней мере, еще нет в тех [умных предметах], но оно должно появиться при помощи [специфического] осмысления и [при помощи специфической] природы [бытия] позднейшего. Пожалуй, никто не решится взывать к Музам, тогда еще не существовавшим, чтобы они сказали, как прежде всего ниспало [оттуда] время, если, как сказано, [умные предметы] хранят в себе самих безмолвие [вечности]. Впрочем, если даже они и были тогда, то, пожалуй, тоже не сказали бы [об этом], а можно, пожалуй, обратиться к самому возникшему времени, поскольку оно выявилось и появилось. Оно в следующих выражениях могло бы говорить о себе. Еще до порождения, значит, [раннейшего] бытия и до нужды в позднейшем время покоилось в себе самом, в сущем, еще не будучи [реальной текучестью], и скорее пребывало в сфере [умных] предметов, само соблюдая безмолвие. Когда

же многодеятельная природа захотела быть господином себя самой и решила владеть собой и стремиться к большему, чем то, что есть в настоящем, то пришла в движение и она сама, и пришло в движение *время*; и так как мы постоянно движемся к последующему, к позднему и не к тому же самому, а все к другому и к другому и [таким образом] описываем некоторые линии нашего пути, то мы и *пользуемся временем как отображением* (εἰκόνα) *вечности*. Так как в душе была некая беспоконная потенция (τις δύναμις οὐχ ἥσυχος), желавшая переносить на другое, что она видела там [пред собой и в себе], то она не захотела [больше], чтобы все оставалось *при ней в собранном виде*. Как развивающая себя из покоящегося семени осмысленность (λόγος) продельвает, как известно, обширный путь [роста], ослабляя, [однако], этот рост своим разделением и вместо единства *в самом себе* производя единство *вне себя*, прогрессируя к большему, но слабейшему протяжению, так же, очевидно, и [душа], творя чувственный мир при помощи подражания тому, [умному, миру] движущийся не тамошним, [умным], движением, но [лишь] подобным ему и желающим быть отображением его, прежде всего, *овременила* (ἐχρῶνοσεν) *себя самое*, сделавши это взамен вечности, а затем подвергла и возникший [мир] рабству времени, заставивши его целиком быть во времени и охвативши в нем все его процессы, ибо мир движется в душе. В самом деле, для него не существует никакого места во Всем, кроме души; точно так же и двигается он в свою очередь [только] во времени, принадлежащем душе. [Мировая душа], производя одну за другой свои энергии, и притом третью в непрерывной последовательности, рождала вместе с [данной] энергией и последующее и одновременно при помощи нового, после этой энергии, расчленяющего осмысления (μετὰ διανοίας) предваряло то, что раньше еще не существовало, ибо ни осмысление не проявлялось энергично [раньше], ни теперешняя жизнь не была подобна предшествующей ей. Одновременно, значит, была другая жизнь, и в силу этой разницы имела она и другое время. Протяжение жизни [души] имело время, и постоянное поступательное движение жизни всегда имеет время, и прошедшая жизнь имела прошедшее время. Следовательно, если кто-нибудь скажет, что *время есть жизнь души, пребывающей в переходном движении от одного жизненного проявления к другому*, — выскажет ли он истину? [Разумеется]. Ведь если вечность есть жизнь в покое и самоидентичности, жизнь неизменная и уже беспредельная, время же должно быть [только] отображением вечности, в каком отношении находится и этот весь [окружающий нас] мир, то нужно сказать, что: вместо тамошней жизни оказывается [другая] жизнь, одноименная с той потенцией души; вместо умного (νοεῖας) движения души — некоторый момент (μέρος) движения; вместо тождественности, неизменности и

пробывания — не-пробывание в тождестве, энергичное создание все иного и иного; вместо нераздельности и единства — эйдол единства, пребывающий единством лишь в сфере непрерывности; вместо беспредельности и цельности — постоянное последование одного за другим в беспредельность; вместо замкнутой цельности — стремление по частям и постоянное стремление к целому. Ибо так должна подражать эта жизнь тому, что *уже* целно, замкнуто в себе и уже беспредельно, если она захочет всегда быть приобретающим в бытии. И [только] так она будет подражать тамошнему бытию. [Кроме того], необходимо понимать время не [как находящееся] вне души, как и вечность не находится там вне сущего, и точно так же нельзя понимать его [только] как спутника души, или [нечто] позднейшее [в сравнении с нею], как [соответственно] и [вечность] там, [в умном мире], но — как видимое *в ней*, *имманентное* ей и *совместное* с нею (ἐννοούμενον καὶ ἐνόντα καὶ συζόντα), равно как и вечность — там, [в уме]».

Весьма важные рассуждения на эти темы находим: в III 6, 13 — о материи как причине становления и затемнения, отображенности (в то время, как сама она — не становление, не тень и не отражение); в III 6, 14 — о том, как материя одновременно и способна принять на себя сущее; в III 6, 15—18 — о том, как материя для эйдоса есть принцип *величины* (как реального пространственно-временного факта) и т. д. Так как сам Плотин ссылается в своем учении об уме и душе на Платона (V 1,6), то не мешает нам вспомнить и Платона, у которого в «Тимее» мы находим великолепное по ясности и краткости место, разрешающее проблему соединения эйдоса и меона.

⁴⁹ Plat. Tim. 35a—b: «Из неделимой и вечно-самотождественной, пребывающей сущности, с одной стороны, и из делимой, становящейся в смысле тел — с другой, он замешал из обоих третий эйдос сущности, средний между ними, соответствующий и природе тождества, и природе различия, [иного], и в согласии с этим установил его посередине между неделимым из них и делимым в смысле тел. Кроме того, взявши три [образовавшихся таким образом эйдоса сущности], замешал их в одну всецелую идею (εἰς μίαν πάντα ἰδέαν), силою согласуя не поддающуюся смешению природу различия, [иного] с тождеством. Смешавши же с сущностью [полученную идею] и превративши три [эйдоса] в одно, это целое он разделил на сколько следовало частей, так что каждая часть была смесью из тождества, различия и сущности».

Нельзя сказать, чтобы все комментаторы вполне отдавали себе отчет в этом определении души (или становящегося). Платон указывает тут на три операции. *Первая* сводится к соединению неделимой тождественности с телесно-делимой инаковостью. Это — то, о чем мы говорили выше, соединение умного эйдоса с меоном. *Вторая* операция объединяет в одну «идею» умную

самотождественность, телесную инаковость и их соединение. К чему понадобилось Платону такое объединение? Казалось бы, достаточно просто объединения эйдоса и меона. Платон, однако, смотрит глубже. Что значит *соединить* эйдос и меон? Это значит не просто объединить их внешне и сказать: вот у нас два предмета. Необходимо *так* их объединить, чтобы получился из них совершенно *один* предмет, со своим своеобразным эйдосом, который уж нельзя было бы внешне разложить на два момента. Для этого требуется, чтобы эйдос был *одновременно* и эйдосом, и меоном, а меон был *одновременно* и меоном, и эйдосом, т. е. необходимо, чтобы эйдос не просто объединился бы с меоном, а меон с эйдосом, но чтобы эйдос объединился с *объединением* эйдоса и меона, и меон объединился бы с объединением меона и эйдоса. Только тогда эйдос будет подлинно носителем и меональной значимости, и только тогда меон будет носителем и эйдетической значимости. Однако Платон не удовлетворяется и этим и дает еще *третью* операцию ума для определения понятия становящегося. А именно, он берет ту единую «идею», которую получил из смешения трех начал, и соединяет ее с *сущностью*. Что это значит? Посмотрим, что, собственно, представляет собой полученная «идея». В ней мы находим *категорию* тождества. Потом находим, что эта *категория* соединяется с *другой*, категорией же. Потом находим, что происходит новое соединение опять-таки в сфере *категориальности*. Достаточно ли всего этого для становящегося? Конечно, нет. Пока *умные категории* не будут утверждены в виде природного *факта*, пока они не будут *положены*, они останутся лишь достоянием ума, в котором сущее есть только различенность в мысли, но никак не эмпирический факт. Необходимо, чтобы целокупная идея телесно-инаковой умной самотождественности стала бы *фактом, существованием*. Усия, о которой Платон говорит в конце анализируемой цитаты, и есть сущность в смысле *существования, фактического обстояния* и бытия. Только так и можно прийти к точному понятию становления. Некоторые разъяснения к этому можно найти в неглубокой, правда, книге E. W. Simson, *Der Begriff der Seele bei Plato*. Lpz., 1889, 60—63. Обычное изложение, напр., у Н. Siebeck, *Gesch. d. Psychol.* Gotha, 1880. I 1, 191—192, далеко от тонкости и четкости. A. Böckh, *Über die Bild. der Weltseele im Timäus* в *Kleine Schr.* III 109 sqq. Überweg, *Über die plat. Weltseele* в «*Rhein. Mus.*» IX 37 sqq.

⁵⁰ Итак, если одного нет в том смысле, что оно *есть относительно*, т. е. если оно не просто одно, но еще и существующее одно, то оно есть или может стать решительно всем (Plat. Parm 160c—163b), т. е. всем, что есть иное в отношении к нему. Но в таком случае и само иное есть или может стать всем, раз одно есть сразу и одно, и иное; иное, принимая в свои недра одно, может стать решительно всем (157b—159b) и есть расчлененное, становящееся одно (164b—165c). Таким образом, становится яс-

ным, почему становление есть тождество одного и иного. Эта диалектика становления также под именем учения о душе дана еще у Платона (ср. выше, прим. 49). Кажется, единственный автор, серьезно относящийся к диалектической структуре понятия души (=становления) у Платона, это N. Barth в книге *Die Seele in der Philosophie Platons*. Tübing., 1921. Он дает целую главу — *Das Prinzip des Nichtseienden*, стр. 257—284, в которой выясняет диалектическое сплетение «сущего» и «не-сущего» в душе, рассматривая в целях этого не что иное, как «Парменида» (столь редкое явление среди исследователей Платона), 277 слл. Барт принимает значение диалектического противоречия и связанного с ним движения. «Die Möglichkeit der Dialektik bedeutet an sich die Möglichkeit der Erkenntnis, und damit die Möglichkeit einer Bewegung von Sein und Seele»^{110*} (282). Весьма интересная глава «Die Seele als Ursprung»^{111*} кончается астрономическими дедукциями «Тимея», могущими послужить хорошим введением в нашу дедукцию «тетрактиды В». N. Hartmann, *Plato's Logik des Seins*. Giessen, 1909, хотя и написал целую главу «Nichtsein und Sein in der ψυχή» (278—313), все же остается при очень туманном представлении о диалектике, хотя бессознательно принужден употреблять чисто антиномические выражения, как, напр., «das seiende Nichtsein ist das Prinzip alles Hinausgehens, sofern dieses nicht ein Hinausgehen zu nichts, sondern zu etwas sein soll»^{112*} (473) и мн. др.

⁵¹ Кроме нижеприводимых в русском переводе мест из Прокла см. бесчисленные места в in Tim. Так как приводить эти места из Прокла было бы очень легко, то лучше указать на Дамаския. О «возвращении», в связи с общедиалектической триадой, также терминологически завися от Прокла, *Damasc. prim. princ.* § 39 (очень важный в этом отношении параграф), 70, 72, 78. Заметим также, что указанная триада, имея универсальное значение, не обязательно должна мыслиться как объединение первого, второго и третьего начал тетрактиды. Она конституирует *каждый* из этих трех моментов, как и все другие возможные. В особенности это ярко у Прокла, у которого первое начало в результате диалектической триады дает — 1) предел, 2) беспредельное, 3) «смесь» того и другого, или число. Второе же начало, по Проклу, содержит также основную триаду (сущее, жизнь, ум), равно как и третье. Об этом ниже, в примечаниях к нашему § 8. У Дамаския «возвращение» также трактуется как спецификум нуса (121), как возвращение нуса к сущему (§ 75, 78), как *ὑπόστασις* третьего в первом (76), как возвращение через «жизнь» (79), так что оно необходимо уже после эманации (271).

⁵² В области проблемы родов и видов об энергийном происхождении видов трактует Plot. VI 2, 20 и 22.

VI 2, 20. «Итак, допустим, с одной стороны, что [общий] ум не имеет никакого отношения к частным [умам] (τῶν ἐν μέρει) и энергийно не осмысляет никакой [частный ум], чтобы не обра-

звался индивидуальный ум ($\tau\acute{\iota}\varsigma\ \nu\omicron\upsilon\delta\varsigma$), как и узрение [вообще] предшествует [своим] частным эйдосам, и, [далее], узрение, данное в своем эйдосе, предшествует данным в нем моментам ($\mu\epsilon\rho\acute{\omega}\nu$): цельное [узрение], не будучи чем-нибудь частичным, есть потенция всех [узрений], а каждое [отдельное узрение] есть энергийно-данное то, как и потенциально-данное все; и так же — относительно целостного узрения ($\epsilon\lambda\acute{\iota}\ \tau\eta\varsigma\ \kappa\alpha\theta\acute{\omicron}\lambda\omicron\nu$): узрения, данные в [своем] эйдосе, залегают потенциально в цельном [узрении] и, принимая [бытие] в эйдосе, становятся потенциально-цельным [узрением], ибо предсцируется оно [сразу] целиком, [включая и все его части], а не [один] момент ее, и, по крайней мере и, само оно должно оставаться при себе вне смешения [с чем бы то ни было]. Так вот, и нужно сказать, что одним способом существует всецелый ум до энергийно-суших отдельных умов и другим способом — эти отдельные умы, причем эти последние — как частные, в результате смыслового наполнения со стороны всех [других умов], а этот, [всецелый] ум, во-первых, — в качестве вождя в отношении отдельных умов, во-вторых же, будучи их потенцией и содержа их в целостных [видах], те же, кроме того, при всей своей частичности, содержат [в себе], в свою очередь, тот целостный [ум], как индивидуальное узрение — узрение [вообще]. Таким образом, *существует сам по себе великий, [т. е. общий,] ум, и существуют, в свою очередь, отдельные умы — [тоже] сами в себе; и частичные умы охватываются опять-таки цельным, и цельный [ум] содержится в частичных, [так что] каждый отдельный ум — сам по себе и в другом, и этот другой — сам по себе и в этих. И в нем, с одной стороны, как в потенциально-сущем самом по себе, — все [индивидуальные умы] и, как в энергийно-сущем, — все [умы] одновременно, причем каждый в отдельности — как потенциально-сущее; с другой же стороны, [индивидуальные] умы опять-таки энергийно суть то, что они суть, потенциально же — целостное [бытие]*. Насколько они именно суть то, что о них говорится, [что они значат], настолько они энергийно суть то, что о них говорится, [что они значат]. Поскольку же они [пребывают] в роде том, [т. е. в роде всеобщего ума], они — потенциально — то [самое]. Это же последнее, [т. е. всеобщий ум], поскольку он — род, он в свою очередь — потенция всех подчиненных ему эйдосов, и — ни один из них энергийно, но все в нем [покоится] безмолвно. Поскольку же он энергийно есть то, что он есть, раньше [отдельных] эйдосов, — [он есть энергийно] то, что не относится к индивидуальным [эйдосам]. Необходимо, следовательно, [чтобы исходящая] из него энергия становилась — причиной [индивидуального], если только появятся энергийно-сущие [предметы], например предметы, данные в эйдосе».

VI 2, 22. «Это же имеет в виду Платон, когда загадочно говорит: «Поскольку ум созерцает идеи, имманентные всесовершенному живому существу и по их качеству, и по их количест-

ву...», так как и душа, [будучи] позже ума [по смыслу], поскольку душа имеет его в себе, созерцает его лучше в том, что [по смыслу] раньше ее и, как и наш ум, содержит [ее] в себе, лучше созерцает ее в том, что раньше него самого. Ибо в себе самом он созерцает только [ее], а в том, что раньше его, он созерцает и самый *факт* своего созерцания (*καθορᾶ ὅτι καθορᾶ*). Ум этот, следовательно, о котором мы сказали, что он созерцает, не будучи отделен от того, что раньше его, хотя и происходит из этого, ибо он — многое из одного и содержит имманентно присущую ему природу различия, возникает как единомножественное (*εἰς πολλὰ*). Единый же ум, будучи множественным, по таковой необходимости создает и многие умы. Вообще невозможно понимать единое как численно единое и неделимое. И если *так* возьмешь единое, [оно окажется] эйдосом, ибо оно — без материи. Поэтому и говорит Платон, употребляя загадочное выражение, что сущность делима до бесконечности. Конечно, пока [деление происходит] до другого эйдоса, напр. [начиная] с [определенного] рода, оно не бесконечно, так как ограничивается порожденными эйдосами. Но последний эйдос, который [уже] не делится на [дальнейшие] эйдосы, [уже] в большей мере бесконечно [мал]. Это и значит: «позволить занять место в бесконечном». Но поскольку [дальнейшие эйдосы] берутся при них [самих], они — бесконечны; поскольку же охвачены единым, они уже подчиняются числу. Ум, разумеется, имеет то, что за ним следует, — в качестве души, так что и душа до последней [своей части] содержится в числе, в то время как последняя ее [часть] уже всецело [лежит в] бесконечности. И таковой ум есть часть, хотя и содержит в себе все; и общий ум и его [отдельные умы] суть энергийно части, в то время как сам он — часть; и душа — [уже] часть части, но [все-таки] — в качестве энергии из него, [ума]. *Когда, значит, ум энергийно действует в самом себе, то энергизированное есть другие умы; когда же он энергийно действует из себя самого, возникает душа.* Когда, далее, энергийно действует душа, как [в смысле] рода, так и — эйдоса, возникают другие души в качестве [отдельных] эйдосов, причем энергии этих [душ] двоякие: энергия ввысь есть ум [души], энергия же долу — другие потенции, [другие] в соответствии с [данном, специфическим] осмыслением [души], причем последняя [потенция] уже соприкасается с материей и оформляет (*μορφοῦσα*) ее, и низшая сфера ее не препятствует другому всему быть в вышине. К тому же т. н. низшая сфера ее есть [лишь] мнимый образ ее, не отрезанный, однако, [от нее], но подобный зеркальному отображению, поскольку первообраз его — вне его. Однако надо [это] понять, что значит «вне». Вплоть до того, что раньше эйдоса, [т. е. вплоть до души], умный мир весь совершен, состоя из всех [вообще сущих] умов, равно как то, [что ниже этого, т. е.] наш мир, будучи подражанием того, поскольку он в состоянии сохранить образ живого существа, есть [само] живое существо,

как бы картина или изображение на воде того, что оказывается существующим до воды и до написания. Подражание же, данное на картине и воде, не есть подражание тому, что обоюдно-совокупно [с изображением], но подражание одному, что воплотилось (τοῦ μορφωθέντος) при помощи [совсем] другого. Следовательно, образ умного [мира] содержит [в себе] отображения не создателя, но охватываемых создателем вещей, к которым принадлежит и человек, и всякое другое живое существо. Живое же существо есть и это [отображение], и то, что оно создало, причем то и другое — по-разному, и оба — в умном [мире]».

VI 2, 20. Резюме этой главы можно формулировать так. 1) Индивидуально-эйдетическое появляется как смысловой результат *потенции* родового, общего ума. 2) Родовой ум есть неисчерпаемая *потенция* бесконечных осмыслений, и в нем, как в *потенции*, заложены все и всяческие отдельные умы. 3) Индивидуальные же умы и эйдосы появляются как *энергия* родового ума, в которой все они даны одновременно и сразу. 4) С другой стороны, каждый индивидуальный эйдос, будучи энергийно самим собою, есть смысловая *потенция* родового ума. Родовой же ум, как самостоятельная смысловая энергия, находится вне индивидуального эйдоса. 5) Другими словами: род как родовая энергия есть родовая осмысленность; род как родовая *потенция* есть осмысленность индивидуального эйдоса, точно так же и индивидуальный эйдос энергийно есть эйдетическое осмысление, *потенциально* же — родовое осмысление. 6) Это значит, что род, оставаясь энергийно ненарушимым в себе, *потенциально* присутствует во всех своих эйдосах и эйдос, оставаясь энергийно нерушимым в себе, *потенциально* присутствует в роде и через него, стало быть, *потенциально* во всех прочих эйдосах.

VI 2, 22. Эта глава содержит следующие мысли. 1) Как родовый ум — *потенция* индивидуальных эйдосов, а в себе — энергия над-индивидуального рода, так и индивидуальный эйдос (каждый в отдельности и все вместе) есть в себе эйдетическая энергия, а для другого, подчиненного, — *потенция* низших эйдосов; первая такая *потенция* — жизнь (душа). 2) Ум и есть созерцание идей, имманентных жизни, взятой в своем пределе, причем тут ум созерцает также и факт своего созерцания. Душа не созерцает факта своего созерцания, но созерцает то, откуда она произошла в виде энергии, т. е. ум. 3) Когда ум проявляет энергии в своей сфере, он — рождает эйдосы; когда же он проявляет энергии вне себя, т. е. в материи, он — рождает жизнь, душу. Душа, значит, есть внешняя энергия ума. 4) Наконец, душа также подчиняется этому закону *потенций* и энергий, а именно: поскольку она проявляет энергию внутри себя, она рождает отдельные души, поскольку — вне, она рождает все прочие *потенции* вплоть до физической материи. 5) Таким образом, начиная с родового ума и кончая физической энергией, через умные эйдосы и жизнь, — с их *потенциями* и энергиями, мы получаем иерархию

индивидуального, в которой, чем ближе к общности, тем полнее, совершенней и объединенней бытие, и, чем оно — более индивидуально, тем оно — более бессодержательно, слабо и рассеянно. б) Основной закон этой иерархии — подобие и отображенность низшего в отношении высшего; это — разные степени отображения одного и того же. Поэтому низшее не мешает высшему, но все слито в едино-раздельную вечность мировой жизни, и если низшее так или иначе подражает высшему (а без этого оно само не существует), то на всем индивидуальном, что есть, починет энергия и смысл всеединой и бесконечной мировой жизни.

⁵³ Специально о *πρόδος* много замечательного у Дамаския, *Prim. princ.* 28 (эманация и единое), 34 (эманация и различие, ср. 48), 39, 72, 106 (три момента в различении), 37, 90—94, 97, 97 bis (о гомогенной эманации и последующей агомогенной), 78 (о различительной и различающей эманации), 86 (различение в собранном), 88 (эманация, создающая части и приводящая их в порядок).

⁵⁴ Очень хорошо на сходные темы в области проблемы родов и видов — *Plot. VI 2, 21.*

«Как же [ум], пребывая сам в качестве единого по смыслу, производит частное (*τὰ ἐν μέρει*)? Это равносильно [вопросу]: как появляются из вышеупомянутых четырех родов т. н. низшие эйдосы? Итак, смотри, как все из него происходит, — в нем, в этом великом и непреодолимом уме, не многоречивом, но многоумном, в [этом] всеобщем целостном, нечастичном и неиндивидуальном уме: как известно, во всех отношениях содержит он в том, что он видит, число; он един и множествен; и это, [что он видит], есть потенции, и удивительные потенции, и не бессильные, но величайшие, ибо чистые, и — как бы цветущие своими жизненными силами, и воистину потенции, не простирающиеся [только] до некоторого [конечного] пункта. Беспредельны они, стало быть, и есть [сама] беспредельность и величайшие размеры. Если, значит, увидишь ты эти размеры [вместе] с красотой сущности, в них заключенной, с блистанием и светом, — как сущее в уме, ты увидишь и *качество*, уже расцветающее [там], и со [всей] непрерывностью энергии появляющуюся перед твоим взором *величину*, которая [тем не менее] продолжает покоиться там в своей нетронутости. Так как тут налично и одно, и два, и три, то [ты увидишь] и величину как нечто тройное, и все *количество*. А так как созерцается и количество и качество и оба сходятся в одно, как бы становясь одним, то ты увидишь и *фигуру* (*σχήμα*). С появлением же различия, которое расчленяет и количество и качество, возникают различия фигур и другие качества. Далее, присоединяясь [к различию], тождество вызывает к бытию равенство, инаковость же — неравенство в количестве, как в числе, так и в величине, откуда и — круги, и квадраты, и неравносторонние фигуры, подобные и неподобные числа, нечетные и четные. Так как там царит умная (*ἐννοῦς*) жизнь и

совершенная энергия, то ничто не исчезает из того, что мы ищем теперь как умную вещь ($\nu\omicron\epsilon\tau\acute{\omicron}\nu\epsilon\iota\ \epsilon\grave{\rho}\rho\upsilon\omicron\nu$), но все она содержит в своей потенции, как содержал бы и [сам] ум. Ум же содержит [все это] как в [своем] мышлении; в мышлении же не значит — в дискурсивном мышлении ($\omicron\upsilon\ \tau\eta\ \epsilon\nu\ \delta\iota\epsilon\chi\omicron\delta\omicron\phi$). Ничто не остается вне того, что есть сфера смыслов ($\delta\omicron\sigma\alpha\ \lambda\omicron\gamma\omicron\iota$), но наличествует как бы единый смысл, великий, совершенный, охватывающий все [смыслы], исходящий из своих собственных основ, лучше же [сказать], от века исходящий, так что никогда не может [считаться] истинным то, что он [дискурсивно] проходит [все отдельные смыслы]. Вообще ведь то, что принимается на основании дискурсивного мышления ($\epsilon\chi\ \lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\omicron\upsilon$) как находящееся в природе, оно самое везде будет найдено как пребывающее в уме без дискурсии; поэтому надо полагать, что сущее создает [здесь] пребывающий в дискурсии ум так же, как и — [в другом случае — оно создает] смыслы, оформляющие живые существа. В самом деле, как точнейшая дискурсия рассуждает наиболее совершенно, так [точно ум] имеет все [это] в своих осмыслениях до [всякой] дискурсии. Ибо что еще можем мы предполагать наличным в том, что раньше природы и выше [заложенных] в ней осмысленностей? Ведь в этом последнем сущности есть нечто иное, как [сам] ум, где ни сущее, ни ум не есть нечто извне пришедшее, так как без труда оно пребывает [само собою как] наилучшее, если только пребывает в соответствии с умом, так что это и есть то, чего хочет ум и что он [на самом деле] есть. Вследствие этого [ум и есть] и истинное, и первое. Если же он [приходит] от иного, то это иное есть ум. Значит, — если в сущем созерцаются все фигуры и общее качество (ибо индивидуального [качества там] нет, и не может быть там *одно* [качество само по себе], раз имманентно присутствует там природа различия, но оно [всегда] и едино, и множественно, да и тождество [также присутствует там], и [сущее, далее], едино и множественно, и изначально оно таково, так что во всех эйдосах — единое и множественное, и, стало быть, величины различны, фигуры различны и качества различны, так как не дано там чему-нибудь исчезать, ибо все там совершенно, и в противном случае оно не было бы всем); если, [наконец], и жизнь привходит [туда], лучше же [сказать], повсюду имманентна [уму], — то все живые существа возникли [там] с необходимостью, и также тела были [там], раз наличны [там] материя и качество. Так как все там от века произошло и пребывает и объято в своем бытии вечностью, причем каждая вещь разделяна с прочими в том, что она есть, а с другой стороны, все — одновременно в одном, то это как бы сплетение всего в едином и соединении есть ум. Кроме того, тем самым, что он содержит в самом себе сущие вещи, он есть всесовершенное живое существо и то, что есть живое существо [по своему смыслу]; тем же, что он [всему] из него [происшедшему] сущему доставляет возможность себя созерцать, ставши для него

умным [предметом], — он дает [способность всему] правильно [его] именовать».

VI 2, 21. 1) Более детальный анализ показывает, что индивидуально-эйдетическое появляется в недрах родового ума в результате того, что он содержит *число* в созерцаемых им потенциях; т. е. число есть как бы первая индивидуальность в сфере рода, первый эйдос родовой потенции, а именно, чисто категориальный (в специфическом смысле 5 категорий) эйдос, от которого, как от потенции, пойдет энергизация и всех прочих эйдосов. 2) Индивидуально-эйдетическое, появившееся как расчленение родового ума, тем не менее, пребывает в полном и абсолютном единении с ним, как с целым, и если оно — в результате узрения умом своих числовых потенций, то надо сказать, что это узрение — не дискурсивное, но такое, что там зрится один вечный и неистощимый смысл. 3) В качестве созерцающего и тем творящего раздельное единство родовой ум, вечно созерцая и творя, создает и бесконечное число эйдосов, являющихся основанием и для столь же бесконечной и совершенной жизни, ибо каждая жизнь есть только непрестанное становление во времени соответствующего эйдоса.

⁵⁵ Иллюстрацией к этим параграфам может служить § 8, трактующий о необходимости возвращения к единому, которое потому, как предмет стремления, есть уже не просто единое, но благо, равно как и § 9 и 10, трактующие о том, что само благо уже нигде не стремится и есть самодовлеющее.

§ 8. «Изначально-[сущее] Благо и то, что не есть что-нибудь иное, кроме как Благо, предшествует всему, что причастно Благу, так как если все сущее стремится к Благу, то ясно, что изначально- [сущее] Благо — потусторонне [всему] сущему. В самом деле, если оно тождественно чему-нибудь из сущего или тождественны между собою сущее и Благо, то это сущее уже не будет стремиться к Благу, раз оно само — Благо. Ведь стремящееся к чему-нибудь нуждается в том, к чему оно стремится, а также и отлично от предмета, к которому стремится. Другими словами, стремящееся — одно, предмет стремления — другое, т. е. одно будет причастно сущему, другое же будет тем Благом, в котором то [первое] участвует. Отсюда, присутствующее среди участвующих [в сущем] есть благо индивидуальное (*τὸ ἀρᾶβόν*), к чему стремится только то, что в нем поучаствовало; но оно не есть *просто* Благо, [Благо вообще], к чему стремится все сущее.

Такое [Благо вообще] есть для всего сущего общий предмет стремления. То же, что возникло в чем-нибудь [частном], принадлежит лишь тому, что в нем самом поучаствовало. Изначально же [сущее] Благо, стало быть, не есть ничто, кроме того, что оно — Благо; прибавивши [к нему] что-нибудь иное, прибавлением этим нанесешь Благу ущерб, сделавши его индивидуально-частным благом, взамен Блага изначально-сущего, так как прибавленное, не будучи Благом, но — меньшим его, нанесет ущерб

Благу своим собственным существованием (οὐσίᾳ)».

§ 9. «Все самодовлеющее или по сущности своей, или по энергии превосходящее не-самодовлеющего и, наоборот, полагающего причину своего совершенства в другой причине. В самом деле, если все сущее по своей природе стремится к Благу, то — одно само способно доставлять себе благое, другое нуждается в ином; одно содержит [в себе] причину Блага в наличии, другое [содержит ее] вне себя. Значит, насколько оно ближе к [причине], управляющей [самим] предметом стремления, настолько же оно сильнее того, что [еще только] нуждается в причине, пребывающей в отделении от нее, и что отовсюду воспринимает усовершенствование своего существования (ὕλαρξεως) или [своих] энергий. Поэтому самодовлеющее, хотя [только] подобное и ущербное, все-таки подобнее самому Благу, [чем то, что, будучи не-самодовлеющим, для своего бытия нуждается в других предметах].

[Уже само по себе] ущербно участие в Благе и [ущербно] то обстоятельство, что само изначально- [сущее] Благо каким-то образом не сродственно тому, [что участвует], поскольку [Благо] может иметь Благо от самого себя. Но участие и участие при помощи еще [посредствующего] третьего еще дальше отстоит от изначально- [сущего] Блага и того, что не есть нечто, кроме как [только] Благо».

§ 10. «Все самодовлеющее ниже изначально- [сущего] Блага. В самом деле, что такое [это] «самодовлеющее», как не то, что находится в обладании Благом от себя самого и у себя самого? Оно уже полно Блага и участвует в нем [исполна], но не само абсолютное (ἀπλῶς) Благо.

Последнее, как показано, превосходящее и участия, и преисполненности. Поэтому если самодовлеющее пребывает в исполнении себя Благом, то то, чем оно преисполнило себя, превосходящее самодовлеющего и выше самодовления. И ни в чем не нуждается абсолютное Благо, [даже и в преисполненности].

Ведь оно не стремится ни к чему другому, так как уже вследствие такого стремления оно было бы недостаточно в смысле Блага, и оно не есть самодовлеющее, так как [тогда] оно было бы исполнено Блага, но не было бы Благом изначально- [сущим]».

⁵⁶ Таким образом возникает целая иерархия эманаций. В § 11 Прокл пишет:

«Все сущее появляется от одной причины, от первой, потому что или ни для чего из сущего нет никакой причины, или причины всех конечных вещей [вращаются] в круге, [завися одна от другой], или же [нас ожидает] восхождение [по причинному ряду] до бесконечности (когда одно является причиной другого и установка предшествующей причины нигде не прекращается [окончательно]).

Однако если ни для чего из сущего нет причины, то не будет

ни порядка вторых и первых [вещей], усовершенствующих и усовершеншаемых, приводящих в строй и приводимых, рождающих и рождаемых, действующих и страдающих, ни узрения чего-нибудь из сущего.

В самом деле, узнавание ($\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$) причин есть дело узрения ($\epsilon\lambda\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta\varsigma$). И мы тогда говорим об узрении, когда узнали причины сущего. Если же причины вращаются в круге, то одно и то же окажется и предыдущим, и последующим, и сильнейшим, так как все продуцирующее сильнее природы продуцированного. И нет никакой разницы, связывать ли причину с причиненным большим или меньшим количеством звеньев, и [неважно], выводить ли [что-нибудь] из нее.

Да и [сама причина] будет превосходнее всех звеньев, причиной которых она является. И насколько больше будет этих звеньев, настолько значительнее [сама] причина. Если же выставление причин уходит в бесконечность и всегда одному предшествует опять-таки другое, то не получится [никакого] узрения никакой вещи, так как нет знания ничего бесконечного, а раз нет знания причины, то нет и узрения того, что следует за этими причинами. Поэтому, если необходимо, чтобы сущее имело причину, и если причины различны с причиненным, и нет восхождения [по причинному ряду] в бесконечность, то *есть* первая причина сущего, из которой, как из корня, происходит каждая вещь. Одни вещи близки к ней, другие — дальше. Так как доказано, что начало необходимо одно, то, отсюда, всякое множество — вторично в сравнении с единым».

⁵⁷ Кроме этого еще: $\alpha\iota\tau. \acute{\alpha}\lambda\iota\eta\eta\tau\omicron\varsigma$ — in Tim. I 108₆ — все из неподвижной причины; 139₂ — то же; 294₁₂₋₁₄ — то же; 442₆₋₇ — неподвижно-эйдетическая сущность; $\delta\eta\mu\iota\omicron\upsilon\rho\gamma\iota\kappa\acute{\eta}$ — I 4₂₆, 25₁₄, 32₂₈, и сотни текстов об $\epsilon\iota\delta\eta\tau\iota\kappa\acute{\eta} \alpha\iota\tau\iota\alpha$ — I 72₉, 205₁₆, 213₁₄, 299₂₄, 435₁₄; ср. «причины» — $\acute{\epsilon}\nu\omicron\epsilon\iota\delta\acute{\eta}\varsigma$, $\zeta\omega\omicron\gamma\omicron\nu\iota\kappa\acute{\eta}$, $\nu\omicron\epsilon\omicron\rho\acute{\alpha}$, $\nu\omicron\eta\tau\acute{\eta}$, $\lambda\alpha\rho\alpha\delta\epsilon\iota\gamma\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\eta}$ ^{113*}. Приведу хотя бы тексты, относящиеся к причине **интеллектуальной** ($\nu\omicron\epsilon\omicron\rho\acute{\alpha}$) и **интеллигибельной** ($\nu\omicron\eta\tau\acute{\eta}$). Первая: I 67₂₆ — интеллектуальные и целостные, $\acute{\omicron}\lambda\iota\kappa\alpha\acute{\iota}$, причины демиургической природы; 82₁₉₋₂₉ — выше демиургических причин; 92₃; 98₆₋₁₁ — путь от $\nu\omicron\epsilon\omicron\rho. - \nu\omicron\eta\tau.$ к занебесному и от этого — к небесному; 118₁₀₋₁₃ — спасительное имя сияет на умных, демиургических причинах; 140₂₈₋₃₀ — от умного к земле; 193₂₂₋₂₃ — в связи с неявленным и с демиургом; 386₁₃₋₁₆; 400₃₀; 404₃₁; — 405₃ — сводить целое к единой наполненности — дело умной причины; 414; II 13₂₂; 165₁₉₋₂₀ — о делении согласно умной и сущностной причине; 198₄₋₅ — об интеллигибельной триаде и интеллектуальном числе; 205₃₋₅, 211₂₁₋₂₂; 266₃₋₄; III 61₅₋₆; 183₂₇; 221₂₂; 271₂₀. Вторая: I 2₂₉ — 37 — о перводейственных причинах и в связи с ними о демиургически-интеллигибельных; 3₂₅₋₃₁ — рассуждение о различии интеллектуальной и интеллигибельной причины; 11₇₋₉ — умно-парадегматическая причина в связи с понятием автозона;

98₈ — см. выше; 314₂₃₋₃₄ — в Фанете — умные причины цельностей; 285₃₋₅; 386₁₅ — см. выше; 425₂₄; 435₂₄₋₂₆; 445₁₋₉; II 26₈₋₁₁ — умная причина предопределяет все разделение; 78₂₄₋₂₇; 80₃₀₋₃₁ — о зависимости мифа от умных причин; 117₁₃₋₁₇; 133₁₋₄ — о наличии в умных причинах большей и меньшей общности; 198₄ — см. выше; 256₂₉₋₃₁ — об имени как знаке умной причины; III 51₇₁; 61₅₋₆ — интеллектуальные и интеллигибельные причины — от одной общей причины; 88₉₋₁₁; 90₄; 99₉₋₁₂ — интеллигибельный ум — полнота интеллигибельных причин; 107₈₋₁₀; 222₁₃₋₁₈ — очень инструктивное место об отношении «демиургического логоса» к «отчему молчанию», равному отношению «интеллектуального творчества» к «интеллигибельной причине»; 224₁₃₋₁₅; 228₁₇; 285₃₂—286₁ — тело находится в интеллигибельных причинах всего бестелесно. О «причинах» также *Damasc. prim. princ.* § 52 (единое и причина), 72—74, 90 (причина, причинающее и продукт), 96 (причина и вещь).

⁵⁸ Диалектика трех и само учение о числе, напр. о триаде, в столь отчетливой форме есть, несомненно, завоевание гения Плотина. В нем сливается диалектика и аритмология в единую систему. Древнее пифагорейство после таких работ, как *Eva Sachs, Die fünf Platonischen Körper. Berl., 1917*, или как *E. Frank, Plato und sogenannten Pythagoreer. Halle, 1923*, окончательно теряет свое доминирующее значение в истории математики и философии. Теперь было бы архаизмом давать изложение, подобное *H. Ritter, Gesch. d. pythag. Philos. Hamb., 1826*, где, несмотря на все оговорки (80—81), все-таки дается сплошная картина учения о числе, независимо от его периодов (81 sqq.), или хотя бы даже подобное — *A. Ed. Chaignet, Pythagore et la philosophie pythagor. Paris, 1874*, II, где, несмотря на ясное и до наших дней полезное изложение, все же старое пифагорейство переоценивается (напр., 24, 32 и др.). Тем более возрастает сейчас в науке значение Древней Академии, в которой еще Целлер совершенно отчетливо намечает три разных понимания числа наряду с платоновским (*Philos. d. Griech. II* ¹, 1003—1006 — о числе у Спевсиппа, 1014—1018 — о числе у Ксенократа, и третье понимание — 1033). И все-таки диалектика триады заключалась в до-Платиновой философии только, главным образом, *implicite*. Напр., привлекая из Платона: для первого начала — *R. P. VI 509a—511e*, для второго — *Crat. 400a* и, если угодно, также *413c* (хотя все эти анаксагоризмы требуют корректива со стороны *Phaed. 97c, 98c*), — далее *Phileb. 28c* (где ум — царь неба и земли) вплоть до *30d* (где великолепное рассуждение об уме как принципе цельности мира), для второго и третьего начал — *Tim. 30b* (о вселении ума в душу и цельности бытия), *37a* (душа как участница мышления и гармонии) — *37c, 47b—e* (об упорядочивающих функциях ума и души) — можно реконструировать у Платона довольно точную диалек-

тику трех начал, тем более, что намеки на осознанность этой диалектики содержатся если не в Epist. II 312 e sqq. (кажется, только Н. Raeder. Ueber die Echtheit d. plat. Briefe. Rhein. Mus. 1906, 427 и 511 стр. защищал его подлинность, на что достаточным возражением можно считать, напр., замечание С. Ritter'a в «Neue Unters. üb. Pl.». 1910, 364—369, хотя все это не помешало цитировать эти места Проклу в in Tim. I 393 Diehl, in Parm. VI 86—87 и VI 93—95 Cous. и in R. P. I 287 Kroll, так что и после Н. Т. Karsten. De Plat. quae feruntur epistolis. Diss. Leiden, 1864, 208, и после W. Andrae. Die philos. Problemen in der plat. Briefen. Philol. 1922, 34, вопрос мне не совсем ясен, не говоря уже о неясности комментария к этой «die geheimnisvolle philosophische Partie»^{114*} у E. Howald, Die Briefe Platons. Zürich, 1923, 186 sq), если, говорю, не в Epist. II, то в несомненно платоновских Legg. XII 966 de содержится ясный намек на осознанную диалектику трех, если не ограничиваться хорошим, но как раз в этом пункте недостаточным комментарием к этому у С. Ritter, Platos Gesetze. Kommentar zum griech. Text. Lpz., 1896, 357—360. Для вполне сознательной диалектики, хотя и не первых трех начал, а второго, третьего и материи, — совершенно отчетливое и ясное рассуждение в Tim. 50d—53c. Так или иначе, но со всей ясностью диалектика трех и на ее фоне диалектика числа даны только у Плотина, и Прокл с Дамаскием есть лишь развитие Платоновых^{115*} конструкций.

Тут, после диалектики становления, удобно и необходимо обозреть весь пройденный нами путь и точно зафиксировать наши диалектические достижения. 1) Одно, с которого начинается диалектика, мыслимо в пяти типах (см. резюме в прим. 29) и есть неразвернутая абсолютная точка и нуль, содержащие в себе все в бесконечной степени слитости и тождественности. Диалектическая триада, примененная к ней (у Прокла, см. прим. 51, 65, и в зачатках у Плотина триадность введена в каждое диалектическое начало и категорию), дает в синтезе *число*. 2) Число, как категориальная структура сущего, есть некая формальная, «равнодушная к своей определенности» (Гегель) фигурность, диалектически строяемая как *единичность подвижного покоя самотождественного различия*. Триадность, примененная к числу, приводит его к противопоставлению его с таким «иным», которое есть уже «неравнодушное к своей определенности», т. е. с некоей сущной *содержательностью*, что в синтезе дает категории *бытия*, или *сущего одного*, т. е. *положенного числа*, числа как эйдоса, а след., просто эйдоса (в то время как чистое число было только потенцией сущего, «принципом ипостасийности», Plot. VI 6, 9, 15). 3) Теперь применяем триадическое определение к *бытию*. Оно само по себе уже есть некая положенность. Полагая эту положенность, мы конструируем тем самым некое специфическое «иное», небытие, т. е. такое не-бытие, которое производит раздельность в недрах самого

бытия, но делает это бытийственно же. Отсюда, в синтезе — становление. Но что это такое? Прежде всего это алогическое распыление, которое можно рассматривать и как такое, и как некую новую усложненность все того же эйдоса и бытия. В первом случае это будет *третий* диалектический сдвиг (третий — после «одного» и «бытия») и есть *вечность*, которую строжайше надо отличать от простой вневременности чистого эйдоса (см. наши дефиниции в § 9 с соответствен. примеч.) и которая в тетрактиде *B* проявляет себя в качестве *времени* (см. далее, § 17). Во втором случае сущее, *не выходя в становление* и пребывая в сфере чистого смысла, становится новым смыслом, а именно, не смыслом просто одного, или сущим, но смыслом *вечности* (не вечностью!) и в конечном итоге, стало быть, и смыслом времени. Это то, что Прокл называет специально Нусом (вспомним из прим. 65 его триадическое деление бытия, или идеальной сферы, на «сущее», «жизнь» и «ум», «нус»). Нус, ум есть становление смысла в недрах самого же смысла (что в дальнейшей диалектической обработке дает категорию *символа*, или имени, см. § 8), в то время как чистое становление (как третье основное начало всей тетрактиды *A*) есть становление смысла *вне себя самого* (почему, в дальнейшем, мы и определяем символ как тождество логического и алогического).

⁵⁹ Понять это, как и все рассуждения о четвертом начале, можно, только утвердившись на общедиалектической позиции, запрещающей учить о непостижимых вещах в себе. Мы изучили *смысл*. Теперь мы будем говорить о полагании этого смысла как цельности, т. е. перейдем в область *материи*, чувственного меона. Если мы воистину диалектики, мы должны учить, что в *материи нет ничего, чего не было бы в эйдосе, в смысле*. Материя никакого нового момента не привносит в эйдос. Материя и идея — абсолютно одно и то же. Правда, диалектика требует также, чтобы они и различались. Однако сейчас, изучая оформление смысла, мы должны помнить, что смысл и материя — одно и то же (иначе материя не будет оформлять смысла). Это и значит, что материя есть неопределенность и абсолютная инаковость эйдоса. Нет ничего более ясного, как приводимые у нас к § 10 — Plot. II 4, 8—15 и к § 5 — II 4, 16.

⁶⁰ Необходимо, таким образом, *принимаящее* начало, не-сущее на себе эйдос. Это и есть гипостазированная платоническая материя, о необходимости которой читаем у Plot. II, 4, 6.

«Что для тел должен существовать некий субстрат (ὑποκείμενον), отличный от них самих, это доказывает взаимная трансформация элементов. В самом деле, нельзя считать, что происходит совершенное уничтожение того, что переходит [в другое]. Иначе окажется некая сущность, которая целиком уничтожается в не-сущее, и [окажется], с другой стороны, [что] то, что произошло, пришло из совершенно не-сущего в [состояние] сущего. Наоборот, [необходимо признать, что] происходит не-

реход одного эйдоса из другого. [Но тогда] *пребывает то, что приняло на себя эйдос возникшего предмета и потеряло другой [эйдос]*. Это доказывается к тому же и вообще уничтожением, ибо оно относится к сложному. А если так, то каждая вещь состоит из материи и эйдоса. Индукция также обнаруживает, что уничтожающаяся вещь сложна, равно как анализ [каждого отдельного случая]. Если чаша [разрешается] в золото, а золото в воду, то и вода должна по аналогии претерпевать дальнейшее разложение. Необходимо, чтобы элементы [разложения] были или эйдосом, или первой материей или состояли из материи и эйдоса. Но эйдосом они не в состоянии быть, ибо как без материи они могли бы иметь массу и величину? Но также не в состоянии они быть и первой материей, ибо они подвержены разрушению. Стало быть, они должны состоять из материи и эйдоса, а именно, эйдос [конструирует их] по качеству и форме (*κατὰ τὸ ποιὸν καὶ τὴν μορφήν*), материя же — по субстрату, который не имеет определения [сам по себе] (*ἄοριστον*), так как он — не эйдос».

⁶¹ С такой точки зрения осмысленное столь же предполагает реальное наличие или логическую возможность бессмысленного, как и единое предполагает свой смысл, а смысл — свое смысловое становление. Четвертое начало — *осмысленный факт*, т. е. преодоленная бессмыслица, определенная беспредельность, скованная растекаемость, равновесие центробежно-смысловых и центростремительно-смысловых тенденций. Но для этого надо опять и опять напирать на бескачественность и беспредельность материи, взятой как сама по себе. И великий Плотин доводит эту концепцию материи до последней ясности и отчетливости, как это видно на II 4, 6—16.

⁶² Наиболее интересные тексты о «тетрактиде» — Procl. in Tim. I 155₇₋₂₅, 316₁₁—317₅ — о «тетраде» и «декаде», 432₁₈₋₂₅ — очень яркое противоположение «тетрады» и «декады»; II 18₄₋₈, 21₈₋₁₄ в связи с учением о пропорциях, излагаемым у нас в III главе, § 17; 52₂₀—53₈, 53₇₋₈ — «космос, устроенный тетрадой, исшедшей от монады и триады», 175₉₋₁₄ в связи с лямбдообразным расположением основных чисел у Plat. Tim. 35b; 204₅₋₇ — *ἐν ταῖς πρῶταις μονάσι διὰ τὸ μόνιον καὶ τῇ ἰσότητι χαῖρον καὶ ταυτότητι*; in R. P. II 68₂₉—69₉, 120₂₄₋₂₈ — *γόνιμος καὶ ἐδραστικῆ τῶν γεννωμένων ἅμα καὶ ἐναρμόσιος*; 136₂₁—138₇ замечательное место, наилучше рисующее космические и психические функции демиургийной тетрады; 169₂₈—170₁₁ — тетрада как «дионисийское божество» противопоставляется декаде как тому, что есть «наличность» (гипаркис) космических эйдосов и всецелый космос; 192₂₀₋₂₄ — «первая потенция жизни, возникшая из диады и умеряющая эманацию диады тождеством и равенством». Весьма важным является, конечно, Ps.-Jambli. Theol. arithm. IV de Falco, где, напр., находим также учения, что благодаря тетраде «все в мире

оказывается свершенным» (20₂₋₃), что в первой тетраде $\sigma\omega\mu\acute{\alpha}\tau\omega\varsigma \acute{\epsilon}\lambda\alpha\chi\acute{\iota}\sigma\tau\eta \kappa\alpha\acute{\iota} \sigma\lambda\epsilon\rho\mu\alpha\tau\iota\kappa\omega\tau\acute{\alpha}\tau\eta$ (23₁₁₋₁₂) и пр. (хотя тут же много и чисто внешних аналогий). Ср. Damasc. Pr. gr. § 319 о тетрактидности демиурга, 265 — о тетрактидности интеллигибельно-интеллектуального, 201 — о тетрадном принципе живых существ.

⁶³ Основанием и необходимым вступлением для этого параграфа является Procl. in Crat., а также и сам Plat. Crat. (хотя и в значительно меньшей мере). Здесь Прокл делит все имена на «покоящиеся в вечных вещах» и на пребывающие в гибнущих (in Crat. 72₁₉₋₂₀ Pasquali), причем первые — на созданные людьми и на τὰ ὑλὸ θεϊοτέρων αἰτίων (72₂₀₋₂₁); эти последние делятся на τὰ ὑλὸ θεῶν αὐτῶν ἐτέθη и на τὰ ὑλὸ δαιμόνων ^{116*}, а людские имена на имена в соответствии с знанием (κατ' ἐπιστήμην) и имена без знания (72₂₁₋₂₄). Далее (72₂₄₋₇₃₂₁) идут весьма интересные, но к нам малоотносящиеся дистинкции имен τῶν ἐλὶ τοῖς φθαρτοῖς ^{117*}. Основоположным для всего неоплатонического учения об имени является рассуждение о θεῖα ὀνόματα ^{118*} 29₂₁₋₃₅₁₅. Имена здесь мыслятся как «тайнственно внедренные в самих богах» (29₂₃), причем имеется в виду исконная апофатика (θεοὺς δ' ἐλέκεινα τῆς ταύτης ἰδρῶσθαι σημασίας ^{119*}, 29₂₆. Как же совместить это последнее с именованьем? Совмещение производится в порядке диалектики. 1₁₀ — о диалектичности Кратила; 2₂₅₋₂₇ — о необходимости быть диалектиком для распознавания «правильности имен»; 2₂₈₋₃₃ — требуется, подобно «Пармениду», не голая, οὐ ψιλῆν, диалектика, но — μετὰ τῶν ὄντων θεωρίας, чтобы учение о «правильности имен» происходило с «узрением вещей»; 17_{9,25} — о целях диалектики «явить вещи»; 26₄₋₁₀ — о взаимоотношении «диалектика», ср. Plat. Crat. 390c, и «дидаскалика», ср. Plat. Crat. 388bc; 26₁₉₋₂₇₂ — в связи с тем, что имя и «учительное», Plat. Crat. 388bc, и «диалектическое», Plat. Crat. 390d, орудие, ὄργανον, делается вывод, что только диалектику и приличествует «правильное пользование именами», ср. 27₁₁; 27₁₁₋₂₅ — если законодателя можно уподобить демиургу Зевсу, «нарекающему законы судьбы на души», Plat. Tim. 41e, и нарекающему имена всему созданию, Plat. Tim. 36c, то диалектик подобен Монаде-Кроносу, ибо «величайший Кронос свыше преподает начала мысленных постижений (τάς τῶν νοήσεων ἀρχάς ἐνδίδωσι) демиургу и начальствует над всей демиургией», ср. весьма интересные мифолого-диалектические конструкции и дальше 27₂₆₋₂₈₂₁; 35₁₆₋₁₉ — диалектическое дело прекращается в отношении той «природы богов», которая есть ἀσχημάτιστος καὶ ἀχρώματος καὶ ἀφανῆς, однако оно возможно в порядке смыслового становления этой неявленности. Ср. и вообще о диалектике в этом трактате: 1₁₀₋₂₄ — об очищении и об отношении к математике, 2₅₋₁₂ — хорошее определение диалектики в связи с триадическим определением, 2₁₃₋₂₁ — об отношении к

Аристотелю, З₄₋₆ — о диалектике и о «принципах сущего» в связи с взаимоотношением имен и того, к чему относятся имена.

⁶⁴ Итак, необходимо различать два рода материи, умную и чувственную. О первой — Plot. II 4, 2—5.

II 4, 2. «Итак, если бытие материи должно быть чем-то неопределенным и бесформенным (ἄμορφον), а в тамошних предметах, [умных], как в совершенных, нет ничего неопределенного и бесформенного, то, выходит, материи там не существует. Кроме того, если каждый [тамошний] предмет прост, то и не нуждается он в материи, чтобы там быть сложным из нее и из другого [начала]. Далее, становящееся нуждается в материи, равно как и создающее из одного другое, в отношении чего и мыслится чувственная материя; не-становящееся же не нуждается [в материи]. [А ум есть нечто именно не-становящееся]. Да и откуда она могла бы [тут] появиться и стать бытием? Если она возникла, она от *чего-нибудь* [возникла]; если же она вечна, то принцип ее существует тогда больше, [чем только первоединое], и первые предметы, [умные предметы, тогда возникают] случайно (κατὰ συντυχίαν). И если еще прибавится [отличный от материи] эйдос, то сложное будет телом, так что [придется признать, что] тело существует и там».

II 4, 3. «На это, прежде всего, нужно сказать, что неопределенное (ἄορίστον) отнюдь не везде достойно только презрения, равно как и то, что по своему смыслу могло бы быть понято как бесформенное, если оно имеет целью (μέλλον) подчиняться тому, что раньше его, и совершеннейшему. Нечто подобное представляет собой душа в отношении к уму и смыслу, так как она оформляется ими в своей природе и ведется к лучшему эйдосу. Кроме того, в умных предметах сложное существует иначе, не так, как тела, равно как и смыслы — сложны и энергично создают сложное, — природу, энергично направляющуюся к эйдосу. Если [неопределенное и бесформенное] существует в отношении иного [в качестве материи], то в большей степени зависит оно само от другого, [от вечного смысла]. Материя становящихся вещей постоянно имеет все разные и разные эйдосы; материя же вечных вещей постоянно остается самождественной. Здешняя материя, пожалуй, — противоположность той, так как здесь она только отчасти все и [только отчасти] — одно [и то же] в каждой отдельной вещи. Поэтому, раз одно выталкивает другое, то ничего и не остается [в ней] пребывающим. Поэтому [же] она и не самождественна постоянно, а там, [в умном мире], она есть все одновременно. Поэтому она и не имеет [там] ничего, во что она могла бы перейти, так как *уже* имеет все. Тамашняя материя, стало быть, *ни в коем случае не бесформенна*; она не есть здешняя материя; и обе, следовательно, существуют разными способами. Вопрос же о том, вечна ли она или становится, выяснится, как только мы усвоим себе, что она, собственно, собой представляет».

II 4, 4. «Итак, наше исследование предполагает, что действительно существуют *эйдосы*, ибо это показано в другом месте. Что же дальше? — Если эйдосов много, то необходимо, с одной стороны, чтобы в них было нечто общее, с другой же, чтобы было также и частное, чем один эйдос отличается от другого. Это частное и отделяющее [от всего другого] различие есть, очевидно, собственная *форма* [эйдоса] (μορφή). Если же существует форма, то существует и оформляемое, относительно чего [возникает] различие. Стало быть, существует и *материя*, приемлющая форму, и некий постоянный субстрат (ἀεί τι ὑποκείμενον).

Далее, если там существует умный мир, то этот, [здешний], мир — подражание того, и, как этот мир сложен и [состоит] из материи, так и там необходимо допустить материю. Или как можно говорить о мире, если не увидеть [его] эйдоса? И как можно говорить об эйдосе, не уразумевши того, в отношении чего существует эйдос? В самом деле, умный мир, с одной стороны, совершенно и окончательно неделим сам по себе, с другой же — как-то и делим. И если части удалены друг от друга, то также деление и удаление есть аффекция материи, так как последняя и есть то, что [в данном случае] разделено. Если же [эйдос], оставаясь множественным, неделим, то многое, находясь в едином, существует в материи, будучи формами этого единого; такое единое, данное как многое, надо мыслить разновидным и многообразным. Следовательно, [умный мир, эйдосы], до своего бытия в качестве разновидного, бесформен. Именно, если отнять от ума его разновидность, формы, смыслы и мысли, то [оставшееся там] в виде более первоначального окажется бесформенным и неопределенным, и уже ничего не останется из этого, [отнятых форм], ни при нем, ни в нем».

II 4, 5. «Если оба, [эйдос и материя], суть едино (так как ум вечно и вместе имеет [все] это) и если там нет материи, то там нет *телесной* материи: ум ни в коем случае там не лишен формы, но есть вечно цельное тело, однако все-таки сложное. А именно, ум обретает двоякое, так как он разделяет до тех пор, пока не придет к простому, что уже не может быть самоделимо [дальше]; покамест же он в состоянии, он движется к своему глубинному основанию (βάθος). Глубинное же основание каждой вещи — материя. Потому она и *темна*, что свет есть смысл и ум есть смысл. И, следовательно, видя смысл каждой вещи, [ум] считает низшие слои его (τὸ χῆμα) темными, как находящиеся под светом, подобно тому, как светозарное око, увидевшее свет и краски, которые [тоже] суть свет, оценивает находящиеся за красками, как темное и материальное, скрытое красками. Во всяком случае, темное в умных предметах и темное в чувственных вещах, однако, различны, и различна также материя, поскольку различен и налегающий на обе эйдос. Ведь божественная [материя], принимающая оформленность (τὸ ὄμοιότη-

von), [уже] сама содержит оформленную и умную (νοεράν) жизнь; другая же материя [только еще] *становится* чем-либо оформленным, [сама], разумеется, еще не проявляя жизни и не мысля, но будучи [лишь] украшенным трупом. Форма [тут] — *эйдол*, так что и субстрат — эйдол. Там же — истинная форма, так что и субстрат — [истинная форма]. Поэтому, вполне правыми следует считать тех, которые утверждают, что материя есть сущность (οὐσίαν), если это говорится о той, [умной], материи, потому что субстрат там есть сущность, лучше же сказать, сущность, мыслимая вместе с находящимся при ней [эйдосом], целостно, [т. е. как материя и эйдос одновременно], пребывающая в свете. *Вечна* ли умная материя, — вопрос, который должен быть исследуем так же точно, как если бы исследовали ндеи. Последние рождены потому, что имеют принцип [высший себя], и не рождены потому, что имеют принцип не во времени, но вечно — от другого [начала], не в том смысле, как то, что вечно становится (как здешний мир), но — будучи вечно сущими, как тамошний мир. Ибо и инаковость тамошняя существует вечно, — та, что создает [умную] материю, так как она — принцип материи, будучи первым движением. Вследствие этого и названа [материя] инаковостью, потому что движение и инаковость вместе появились. Неопределенны и движение, и исходящая из первого [принципа] инаковость, и, чтобы быть определенными, они нуждаются в нем, [в первом принципе]. Они получают определение, как только обращаются на него. До того материя неопределенна, как и «иное», и еще не есть благо, будучи, напротив того, даже не освещена им. В самом деле, если [исходит] из него свет, то приемлющее свет, до принятия его, не имеет истинного света, но имеет его в качестве иного света, если только [вообще] исходит свет из [этого] иного. — О материи в умных предметах этого изложения более чем достаточно».

Итак, по учению Плотина, умная материя есть инаковость перво-единого, движущегося от себя к себе же, или *инаковость умного самоутверждения перво-единого*. Это есть раздельность света самого по себе, до его затемнения и перехода во тьму. Поэтому, будучи отличной от эйдоса тем, что эйдос — оптически данная цельность смысловой индивидуальности, материя же — лишь момент различности в лике этой индивидуальности, она еще и тождественна с эйдосом — сущностью, вечностью, эйдетической оптичностью.

⁶⁵ В системе Прокла имя относится к демиургии (см. ниже, прим. 75). Чтобы ориентироваться в том, какое диалектическое место занимает имя как демиургическая потенция, необходимо отчетливо представлять себе основные этапы диалектического процесса по Проклу. Здесь такие же четыре основных этапа, как и в системе Плотина, — ἔν, νοῦς, ψυχή, κόσμος (φύσις) ^{120*} Но Прокл детализирует каждый этап согласно основному триади-

ческому методу диалектики. Получается: для $\epsilon\nu$ (его абсолютная неизреченность — Procl. theol. Plat. II 114, Damasc. pr. pr., § 21—28) — *предел, беспредельное, число* (Procl. theol. Plat. III 118, Inst. 20), так что первое «одно» — абсолютная сверхмыслимость и второе «одно» — начало диалектического пути («пресущественные единства»); для $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ — *сущее* ($\nu\omicron\eta\tau\acute{o}\nu$, с своей собственной триадой, theol. Plat. III 163—167), *жизнь* ($\nu\omicron\eta\tau\acute{o}\nu$ - $\nu\omicron\epsilon\rho\acute{o}\nu$, theol. Plat. IV 229—241), *ум* ($\nu\omicron\epsilon\rho\acute{o}\nu$, ibid. V 326—335, VI 384—385, 395—399, 410—413); для $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ — та же триада ($\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\omega}\delta\eta\varsigma$, $\zeta\omega\tau\iota\kappa\acute{\eta}$, $\gamma\nu\omega\sigma\tau\iota\kappa\acute{\eta}$ ^{121*}, Inst. theol. 197, 194).— Теперь, переход к космосу, к природе, как бы заново конструирует всю эту основную триаду, рисуя ее уже с точки зрения возможных космических и природных воплощений, и получается: для сущего — $\lambda\alpha\rho\acute{\alpha}\delta\epsilon\iota\gamma\mu\alpha$, для жизни — $\delta\eta\mu\iota\omicron\upsilon\rho\gamma\acute{o}\varsigma$ ^{122*}, для ума — идеи. *Имя и есть идея, демиургийно конструирующая умную параδείзму*. Procl. in Crat. 6₁₁₋₁₉ — ум содержит в себе «иконы и сущностные смыслы в четко расчленимой форме, как бы *изваяния сущего*, наподобие имен, подражающих числам в качестве умных *ликов*»; 19₄₋₁₉ — сущность имен демиургийно создается как «изваяния богов и демонов», законодатель дает имена в качестве «изваяний предметов», ср. и далее 19₁₉₋₂₀; 47₁₄₋₁₉ — имена — «изваяния богов»; «все-прекрасно небо, Зевсова демиургема, и имя его», ср. Plat. Crat. 396bc, ср. также интересное употребление понятия $\acute{\alpha}\gamma\alpha\lambda\mu\alpha$ ^{123*}, — 77₂₄₋₇₈ о том, что «ум в нас дионисичен ($\Delta\iota\omicron\nu\nu\sigma\iota\alpha\kappa\acute{o}\varsigma$) и воистину есть изваяние Диониса», поскольку «ум больше всего другого сроден богу», [дионисичность же ума и есть его соотнесенность с материей, телом, и, след., выраженность его; о диадической природе тела — Procl. in Tim. II 196₃₁]. Procl. in Tim. I 272₂₆₋₂₇₄₃₂, — между прочим, 273₂₁₋₂₃ — «божественное имя — *символ демиургической явленности*», 274₁₆₋₂₀ — о явленных и неявленных космических именах, II 256₂₇₋₂₅₇₈ — об имени божием как *демиургийном символе умных причин*; III 5₃₀₋₆₋₇ — фундаментальное рассуждение об умных $\acute{\alpha}\gamma\alpha\lambda\mu\alpha\tau\alpha$; 68₃₁₋₆₉₄ sqq. — о демиургийных изваяниях; 155₁₆ sqq. — о символичности изваяний; 204₆ — о явленном изваянии в противоположность неявленному, то же — I 173₁₀₋₁₈, III 89₁₆₋₃₂, in R. P. II 212₂₀₋₂₈ — космос, демиург, имена, изваяния. Заслуживают внимания также тексты: Procl. in Tim. I 11₁₄₋₁₅ — о божественных телах как изваяниях; 60₁₅ — фигуры богов — изваяния; 330₃₁, 334₂₅; in R. P. I 73₁₉₋₂₀ — мысли богов — изваяния, II 108₁₀₋₁₄ — об изваянности мифов; in Parm. I 69 Cous.¹ — имя — $\sigma\acute{\upsilon}\mu\beta\omicron\lambda\omicron\nu\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma$ ^{124*}

⁶⁶ Procl. in Crat. 32₂₈₋₃₃₆ — *неизречаемое молчание* ($\sigma\iota\gamma\acute{\omega}\mu\epsilon\nu\alpha\ \lambda\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \kappa\rho\acute{\upsilon}\phi\iota\alpha$) *перво-единого объединяется в имени с умным узрением и знанием*, когда $\eta\ \tau\epsilon\lambda\epsilon\sigma\tau\iota\kappa\eta$ доходит до этого, $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\omicron\upsilon\sigma\alpha\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\rho\gamma\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ ^{125*}, почему «и Орфей говорит, что прежде всего этот [эманационно-энергийно-теургийный]

чин называется от прочих богов *именем*, ибо исходящий из него свет являет его [всему] умному (τοῖς νοεροῖς) и познаваемым, и именуемым». 337_{—17} — у богов именование и мышление — одно и то же (ἥνωται); то и другое налично благодаря сопричастию свету. В наших же душах это разделяется; у нас мышление — одно, образ, а именование — другое, образец. Посредине же у нас — «единение мыслительной и именовательной энергии». Итак, имя есть энергия сущности, точнее, интеллигентная энергия, отождествляющая факт и смысл, или смысл и его выражение, откуда оно и есть основание знания и пребывания в разумном общении. — Прекрасно рассуждает Николай Кузанский в специальной главе «De nomine Dei» (d. ign., I, 24): «Nomina quidem per motum rationis, qui intellectu multo inferior est, ad rerum discretionem imponuntur... Unde, si quis posset intelligere aut nominare talem unitatem, quae cum sit unitas est omnia et cum sit minimum est maximum, ille nomen Dei attingeret. Sed cum nomen Dei sit Deus, tunc eius nomen non est cognitum, nisi per intellectum, qui est ipsum maximum et nomen maximum...»^{126*}

⁶⁷ Для критики антидиалектических и абстрактно-метафизических учений об имени имеет громадную важность Procl. in Crat., откуда я приведу для этого главнейшие мысли. Прежде всего, по Проклу, имена все одинаково даны и φύσει, и θέσει^{127*}, что уже сразу с корнем вырывает позицию и наивного субъективизма, и наивного объективизма; надо, таким образом, «желающему подражать» знать и «архетип», и «демиургическое искусство», 8_{24—25}; согласно творчески-понимающей основе, имя — «установлено», но, «согласно парадегматической причине», оно — φύσει, «природно». «Природны» имена уже по одному тому, что все они *подобие уму* и взяты как умные изваяния, 5_{25—619}. И не по каким другим причинам имена — природно-изначальны; не потому, что они — качества вещей (как то утверждал Эпикур), и не потому, что они просто подобие образов (как то утверждал Кратил), но именно — *хата̀ τὸ εἶδος*^{128*} вещей они тождественны вещам, и в этом смысле они — φύσει, будучи отличными от них «по материи», 7_{14—814}. Гермоген, говорит Прокл, 10_{23—29}, толкуя Plat. Crat. 384d, думает, что если существует изменение имен, то имена — произвольно положенные символы вещей; изменение существует, след., имена — произвольно положенные символы. Но я, говорит Прокл, рассуждаю иначе: если имена — произвольно положенные символы, то мы не имеем нужды в их изменении; но первое правильно, след., правильно и второе, т. е. мы не имеем нужды в их изменении. Тут сразу виден диалектический объективизм Прокла, восстающий против натуралистического субъективизма. Если, рассуждает он, божественные имена относятся к вечному, то о каком же «произвольном положении» можно тут говорить, Π_{1—11}? Можно ли говорить тут о случайном, Π_{15—23}? Установивши, что

имя и смысл (λόγος) в некоем пункте тождественны (14₁₀₋₃₀), Прокл дает такой ряд умозаключений. 1) Если именование правильно с точки зрения природы именуемого, то правильность имени не случайна, но — природно-обусловлена (φύσει); но условие — истинно, след., истинно и следствие (14₁₋₅). 2) Если речь правильна относительно вещей, то и именование правильно относительно сущности; из истинности условия — истинность следствия (14₅₋₈). Если всякое действие действует хорошо относительно специфических свойств вещей, то и речь имеет правильность относительно вещей; истинно условие, — истинно и следствие (14₈₋₁₂). 4) Если все вещи имеют свою специфическую природу и действия не просто произвольно случайны, то эти действия хороши относительно специфических свойств вещей (14₁₂₋₁₅). 5) Если не все постоянно подобно всему и каждый признак не всегда подобен каждому, то каждая вещь имеет свою специфическую природу (14₁₅₋₁₉). 6) Если из людей одни разумны, другие — нет, то не все постоянно всему подобно, и каждый признак не всегда подобен в каждом предмете (14₁₉₋₂₃). 7) Если из людей одни совсем хороши, другие совсем дурны, то одни из людей совсем разумны, другие — совсем неразумны (14₂₃₋₂₆). В результате: совсем разумные люди действуют в своей речи так, что и слова правильны относительно сущности вещей. — О противоположении парадегматического φύσει имени и его меонально-условного θέσει еще следующие тексты: 16₂₈—18₄ — интересные рассуждения об отношении имени к органам произношения и о том, что подлинный орган имени — δρυακον διδασκαλικόν, как и у Plat. Crat. 388b. 18₁₆—20₂₁ — о вечном в именах, об изваянности умных имен, — толкование платоновского «законодателя» имен в Crat. 389a как демиурга с привлечением Tim. 41e и Legg. IV 716a, о двояком имени — ἡ διδασκαλικὴ αἰτία понятий и ἡ διακριτικὴ τῆς οὐσίας^{129*} — в связи с двумя потенциями демиурга, к тождеству и к различию, 20₄₋₂₁.⁶⁸ Закключаем вопреки, напр., O. Gilbert, Griech. Religionsphilos. Lpz., 1911, который (стр. 300) находит возможным так резюмировать содержание «Кратила»: «Daher will Plato, um sich das Wesen der Dinge klar zu machen, nicht von ihren Namen und Beziehungen auszugehen, da diese nichts anderes als mehr oder weniger passenden Nachahmung der Wesengehalte seien (как будто тут нет приравнения имени к сущности! — А. Л.); er liegt die Dinge als solche zugrunde und will aus ihnen direkt ihr Wesen erschliessen»^{130*} Другими словами, Гильберт понимает конец «Кратила» буквально, забывая, что при такой точке зрения автора «Протагора» пришлось бы считать гедонистом, а автора «Парменида» — противником учения об «идеях». Впрочем, и большинство исследователей не понимает подлинного смысла платонического учения об именах, так что старая работа Jul. Deuschle, Die platonische Sprachphilosophie. Marb., 1852, во многих отношениях остается совершенно незаменимой.

⁶⁹ Кроме прочего, ср. Procl. in Crat. 33₁₈—35₁₅ — опровержение этого дуализма и агностицизма и учение о *явленной* сущности в имени своем. 33₁₈₋₁₉ все тайное — в эманации ἐκφαίνεταί ¹³¹*, откуда имена, с одной стороны, «остаются в богах», 33₁₉₋₂₄, с другой же — через умные эманации и символы являются себя прочему, 33₂₄₋₂₈; «первейшие имена» «являются от богов», приходя через «средние [между нами и ими] роды», и доходят «до нашей разумной сущности», 33₂₈—34₂.

⁷⁰ В эйдосе, таким образом, получается новый рисунок, возникающий уже при помощи алогически-инобытийных средств, и эта новая цельность по-новому разделяна и по-новому самотождественна, как об этом можем читать хотя бы у Procl. inst. theol., 176.

«Все понимаемые, [интеллектуальные], формы (νοερά εἶδη) находятся и одна в другой, и каждая сама по себе (καθ' αὐτό). В самом деле, если всякий ум неделим, то и [заключенное] в нем множество объединено при помощи понимаемой (νοεράν) неделимости, [так что] все [пробывает заключенным] в одном, и то, что не имеет частей, объединяется одно с другим. И все проходит по всему. Если же все интеллектуальные формы — вне материи и вне тела, то они не слиты одна с другой, и [пробывают] раздельно. Каждая [форма], охраняя свою собственную чистоту, остается тем, что она есть.

[Взаимная] неслитость интеллектуальных форм обнаруживается путем частичного участия [в них] тех [вещей], которые участвуют в каждой из них в отдельности, [не участвуя в другой]. Если, в самом деле, в чем [совершается] участие, не пребывало бы в различении и одно в [нем] не было бы отдельно от другого, то участвующее не участвовало бы в каждой из этих форм раздельно, но в вещах худших гораздо больше присутствовало бы лишнее различия слияние, ибо они хуже в смысле упорядоченности».

⁷¹ Ниже, в § 9, мы увидим, что имя есть символ. Символ — синтезис непознаваемости как тезиса и познаваемости как анти-тезиса. Procl. in Crat. 29₂₈₋₃₀ устанавливает эту триаду в отношении имен в виде ὑλαρχίς ἐνοειδής καί ἄρρητον, которой противопоставляется δύναμις γεννητική τῶν ὄλων, чтобы потом синтезироваться в νοῦς τέλειος καί πλήρης τῶν νοημάτων ¹³²* Этот ум *излучает* (30₆, 31_{18,22}, 32₂₈, ср. in Tim. I 360₃₀—361₃, 385₉₋₁₂; II 80₁₄₋₁₉, 284₄₋₉; III 4₂₃₋₂₇, 136₁₁₋₁₈, 140₁₄, 160₁₉₋₂₁, 195₅₋₇, 251₁₉₋₂₁, 272₂₅₋₂₈; in R. P. I 75₈₋₁₀, 89₁₅₋₁₇, 105₁₋₅ со ссылкой на Plot. II 3, 11; I 78₉₋₁₉, 180₂₇₋₂₈, 185₅, 279₂₄₋₂₉; II 191₂₇₋₁₉₂) *раздельные потенции* (in Crat. 30₈ «рождающие потенции», 30₂₈ «умные (νοερά) потенции», 31_{18,24}, ср. бесчисленные места из in Tim.) по закону *триадичности* (in Crat. 29₃₀, 30_{3,9}), являясь *умным демиургом мира* (Procl. in Crat. 30₁₄₋₁₅ вспоминает тут слова Plat. Polit. 272e о демиурге как рулевом), причем рулем, которым ведет демиург Все, являются «символы *всецелой*

демиургии, ср. 31₃₋₄ о продуцировании богами **символов**, которые для нас δῶσλητα, а для богов γνῶσιμα καὶ καταφανή^{133*} Они суть «соположно-тождественный знак», σύνθημα, 30_{21, 23}; 31_{1, 6} συνθ. ἄρρητα ἐστὶν καὶ ἄγνωστα, ср. in Tim. I 139₂₃₋₂₈ — о божественных синфемах; 161₁₀₋₁₂; 210₁₁₋₁₄ — о двойкой синфеме — пребывания и реверсионной; 210_{19-22, 27-30}; 213₁₆₋₁₇ — о демиургийных синфемах; 215₂₄₋₂₅ — о находящихся в нас синфемах; 273_{16, 20} — имя — символ синфемы; 274₁₁₋₁₂ — то же; 301₁₈₋₁₉ — о неизреченных и изрекаемых синфемах; 365₂₅ — неизреченные с.; II 198₅₋₇ — разделение на семь частей — синфема дионисийского растерзания; 256₂₉₋₃₁ β(ожественное) имя — синфема умной причины; 257; in R. P. I 39₁₃₋₁₇ — об отражении тайных синфем; 83₁₈₋₂₂ — боги склоняются своими с. к употребляющим определенные символы; 84₂₇₋₂₉ — о дионисийских с.; 101₁₇₋₂₁ — о с. истины; 127₂₉₋₁₂₈₂ — слезы богов не бывают синфемами их; 138₄₋₆ — амвросия и елей — синфемы некоторых потенций бога; 147₆; 175₂₋₃ — растерзание — одна из дионисийских с.; 177₁₉₋₂₁; 198₂₀₋₂₁ — творец через синфемы являет истину сущего (ср. выше 198₁₈ — συμβολικὴ θεωρία; II 108₂₄₋₂₇; 173₈₋₁₁; 212₆₋₉; 240₂₄; 250₂₉₋₃₀) и «неизреченной и превыше умного сущей причины» (in Grat. 30₂₀), приводя все в движение к благу и к самому себе, 31₂₋₄, будучи сам непознаваемым. Имена суть образы (χαρακτῆρες) **света**, при помощи которых «боги выявляются своим порождениям», которые ἐνταῖως существуют «в самих богах», проявляя (προφαίνοντες) их в родах сильнейших нас и в нас частично и образно-чувственно (μορφωτικῶς), 31₅₋₁₂. Еще ярче антиномия дана 31₁₃₋₁₇: свойственная богам «исходящая форма света, будучи бесформенной, оказывается оформленной в результате эманации» и, «таинственно единично-едино (ἐνοειδῶς) водружаясь [в неизреченном] через [умное] движение, является нам от самих богов». Имена — символы, «излучающиеся от потенций, в некотором отношении суть *среднее* между неизреченным и изрекаемым, проходя и сами через пребывающие в [этой] середине роды (ибо невозможно, чтобы перводействующие дары богов доходили до нас [прямо], без того, чтобы гораздо ранее роды, сильнейшие нас, не получили участия в исходящем оттуда излучении), и, с другой стороны, пребывая преискренне в каждом и соприродно являя во всем ипостасийные потенции [неизреченного]. Таковы т. н. символы богов», 31₁₈₋₂₅. Эти имена-символы «единовидны в вышних чинах и многовидны в нижайших», 31₂₅₋₂₆. «Стало быть, эти третьи, т. е. *средние* в вышеупомянутом смысле, простирающиеся на все от умных (νοερῶν) потенций специфичности (ιδιώματα) и доходящие до нас, суть божественные **имена**, которыми боги нарекаются и через которые воспеваются, от самих богов явленные (ἐκφανέντα) и к ним самим возвращающиеся (ἐπιστρέφοντα) и приводящие к человеческому знанию то, что есть в них ясного», 31₂₈₋₃₂₃. И далее — 32₅₋₁₇ — о реаль-

ности имен и единосущественности их богам. Таким образом, в имени совершается круговращение интеллигенции в себе, которая, утверждая себя и зная себя в отличие от всего иного, получает новое алогическое оформление и выражение — синтез познаваемости и непознаваемости. Прокл не устает об этом говорить и дальше. 32₁₈₋₂₉ — он рассуждает о том, что «не всякий род богов именуем», что есть то, что выше всего и неизреченно, о чем так и сказано в «Пармениде» (142a). И тем не менее, хотя «первейшие роды умных б. и объединены с самим единым и, называясь тайными, содержат в себе премного непознаваемого и неизречаемого», все-таки «необходимо, чтобы эта эманация умных [вещей] εἰς ταύτην ἀπολεγατοῦσθαι τὴν τάξι»^{134*}. И «интеллектуальная (νοερά) природа интеллигбельного (νοητῶν) излучается первыми ликами (κατὰ τὰ εἶδη τὰ πρῶτα)».

⁷² Приводимое сейчас Plat. Parm. 155e—157b может быть дополнено рассуждениями об этом же τὸ ἐξείρηνς как законе и сущности мысли рассуждениями у Damasc. prim. princ § 405, в отличие от τὸ νῦν, 408; оно то возникает, то исчезает в мысли, 414.

⁷³ Таким образом, именуемость и неизменуемость, умность и за-умность даны сразу, в одной неразличимой точке. Ум мыслит все как одно, и себя как именуемого, и себя как неизменуемого. Получающиеся при этом конструкции хорошо иллюстрируются § 170 Procl. inst. theol.

§ 170. «Всякий ум мыслит все сразу. А несообщаемый [ум мыслит] все просто, [т. е. чисто умно же]. Каждый же [ум], который после него, [мыслит] все единично (καθ'ἑν), [а не вообще], так как, если всякий ум основал в вечности и сущность себя самого, и вместе с сущностью энергию [свою], то он будет мыслить все сразу, [хотя бы и единично]. В самом деле, всем [вещам] свойственно частично [что-нибудь] из [находящегося в] последовательном ряду, но не в вечности [свойственно], так как все последовательное — во времени, ввиду того, что последовательное — раньше и позже, а не все [сразу] вместе. Следовательно, если все [умы] подобным образом станут все мыслить, они [ничем] не будут отличаться от других [умов], так как если они [все одинаково все мыслят, то] они одинаково и суть то, что они мыслят, пока существуют; и если они одинаково суть все то, [нельзя говорить, что] один [ум] несообщаем, а другой — сообщаем. Ведь в отношении чего акты мысли [осмысления] (νοήσεῖς) тождественны, в отношении того [тождественны] и сущности. Если действительно осмысление каждого тождественно с бытием каждого, то и каждый [ум] есть то и другое, и мышление и бытие. Следовательно, остается или то, что каждый [ум] мыслит все одинаково, но [мыслит или что-нибудь] одно, или [многое] и не все вместе, или все [одинаково, но] единично (καθ'ἑν).

Но говорить, что ум не все мыслит [вместе], — значит делать ум незнающим то [или другое] из сущего. Ведь если [ум] станет переходить [к иному] и мыслить [иное и иное] не сразу, но [одно]

раньше и [другое] позже, сам, однако, не пребывая в движении, то он будет хуже души, так как она мыслит все, находясь [сама] в движении, [и это потому, что] он, в силу пребывания [в покое], мыслит только одно. Значит, он все мыслит единично. [Одно из трех]: или [он мыслит] все [сразу], или одно [частное], или все, [но] единично, так как мышление [существует] постоянно и во всех [умах] в отношении всех [вещей] и все определяет [чем-нибудь] одним из всего. Поэтому в мышлении и в мыслимых предметах есть нечто преобладающее и вместе с тем одно из всего мыслимого единично, причем это одно и оформляет (*χαρακτηρίζοντος*) ему все. [Стало быть, мысль и мыслимое есть или нечто всеобщее, или особенное и частное, или единичное]».

У Николая Куз., с одной стороны, «manifestum est, cum maximum sit ipsum maximum simpliciter cui nihil opponitur, nullum nomen ei proprie posse convenire; omnia enim nomina ex quadam singularitate rationis, per quam discretio fit unius ab alio, imposita sunt; ubi vero omnia sunt unum, nullum nomen proprium esse potest»^{135*} (I 24, стр. 55). С другой стороны, «nomina affirmativa, si ei conveniunt, non nisi in respectu ad creaturas conveniunt, non quod creaturae sint causa, quod ei conveniant, quoniam maximum a creaturis nihil habere potest, sed ei ex infinita potentia ad creaturas conveniunt, nam ab aeterno Deus potuit creare, quia nisi potuisset, summa potentia non fuisset»^{136*} (стр. 57). Поэтому, «licet illa omnia nomina ab aeterno, antequam etiam nos ei illa attribuisimus, fuissent veraciter in summa sua perfectione et infinito nomine complicata, sicut et res omnes, quae per ipsa talia nomina significantur, et a quibus per nos in Deum transferuntur»^{137*} (стр. 58). В этой извечной перфекции имен — синтез ineffabile nomen (так что имена только «per infinitum diminute ei convenire», стр. 57) и motus rationis (стр. 56), приводящего к тем «sanctissima nomina», в которых «maxima latent mysteria cognitionis divinae»^{138*} (59).

⁷⁴ Я воздерживаюсь от параллелей с учением об имени в новой философии. Но есть два явления, на которые не могу не указать, — до того они поразительны. Первое — это диалектика языка у *Гегеля* в его *Encyclop.*, § 455—465, где мы читаем, напр., такие рассуждения: «Die Sprache kommt hier nur nach der eigenthümlichen Bestimmtheit als *das Produkt der Intelligenz, ihre Vorstellungen in einem äusserlichen Elemente zu manifestieren, in Betracht*»^{139*}. Второе — это полученное мною перед самым печатанием моей книги исследование Е. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*. I Teil. Sprache. Berl., 1923, где исследуется как раз эта «средняя» (в смысле Прокла) сфера. Кассирер пишет (16 стр.): «Halten wir an der Forderung der logischen Einheit fest, so droht zuletzt in der Allgemeinheit der logischen Form die Besonderung jedes Einzelgebiets und die

Eigenart seines Prinzips sich zu verwischen — versenken wir uns dagegen in eben diese Individualität und bleiben wir bei ihrer Betrachtung stehen, so laufen wir Gefahr, uns in ihr zu verlieren und keinen Rückweg mehr ins Allgemeine zu finden. Ein Ausweg aus diesem methodischen Dilemma könnte nur dann gefunden werden, wenn es gelänge, ein Moment aufzuweisen und zu ergreifen, das sich in jeder geistigen Grundform wiederfindet und das doch andererseits in keiner von ihnen in schlechthin gleicher Gestalt wiederkehrt. Dann liesse sich im Hinblick auf dieses Moment der ideelle Zusammenhang der einzelnen Gebiete — der Zusammenhang zwischen der Grundfunktion der Sprache und der Erkenntnis, des Aesthetischen und des Religiösen — behaupten, ohne das in ihm die unvergleichliche Eigenheit einer jeden von ihnen verloren ginge. Wenn sich ein Medium finden liesse, durch welches alle Gestaltung, wie sie sich in den einzelnen geistigen Grundrichtungen vollzieht, hindurchgeht, und in welchem sie nichtsdestoweniger ihre besondere Natur, ihren spezifischen Charakter bewahrt, — so wäre damit das notwendige Mittelglied für eine Betrachtung gegeben, die dasjenige, was die transzendente Kritik für die reine Erkenntnis leistet, auf die Allheit der geistigen Formen überträgt. Die nächste Frage, die wir uns zu stellen haben, wird also darin bestehen, ob es in der Tat für die mannigfachen Richtungen des Geistes ein solches mittleres Gebiet und eine vermittelnde Funktion gibt und ob diese Funktion bestimmte typische Grundzüge aufweist, kraft deren sie sich erkennen und beschreiben lässt»^{140*}. Еще более яркие выражения на стр. 26: «Die Erkenntnis wie die Sprache, der Mythos und die Kunst: sie alle verhalten sich nicht wie ein blosser Spiegel, der die Bilder eines Gegebenen des äusseren oder des inneren Seins, so wie sie sich in ihm erzeugen, einfach zurückwirft, sondern sie sind statt solcher indifferenter Medien vielmehr die eigentlichen Lichtquellen, die Bedingungen des Sehens wie die Ursprünge aller Gestaltung»^{141*}. Оказывается Прокл не так уж отстал от нашей современности!

⁷⁵ В заключение этого параграфа заметим, что если бы даже и не было у Прокла специального учения об именах, изложенного выше в примечаниях, то уже его учение о демиургии («парадейгма», «демиург» и «идея», ср. прим. 65) было бы вполне достаточно для построения нашего § 8. Перечислим некоторые тексты.

Парадейгма: in Tim. I 2₉ парадейгматическая причина рядом с «действующей» и «целевой», ср. также 17₁₇₋₁₈; 4₂₇ — то же и демиургическая причина; 5₁₉, 8₁₉; 9₂₀₋₂₂; 11₇₋₉ — умно-парадейгматическая причина, которую Платон называет αἰδοῦσθαι^{142*}; 13₉₋₁₀ — в умном чувственное содержится парадейгматически, в чувственном умное — образительно (εἰκονικῶς); 17₁₈₋₂₁ — целевая причина является через монаду, парадейгматическая — через диаду, деятельная — через триаду; 33₂₁₋₂₃ — смертное и

бессмертное представлено в парадейгм. причинах; 134₂₀₋₂₁ — парадейгм. причина — в умных жизнях; 135₇₋₉ — также о предустановленности в парадейгме; 213₁₂₋₁₄ — эманационная реверсия перводейственных причин в парадейгме; 335₂₈—336₁ — спецификум парадейгмы действовать бытием, демиурга — действовать энергией; 400₂₂₋₂₄; II 150₂₇₋₂₈ — неделимое в душе обстоит отобразительно, делимое — парадейгматически; 151₁ — то же; in Grat. 16₁₅₋₁₇; 25-27, 17₇₋₉ — имя, как парадейгма, вместе с эйдосом противостоит материи; 19₂₂₋₂₃ — ум есть демиург — законодатель, влагающий в имена отображения парадейгмы; 20₂₂—21₅ — о двойной уподобительной энергии демиургического ума: при помощи одной он создает целостный мир в соответствии с умной парадейгмой, при помощи второй нарекает вещам соответственные имена; 52₂₃₋₃₀; 92₉₋₁₀ — Деметра, изливая всякую жизнь, имеет в качестве парадейгмы Ночь; inst. theol. 195 (ср. выше in Tim. I 13₉₋₁₀). Более обычное понимание термина «парадейгма» у Ямвлиха: comm. math. Festa, 52₆ — умная и телесная парадейгма противопоставляется математической; 73₁₂, 80₅ — совсем обыденный смысл; ср. 17₁₂, 27₁₂, 56₁₅ и др.; progr. Pistelli, 30₂₋₆ — душа должна подражать лучшим образцам (кажется, единственный во всем трактате текст с «парадейгмой»); более близкое к Проклу словоупотребление, кажется, только в трактате in Nic. ar. intr. Pist., где, судя по темам, интересующим тут Ямвлиха, труднее всего было бы это ожидать. 10₂₁ — число — парадейгма миротворчества (да и то взято у «акузматиков Гиппаса»), 82₁₉₋₂₀ — Платоново «брачное число» (вспомним Plat. R. P. VIII 546 sqq.) в качестве парадейгмы; впрочем, бесцветное употребление в 32₂₅. Зато всецело за Проклом в понимании парадейгмы следует Damasc. gr. gr., § 60, 93, 133. О «парадейгматических добродетелях» Porphyg. sent. intell. XXXII.

Демиургия: in Tim. 70₇₋₁₂ — демиург как умная полнота умов; 230₁₋₅ — демиург относится к вечно-сущему и есть всегда λογισμός θεῶν^{143*} (ср. Plat. Tim. 34a); 288₁₄₋₂₇ — демиург есть вечно сущее и непреходящее, абсолютно знающее себя и иное; 305₁₆₋₂₀ — вслед за Плотинном, на которого Прокл тут ссылается (по-видимому, Plot. III 9,1), он признает всякого демиурга, чисто умного и управителя над вселенной (ср. весьма важные для истории философии сведения, сообщаемые тут Проклом, по поводу учения о демиурге, — о Нумении 303₂₇ sqq., Гарпократионе 304₂₂ sqq., Аттике 305₆ sqq., Амелии 306₁, Порфирии 306₃₂, Ямвлихе 307₁₄ sqq., Феодоре 309₁₄ sqq.; для истории философии эти страницы — суший клад); 321₁₋₂₆ — о миротворческом эйдосе в демиурге (очень важный текст); 356₃₁—357₂ ум в своих действиях имеет цель в демиурге, как и душа подражает уму; 362₂₋₉ — демиург, как ум, продуцирует все путем мыслей, и миротворчество его — мысленно; 372₁₃₋₁₈ — д. — несмешанный ум, содержащий умную сущность, энергии и потенции,

умную жизнь и знание целостей, триадическая монада и определенная единичность монады; 415₂₀₋₂₉ — об отличии демиурга от первичного ума. О трех видах демиурга — I 12₁₋₇ — умном (ср. 13₂₂₋₂₄, 361₁₈₋₂₇, 427₆₋₁₂, 431₂₃₋₂₈, 452₁₅₋₁₆), душевном (ср. 74₁₅₋₁₈), природном. In R. P. I 34₄₋₆ — солнечный ум обладает крайней силой, не такой, как демиург; 82₁₄₋₁₆ — узы Кроноса вскрывают единение всецелой демиургии в отношении к умному превосходству Кроноса, ср. выше 82₁₀₋₁₂ — падение Гермеса и крайние демиургемы эманаций; 90₉₋₁₃ — до-мировым демиургам приличествует и неделная, в мировом смысле, единичность; 90₁₅₋₂₁ — о непрнчастности множеству демиургической монады и о пребывающей эманации исходящего из нее числа (ср. о демиургической монаде 98₄); 98₁₇₋₂₂ д(емиург) в себе самом представил причины душ и пр.; 98₂₆₋₂₉ — о перводейственных причинах в демиургическом уме в связи с проблемой ума (ср. и далее 99); 101₄₋₇ — демиург, как и у Plat. Tim. 41e, — до сходящих в область становления душ; 106₂₅—107₂ — единый и целостный демиург дарует в своих эманациях отдельные потенции для космических устройств; 107_{11-13, 18-23} — демиургические эманации не отрываются от демиургической монады; 116₂₈₋₃₀ — материальное, наполняя все рождением и гибелью, действует по демиургическому промыслу, ср. 127₆; 134₈₋₁₂; 134₁₉₋₂₂; 135₂₂₋₂₆; 137₁₁; 142₂₇—143₁₆ — о демиургийных эманациях в мире, связанных с Гестом, Ареем и Афродитой; 156₂₅₋₂₈ — о трех демиургических монадах; 164₁₆₋₂₁; 165₁₀; 175₁₅₋₁₇ — вся красота становления от Демиурга происходит через Елену; 193₁₀, 242₈, II 3₁₈₋₂₂; 8₁₅₋₂₃ — о всецелой и о тройкой демиургии, Зевсовой, Дионисовой и Адонисовой; 143₂₀₋₂₂ — о хи-образной деятельности демиурга (Plat. Tim. 36b); 169₂₀; 173₁₋₃; 204₁₋₄ — небо — демиургема демиурга-отца; 220₂₅₋₂₈ — демиургические потенции в мире через световые лучи; 224₂₆₋₂₈ — о демиургическом «видотворчестве»; 252₂₆; 254₁₆; 284₁₉₋₂₀; in Crat. (кроме приведенных выше) 23₁₄₋₁₅, 26₁₁₋₁₈ — отношение Платона к Аристотелю в вопросе о демиурге; 28₄₋₆; 48₁₋₁₂ — от интеллигибельных и таинственных причин, через интеллектуальные, к демиургическому строю, ср. 48₂₂₋₂₄; 48₂₂—49₂₀ — одно из лучших мест об отношении демиурга к чувственному диакосмосу; 50₁₃₋₂₅ — также об энкосмических функциях демиурга; 51₅₋₁₃ — о всесовершенном демиургически-умном наполнении всего; 51₁₈—52₂₂ — о демиургических потенциях и энергиях, об их «видотворчестве» и о тройном демиурге; 53₁₋₆ — демиург владычествует над жизнью, умной, душевной, телесно-делимой; 53₂₉—54₁₁ — о реверсии множественности к единичности через демиурга; 55₂₆—56₄; 56₂₄—57₁₃ — о тройной демиургической функции имени Кроноса и о чувственном диакосмосе; 64₁₂₋₂₇; 66₂₁₋₂₇; 78₄₋₁₂; 79₇₋₂₈ — весьма важный в мифолого-диалектическом смысле текст; Кронос с Реей продуцирует при помощи демиургических причин соприродных Гестию и Геру, откуда — дальнейшие эма-

нации; 83₁₀₋₁₁ — Кронос — монада титанического диакосмоса богов, Зевс — демиургического, ср. 84₁₈₋₂₃; 85₄—86₅ — чрезвычайно важный мифолого-диалектический текст о демиургической триаде: Зевс — отец, наполняющий (οὐρανῶς) Посейдона, Посейдон — потенция, наполняющая Плутона (ζωτικῶς), Плутон — умная энергия (νοερῶς^{144*}); откуда и миф о похищении Кору; 86₆—87₄ — о тройных умно-демиургических функциях этих богов; 89₁₀₋₁₈ — Зевс, Кронос и Титаны; 91₉₋₁₅; 91₂₃—92₈; 92₂₆; 93₂₂ — о тройной связи демиургического ума с жизнеродительными причинами; 94₁₉₋₂₁; 95₄₋₉ — нераздельный в делимой демиургии Дионис; 97₁₃₋₁₅ — Аполлон единит мировую множественность непрерывно, демиургический же ум — с выбором; 99₁₈—100₇ — важный текст о диакосмических функциях демиургического ума; 101₂₇—102₉; 104₂₃—105₁₇; 112₂₀₋₂₃. Plot. IV 4, 9—10; IV 8, 1—2; V 9, 3. Iambl. comm. math., 79₄₋₈ — демиургический бог устроит мир эйдосами, логосами, по закону чисел, о демиургическом нусе — Schol. in IV Iambl. libr. (в том же изд. Pist.) 126₂₂, и о демиурге 127₂; Protr. 18₁₀₋₁₅ — мудрость есть умное око и жизнь, начальник всей демиургии; 54₁₈₋₂₄ — более обыденный смысл, как и 55₂₄₋₂₅, 117₁₃₋₂₂; ср. 118₂₅. Nicom. arithm. intr. только 71₁₉ — о демиургических искусствах. Damasc. pr. pr., § 94 о семи демиургах, 96, 305, 306, 312—317, 318—349.

Для учения об *идеях* основоположным является Procl. in Parm., в особенности 3-я и 4-я книги. Излагать эту бездну мысли можно было только в особом труде. Третья книга затрагивает, напр., след. существенные вопросы. Прежде всего, идут доказательства существования идей: 1) делимое и чувственное предполагает неделимое, и мир как плурома эйдосов требует этих эйдосов в чистом виде как демиургических причин (V 1—9 Sous.¹); 2) душа знает правильное, напр. правильные круги, — тем более их должен знать в нетелесном виде ум, для которого создавать все — значит мыслить себя (9—10); 3) если бы каждая вещь зависела от себя, то не было бы целого ума, и, значит, все создается умом и в уме и через мышление (10—12); 4) человек порождает человека, но это не решает вопроса о подлинном происхождении человека, ибо сказать «из семени» — значит ничего не сказать, поскольку семя уже предполагает человека и есть человек в потенции, т. е. должен быть человек в полноте своей смысловой энергии, и это и есть идея человека (12—17); 5) всякая вещь предполагает свою причину, временная — временную и вечная — вечную, а это значит, что необходима целая иерархия причин от «неподвижных» и «неизменных по сущности и по энергии», т. е. νοερά, через «неподвижные по сущности, но подвижные по энергии», т. е. ψυχικά, к «явленному», чувственному и делимому (17—18, эманулирующая ἡ ὑφεσις^{145*} эйдосов); 6) всякое доказательство основывается на каком-нибудь высшем положении и предполагает нечто общее, τὰ καθόλου, как, напр., астрономические рассуждения о небесных

сферах предполагают геометрию, и, след., эти общие положения должны уже основываться на самих себе, и идеи эти должны предшествовать рассуждениям о чувственных вещах (18—19). Далее идут столь ясные и яркие тезисы и доказательства, что просто не хочется даже и затрагивать кратко этого в настоящем труде, не занятом этими вопросами специально. Интересующихся я должен отослать к другому своему труду. Здесь же да будет позволено привести разве только более или менее интересные тексты для иллюстрации Проклова понимания термина *ἰδέα*.

In Tim. I 264—272 — очень важное место (комментирующее Plat. Tim. 28 ab) для понимания идей как демиургической соотнесенности с инобытием, ср. о демиургической триаде, которая пребывает *ἐνοειδῶς, γυνητικῶς* (в инобытии) и *ἐπιστρελτικῶς*^{146*}, 269₂₆₋₂₈ и 271₁₈₋₂₇₂; 313₆₋₁₉ — о явлении идеи в Фанете; 318₁₀₋₂₅; 323₆₋₇ — параδείγμα содержит четыре идеи; 323₂₀—324₁₄ — параδείгматические идеи интеллигибельно раньше демиурга, интеллектуально — в нем; 344₆₋₁₄ — мастер — не демиург идеи, но — вещей (ср. Plat. R. P. X 596b); 394₂₋₈ — идеи не отделены от ума, но ум, устремившись на себя самого, видит все эйдосы; 402₁₋₁₂ — об идеях в связи с тем, что автозон есть всегда параδείγμα, но не всякая параδείγμα — автозон; 416₂₇₋₂₉ — отображения получают от параδείгмы не только идею, но и названия в связи со своим эйдетическим оформлением; 428₂₁—439₅ — Фанет, являя себя из тайных глубин божества, облачается в целостные идеи; 437₁₇₋₂₄ — об установке диакосмоса интеллигибельных идей в благо; 452₂₅₋₂₇ — единая идея, создающая космос; II 1₂₂—2₆ — телу свойственно становление, уму же не свойственно, так что по идее своей он *ἀγένητος* и *αἰώνιος*^{147*}; 5₂₉₋₃₁ — о заполнении четырьмя идеями, при помощи декады, всей демиургии; 44₂₉—45₅ — о физической идее стихий; 62₂₈₋₃₀ — о простых и сложных идеях демиурга; 74₂₃₋₂₇ — весьма instructивное место относительно употребления терминов *ἰδέα, σχῆμα, μορφή, εἶδος*: схема — как бы явленное изваяние (*ἄγαλμα ἐμφανές*) эйдоса и форма формы (*μορφή μορφῆς*), «как бы дыхание специфически-наличной сущности», причем простое по сущности получает ту или иную схему, а смешанное и сложное — «идею схемы»; 126₃₀—127₃ — пентада души — усия, потенция, энергия, и усия тройная — непосредственно-наличная сущность, или *ἁραξίς*, гармония и эйдос, причем порядок всей пентады такой: гипарксис, гармония, идея (очевидно, отождествляется с упомянутым только что эйдосом), потенция, энергия (ср. 127_{9, 17}); 147₉₋₁₁ — опять о четырех идеях автозона; 154₄₋₆; 157₁₉₋₂₅ — о получении одной идеи из трех эйдосов (ср. Plat. Tim. 35a); 158₄; 161₃₋₄; 201₂₁₋₂₃ — душа несет идею тождества; 208₁₆, 230₁₅, 234₁₃ — снова о четырех идеях живых существ; 224₁₂₋₁₃; 235₄₋₇ — о разделении энкосмического пространства по «идеям», «схемам» и «сферам»; 254₃₁—255₃;

256₁₇₋₁₉ — о сведении в одну демиургическую идею; 273₉₋₁₅, III 5₅₋₁₈, 22-25, 12₁₅₋₁₆ — идеи умных живых существ — генады; 12₂₂₋₂₄; 21₂₈₋₂₉ — парадейгматическая идея; 32₃₂₋₃₃ — об идее в связи с временем как иконой вечности; 33₂₀, 38₁₉₋₂₀ *σεννῆ καὶ ὀλοτελής ἰδέα* времени; 61₂₉₋₃₀ — идея неба и четырех стихий; 101₉₋₂₂; 102₃₋₉, 21-27; 103₇₋₁₃, 23-27; 115₁₉₋₂₃ — каждая часть имеет двойное подобие в отношении к собственной целостности и в отношении к парадейгме своего порядка как целого, т. е. к идее цельности (важный текст для понимания термина); 118₁₋₄; 155₁₋₃; 163₅₋₇, 19-21; 166₁₂₋₁₄; 200₁₀₋₁₄ — о «схемах», наполняющих «идею»; 200₁₄₋₁₉; 221₁₃₋₁₅ — всецелостные первичные идеи не только полагают внутри-космические вечные вещи, но и все тленные; 224₁₉₋₂₀; 228₂₀₋₂₁; 240₂₃₋₂₇; 265₂₋₄; in R. P. I 32₁₅₋₂₉; 37₂₇₋₂₈; 136₁₈₋₂₁ — об Иде как месте идей; 260₁₄₋₁₆; II 337₂₃₋₂₈. In Crat. 24₂₁ — идея челнока; 24₂₈₋₂₅; 36₉; 38₅₋₇. *Iambli. comm. math.* 13₁₈₋₁₉ — идея предела; 16₂₁ — идея единого, 26₂₃ — блага, 33₂₄₋₂₅ — от идей к *εἰχάσματα* и *εἶδωλα νοητά*, 34₇₋₉ — математическое в идеях *φαντάζεσθαι*, 34₁₁₋₁₇ — об *ἀμέτρεια*¹⁴⁸ * идей, 40₁₅₋₂₁; *Nicom. ar. intr.* 7₁₄ — идея множества. *Damasc.* § 310 — об идеях в первом демиурге, 311 — исключительное по важности рассуждение об идее как о тождестве умного и вне-умного. Огромный материал о понятии *εἶδος* у Прокла, как и о том же понятии у Платона и Плотина, к сожалению, нет возможности поместить в настоящем издании (ср. некоторые материалы в конце прим. 214).

⁷⁶ Надо вспомнить при этом изложенное у нас учение о диалектических категориях, как оно дано в «Пармениде» и у Плотина VI 2, 4—8 (см. конспект VI 2, 4—7 в прим. 41 и перев. с консп. VI 2, 8 в прим. 43). Там и здесь — почти одно и то же.

Я не могу сказать, что главы VI 2, 4—8 есть нечто последовательное и ясное. Собственно говоря, и формулировать главные мысли, и проанализировать их последовательно в пределах всех пяти глав — задача не из легких. Нужно помнить, имея в качестве путеводной нити, то, что в VI 2, 4—7 мысль Плотина движется, главным образом, индуктивно. В VI 2, 8 она принимает как будто противоположное направление, — дедуктивное. В самом деле, с чего начинает Плотин? Он начинает с констатирования чувственной данности мира. Он видит, что этот мир находится в непрерывном движении, что он то возникает, то уничтожается в своих частях. Отчего это? Таково начало, — VI 2, 4. Ясно, говорит дальше Плотин, что если мир движется, а всякое тело по самому своему существу ничего движущегося не содержит, а есть, наоборот, некая инертная масса, то мир должен быть движим и оживляем извне. Начало, движущее и оживляющее мир, не есть мир, но жизнь и душа мира. Если тело мира движимо извне, то жизнь и душа мира уже не есть нечто движимое извне, — но самое *бытие* этой жизни заключается в движении. Значит, мы уже поднялись до того начала, где бытие тождественно с дви-

жением и где нет реальной раздельности между одним и другим (в то время как тело может и двигаться, и не двигаться). Это — то, что можно считать зафиксированным в VI 2, 5. Но что же дальше? Жизнь и душу мы рассматривали до сих пор в связи с оживляемым телом и миром. К самостоятельной значимости души мы пока отнесли только то, что душа не *имеет в себе* жизнь и движение, но *есть* жизнь и движение. Углубляясь далее, мы спрашиваем: от чего же зависит эта самодвижущаяся и самодвижущая жизнь, или душа? Что нужно для того, чтобы была душа, чтобы было это самодвижение? Тела мы уже отбросили; результат душевных энергий нас уже не интересует, и мы рассматриваем теперь только самые энергии души. Мы видим, что они зависят от того, что *душа мыслит*, созерцает. Это и есть, по видимому, главный вывод VI 2, 6. Чтобы усвоить этот вывод, надо помнить, что, по учению Плотина, существует только ум и чувственность. Если из души исключить моменты чувственного движения, точнее, моменты, приводящие к чувственному движению, то в ней останутся только умные моменты и их умное же движение, т. е. мышление. Надо, однако, резко разграничивать бытие души в качестве души, жизни, и бытие ее в качестве мышления. Если душе-бытие свойственно ей так, что она не может не быть душой и жизнью, движением, то мысле-бытие свойственно ей так же извне, как подвижность свойственна извне телу. И как тело может двигаться и не двигаться, так и душа может мыслить и не мыслить, может забывать себя и все иное. Только самому *уму* мышление свойственно так, что он не может не мыслить. Для ума так же необходимо вечно мыслить и двигаться в мысли, как для души — вечно двигать путем своей мысли то, что есть *иное* в отношении ее, т. е. оживлять его. Отсюда ясно, что мы приходим к необходимости признать для ума категорию движения. Тело — подвижно душой; душа подвижна сама собой, но это самодвижение есть лишь причастие мышлению, *умному движению*; значит, ум должен двигаться, т. е. мыслить, — чтобы душа была причастна этому мышлению и через то двигала телами и оживляла их. Так, путем индуктивной диалектики, Плотин приходит к категории движения, как к отличной от категории сущего. Отсюда уже нетрудно вывести категорию покоя, так как движение было бы немислимо, если бы никто не покоился. Таков смысл VI 2, 7. Прделавши этот индуктивно-диалектический путь, Плотин в VI 2, 8 становится, по-моему, на путь чистой дедукции. Тут он устанавливает свое основное воззрение в диалектике, что быть — значит быть мыслимым. Потом же, привлекая понятия потенции и энергии, переходит к категории движения, после которой вполне ясной оказывается дедукция и всех прочих категорий. Мыслиться — значит быть в уме энергийно, т. е. *двигаться*; движение же невозможно без *покоя*; но так как движение отличается от покоя и сущего, то возникает различие, а так как все категории суть *сущие*, то они и не различ-

ны, — возникает *тождество*. *Сущее, покой, движение, тождество и различие суть пять умных категорий Плотина*. Специальное изложение учения Плотина, однако, не может ограничиться анализом VI 2, 4—8, но обязано извлечь еще массу мест из Плотина, где он касается этого учения и где можно найти много мыслей, разъясняющих и углубляющих эти главы VI 2, 4—8. От этого я считаю себя в полном праве отказаться, в связи с моей темой, и укажу только на замечательнейшую диалектику в VI 7, 13—14 (первая из этих глав дается мною выше, в прим. 40 — в переводе и формулировках). В особенности трудно дать точное резюме VI 2, 6; по-моему, эта глава есть нечто довольно бессвязное. Опуская тормозящие детали, Bouillet (*Les Ennéades de Plotin*. Paris, 1861. III, стр. XXX) прекрасно формулирует содержание этой главы в таких выражениях: «Dans l'âme l'essence est le principe de tout ce qu'elle est, ou plutôt l'essence est tout ce qu'est l'âme; elle est par conséquent la *vie*. L'essence et la vie de l'âme forme une unité; mais cette unité se fait multiple relativement aux autres êtres, dès qu'elle développe ses puissances, et qu'elle essaie de se contempler»^{149*}.

С учением о категориях Плотину тоже не повезло. Обычно, кто не переводит такие трактаты, как VI 6, тот не переводит и первые три книги VI Эннеады (Энгельгардт, Кифер, Малеванский). Излагают Платиновы категории обычно тоже так, что от них ничего не остается. И это при постоянном и внимательном отношении к аристотелевскому учению о категориях! Кто дал себе труд изучить эти первые трактаты из VI, тот понимает, что Аристотелевы категории — ребячество в сравнении с Платиновыми. Из исследователей Плотина, достойно ценящих категории Плотина, я бы отметил, прежде всего, С. Steinhardt, Melet. *Plot. Halis*, 1840, 25—28 (хотя и он не выполняет в этом своем изложении того, в чем он сам же видит превосходство Плотина над Аристотелем, 25, — «quum Aristoteles nec mutuum earum inter se nexum neque originem exposuisset, ipse plenam illarum notionum vim perscrutari atque aperire studuit...»^{150*} Ср., впрочем, его же «*Quaestionum de dialectica Plotini ratione*». Fasc. I. Naumburgi, 1829, 20—30). Затем — С. Н. Kirchner, *Philos. d. Plot.*, который в предварительном обзоре (29) и в выведении самих категорий (57—58) хотя и чересчур кратко, но все же дает *диалектику* категорий, привлекая совершенно уместно кроме VI 2 еще и другие места. Не давая вполне отчетливой диалектики, все свое изложение Плотина на категориях красиво строит Ed. v.-Hartmann, *Gesch. d. Metaph. Lpz.*, 1899. I. Впрочем уже Порфирий вернулся в учении о категориях к аристотелизму в своем знаменитом *Isagoge*, что обычно и отмечается исследователями, правда, чересчур резко. Ср.: А. I. Kleffner. *Porphyrius, der Neuplatoniker u. Christenfeind*. Paderb., 1896, 32—33; простоватое изложение — С. Prantl. *Gesch. d. Logik. Lpz.*, 1855. I 614, 626 sq. (с обычными резкостями); А. Trendelenburg.

Gesch. d. Kategorienlehre. Berl., 1846, 242 (пренебрежительно мало). Нельзя не отметить с некоторым удовлетворением в отношении учения о категориях работы Владислава, который (Фил. Плот., 88—90) хотя и весьма тускло, но все же намечает некоторые диалектические связи между категориями. Зато Блонский (Фил. Плот., 231—232) в этом отношении весьма небрежен, как и в комическом изложении существа самой диалектики (стр. 63; I 3, 4—5 Блонский понял в том смысле, что диалектика отличается от формальной логики только тем, что это метафизическая логика, — как будто бы формальная логика Платона, как и Аристотеля, противоречит метафизике и не есть ее «орган!»). Нужно, однако, сказать, что никакие методы изучения Платона не помогут, если нет хотя бы элементарной конгенности с диалектической системой Платона. Так, А. Тренделенбург, прославившийся своим классическим непониманием Гегеля, также и в отношении категорий Платона заявляет: «Es ist bei Plotin das Fremde zum grossen Theil verworfen, aber das Eigene nicht durchgeführt und doch nur am Fremden versucht¹⁵¹ * (Gesch. d. Kategorienlehre. Berl., 1846, 242. Ср. неправильные возражения на Платинову критику Аристотелевых категорий, 233—237 и далее). Однако все это — ничто в сравнении с ругательствами и недостойным тоном столь почтенного исследователя, как С. Prantl, который в своей знаменитой «Gesch. d. Logik im Abendlande». Lpz., 1855. I 613—614, вместо изложения логики Платона, дает на двух страницах только одни непристойные выражения по адресу философа, вроде «hochmütiger Pharisäer» или «...ein Kategorientafel, ...muss wohl ebenso süß und behaglich sein, als die Faulheit der Ekstase», «etwas komisches»¹⁵² * и пр. Это показывает, что для Прантля нет иной логики, кроме формальной. И после этого, что же это за «история логики»? В сравнении с такой методологией, добросовестное, хотя и тоже наивное в смысле понимания диалектики, исследование, как упомянутого выше Fr. Lukas, Die Methode der Eintheilung bei Platon. Halle — Saale, 1888, является целым откровением. Но после обследования всего материала у Платона прийти к выводу, что «Gesamtbild» платоновского метода деления не содержит в себе диалектики как специфического метода (301—303), — это тоже чудовишно. — Для всего § 9 см. таблицу категорий в прим. 85.

¹⁷⁷ Основоположным в этом отношении является трактат «О числах» (Plot. VI 6), содержание которого сводится к следующему. Ясно, прежде всего, что главы I и 18, трактующие о вопросах более основных и общих, чем учение о числе, должны быть рассматриваемы как вступление и заключение. *Вступление* трактует вообще о *величине* не в специфически вещном смысле, но в смысле вообще определенности. Беспредельное множество само по себе есть нечто расплывающееся, неустойчивое, и потому оно — дурно; благим является только то, что имеет твердые и

определенные границы, что не выходит из себя и не теряет себя самого. Об этом же самом, в сущности, трактует и *заклучение*. Тут тоже говорится о самодовлении и самосовершенстве общемировой жизни и об умной его определенности. Центральное содержание трактата, по выключении первой и последней глав, может быть разбито на три главные части. *Первая* часть, обнимающая главы 2—6, трактует о том, *что не есть число*. А именно, а) оно не есть нечто беспредельное и бесформенное (2 гл.), ибо самая беспредельность мыслима только в связи с эйдосом (3 гл.); б) оно не есть просто чувственная вещь, но нечто сущее (4 гл.); в) оно не есть нечто субъективно-психическое (6 гл.), д) но и в сфере сущего оно — не просто спутник чего-нибудь другого, но существует само по себе (5 гл.). *Вторая* часть, обнимающая главы 7—11 и 14—17, решает вопрос, *что такое число в своем существе*. Содержание ее таково: а) число, которое есть, как выяснилось из предыдущего (гл. 4—6), нечто умное и сущее, есть, прежде всего, во всем (7 гл.). Эту общую и пока неясную мысль Плотин дальше развивает в двух направлениях. Во-первых, б) говорится о числе как умной сущности самой по себе (8, 9, 10, 11, 15 гл.) и, во-вторых, в) говорится о числе как умной сущности в отношении к чувственному миру (14 и 16 гл.). Завершается вся эта вторая часть принципиальным рассуждением о числе как оформленной бесконечности (17 гл.). Наконец, *третью* часть составляют главы 12—13, критикующие другие точки зрения на число.— Учение ранних пифагорейцев о числе толково изложено с привлечением хороших текстов у J. Burnet, *Early greek philosophy*. Lond., 1920, 284—295.

⁷⁸ Эйдос, таким образом, и есть совокупность пяти основных категорий, рассмотренных с точки зрения одной из них, именно единичности. Это значит, что эйдос есть структурно-умный рисунок вещи, наглядный и смысловой одновременно, смысловая фигура, данная как некая неделимая индивидуальность.

⁷⁹ Математики, вероятно, будут удивляться, узнавши о таком определении «множества». Однако я должен сказать, что определение, данное у самого Кантора («*Unter einer Mannigfaltigkeit oder Menge verstehe ich nämlich allgemein jedes viele, welches sich als eines denken lässt, d. h. jeden Inbegriff bestimmter Elemente, welcher durch ein Gesetz zu einem Ganzen verbunden werden kann*»^{153*}), несмотря на то что оно часто просто повторяется у математиков (напр., у И. Жегалкина. *Трансфинитные числа*. М., 1907, 3, или у А. Frenkel. *Einleitung in die Mengenlehre*. Berl., 1923, 3, ср. у него же § 12 и 13), является в философском отношении довольно наивным. Математики с самого же начала дают антиномическое определение «множества» (Viele — Eins), а потом не знают, что им делать с получающимися «парадоксами». На деле же антиномическая природа множества должна быть уяснена без всяких грустных квалификаций ее как «парадоксальной». Но для этого необходимо четко знать категории,

которые именно антиномичны в «множестве». Таковы, прежде всего, тождество и различие. Затем необходима антиномия перехода от одного элемента к другому, ибо множество есть вид числа, а число как раз есть указание на смысловой переход. Наконец, необходимо то самое, что различествует и переходит. Так необходимо рождаются наши пять основных категорий, о которых мы говорили. Подробнее об этом я рассуждаю в другом своем труде. То же — и о топологии.

⁸⁰ Это есть, конечно, также *умно*-алогическое становление.

⁸¹ Об этой проблеме «вечности» читаем у Plot. III 7, 6.

«Так как подобная природа [вечности] столь всепрекрасна и неизменна относительно единого, [происходит] от единого и [направлена] к единому, не выходя ни насколько из него, но вечно пребывая вокруг него и в нем и живя в соответствии с ним, то, по-моему, прекрасно сказано у Платона в глубоком и не случайном суждении, а именно, что *вечность пребывает в едином* (Tim. 37e, ср. Procl. in Tim. III 14₁₆—16₁). [Сказано это] не только, чтобы сама вечность вела себя самое в отношении себя самой к единому, но чтобы одинаковым образом существовала она и как *жизнь в отношении единого*. Это и есть то, что мы ищем, и пребывающее таким образом есть *вечность*: это [начало], таким образом пребывающее, а именно пребывающее тем, что оно есть, т. е. *энергией жизни*, в себе пребывающей в отношении единого и в едином и не впадающей в ложь ни в отношении бытия, ни в отношении жизни, это [все] — вечность. Ведь воистину быть — значит никогда не быть небытием и никогда не меняться. Это значит быть самотождественно. Это значит быть вне различий. Вечность, стало быть, не содержит ничего переменчивого, не содержит, значит, и промежутков, раскрытия, развития и протяжения; и ничего, следовательно, нельзя воспринять позже нее или раньше. А если ничего нет раньше ее или позже и бытие в смысле [простого] «есть» — наиболее истинное, что [можно высказать] о ней, и даже это и есть она сама, и так именно, что она существует как сущность или процесс жизни,— то мы приходим тут опять к обсуждаемому нами, очевидно, понятию — вечности. При этом всякий раз, как мы говорим «всегда» и не о том, что однажды есть, а в другой раз нет, то надо полагать, что мы так говорим ради ясности. Ведь выражение «всегда», если оно берется не в своем собственном смысле, но для обозначения неразрушимости, способно ввести душу в заблуждение, выходя к понятию множественности, [чуждой понятию вечности], и того, что уже никогда не будет обнимать все. Тогда лучше, пожалуй, было бы называть [вечность] просто сущим. Однако если термин «сущее» хорошо подходит к обозначению сущности, то, так как и становление определяют как сущность, в целях усвоения [предмета] появилась нужда в прибавлении слова «всегда». Ведь [нельзя сказать, что] сущее — одно, а всегда, [вечно], сущее — другое, как [нельзя сказать, что] философ — это одно,

а истинный философ — другое. Однако вследствие того, что философией являлись [иные] ложные мнения, возникло добавочное обозначение — «истинная». Так же и для сущего возникло обозначение как «вечного», а для вечного как «сущего», вследствие чего и [стали] говорить о «вечно сущем». Отсюда необходимо признать, что *вечное есть как бы истинно сущее*, и согласиться, что *вечность есть непрерывающаяся потенция, которая нисколько не нуждается ни в чем, что она уже имеет. А имеет она все*. Следовательно, таковая природа есть сущее, в соответствии со всем ни в чем не нуждающееся и не пребывающее так, что в одном отношении оно полно, а в другом ущербно. В самом деле, то, что во времени, пусть даже оно, как думают, совершенно, как, напр., совершенно тело, вполне соответствующее душе, [все-таки] нуждается в последующих моментах времени, будучи ущербно в смысле времени, в котором нуждается. Поэтому, взятое вместе со временем, присутствуя в нем и сопровождая его, будучи в этом отношении несовершенным сущим, может только словесно называться совершенно сущим. Напротив того, то, что по своей природе не нуждается в последующих моментах времени и [не уходит] в другое время, измеренное ли, беспредельное ли и беспредельно нарастающее, но имеет то, чем и необходимо ему быть, — это и есть то, понятие чего мы ищем, чему бытие свойственно не на основании (ἐκ) количества, но — *до* количества. Другими словами, не причисляется ему, как сущему вне количества, ни с какой стороны и касается чего-нибудь количественного, чтобы жизнь его, по раздроблении, не утерьяла того, что есть в нем неделимого в чистом [умном] смысле слова, но чтобы оно оставалось неделимым и в отношении жизни, и в отношении сущности. Свои слова [о демиурге] «он был благ» [Платон] относит к концепции универсальной целокупности (τοῦ παντός), обозначая термином «сверх-все» — то, что не начало своего существования с определенного пункта времени. Поэтому мир не имеет никакого начала во времени, — так как причина его бытия говорит [лишь] о [логическом] предшествии. И хотя [Платон] употребил это выражение [«был» лишь] ради разъяснения, он сам оказывается в дальнейшем недоволен этим выражением, [утверждая, что] оно не может быть с полной справедливостью относимо к тому, что и называется, и мыслится как вечность».

В этой главе (III 7, 6) Плотин хочет сказать следующее. Мы имеем умный эйдос. Ему свойственны категории покоя, движения, тождества, различия. Он сам по себе покоится — в отношении к иному, но движется сам внутри себя. Он самотождествен — в сравнении с иным, с тьмой, но весь до конца различествует, если его брать с точки зрения его внутреннего содержания. Это — подвижной покой самотождественного различия. И это все неизменно и вечно, не содержит никаких моментов времени, но, наоборот, всех их вмещает в себе, в одной вне-временной

точке. Но и этого мало. Необходимо, чтобы этот подвижной покой самотождественного различия оказывался неизменной единичностью, той неделимой сущностью, *сущим*, что именно и было бы носителем подвижного покоя самотождественного различия. В этом случае мы получаем законченность, завершенность, индивидуальность, картинность эйдоса. Наконец, этот эйдос, чтобы быть вечностью, должен пониматься как *жизнь*, т. е. как сплошно и непрерывно, алогически текучее *становление*. Мы получаем тогда *конечную, смысловую определенность бесконечности*, т. е. как раз то, что современное учение о трансфинитных числах именует *актуальной бесконечностью*. Актуальная бесконечность должна быть конечной индивидуальностью бесконечного. Это и имеет в виду Плотин, утверждая, что вечность должна содержаться в *едином*. *Актуальная бесконечность числа есть не становящаяся во времени, т. е. чисто смысловая, но умно-становящаяся индивидуальность подвижного покоя самотождественного различия.*

III 7, 2. «Итак, чем же нужно называть вечность? Не называть ли ее в самом деле *умной сущностью*, подобно тому, как если бы время называть всеобщим небом и миром, так как некоторые, по преданию, имели также и такое воззрение на время (ср. Arist. Phys. IV 10, 218b 1)? И в самом деле, если мы представляем себе и мыслим, что вечность есть нечто достойнейшее, равно как и умная природа — достойнейшее, так что нельзя сказать, что более из них достойно, а о том, что выше этого, даже не может быть такой предикации, то можно таким образом то и другое свести к одному и тому же, так как, кроме этого, и умный мир, и вечность обнимают оба опять-таки одно это и то же. Но как только мы скажем, что [тут] одно покоится в другом, и как только припишем им [этим самым] предикат вечности (ибо, как говорит [Платон], природа первообраза вечна), то тем самым опять-таки утвердим, что вечность есть не что иное [в отношении к умной сущности как к таковой], и скажем, что она или находится вокруг нее, или в ней, или при ней. Достоинство [того и другого] еще не доказывает их тождества. Ведь, может быть, достоинство возникает у одного *от* другого. Одно обнимает [сущие вещи] как бы в их частях; [другое же], вечность, обнимает одновременно целое — не как часть, но — так, что все соответствующее впервые благодаря ей становится вечным. Но не следует ли утверждать, что вечность состоит в умном мире из *покоя*, как и здесь, [в чувственном мире], время полагают в движении (ср. Plat. Soph. 250a)? Но тогда справедливо можно было бы спросить, тождественна ли вечность просто с покоем или не просто, но с таким покоем, который свойствен [умной] сущности? В самом деле, если [вечность] тождественна с покоем [просто], то, прежде всего, мы не сможем говорить ни о каком вечном покое, равно как и ни о какой вечной вечности, так как вечно то, что *участвует* в вечности. Во-вторых же, как могло бы существовать

вечное движение, раз оно в силу этого было бы также и устойчивым? В-третьих, как может понятие покоя содержать в себе момент «всегда», если иметь в виду не «всегда» во времени, но так, как мы [его] мыслим, когда говорим о вечном? Если же, напротив того, вечность тождественна с покоем [умной] сущности, то мы должны опять-таки исключить из вечности прочие роды. Затем, вечность надо мыслить не только в покое, но и в едином, [а единое, как мы знаем, выше и покоя, и прочих родов сущего], и, далее, как не имеющее перерывов,— чтобы она не была тождественной с временем. Покой же не содержит в себе понятия ни «единого», ни «непрерывного», поскольку он — [именно] покой. Наконец, относительно вечности преддицируем мы пребывание в едином. Стало быть, она [лишь] участвует в покое, но не есть покой сам по себе».

III 7, 3. «Итак, что же это есть такое, согласно чему мы весь тамошний мир называем вечным и неизменным, и что такое эта неизменность, тождественна ли она с вечностью, или вечность существует через нее? Во всяком случае, вечность должна быть [сорганизованным] согласно чему-то единому, но собранным из многих [элементов] понятием ($\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\nu$), или так же и природой, пусть она сопровождает тамошние [умные предметы] или имманентно присутствует в них ($\sigma\upsilon\nu\upsilon\theta\epsilon\alpha\upsilon$), или зрится в них, так что все они суть та одна вечность, последняя же — потенция многого и [уже] есть многое. Поэтому если, конечно, анализировать множественную потенцию, то: по *эгоисти* ($\tau\omicron\beta\acute{\iota}$), как бы субстрат, ее называют *сущностью* ($\omicron\upsilon\beta\acute{\iota}\alpha\nu$); затем, согласно тому, по чему видят жизнь, называют *движением*; как просто самотождественное — *покоем*; наконец, *различием* и *тождеством*, поскольку [все] это вместе едино. Очевидно, таким образом, если вновь объединить таким же порядком [все] в единое, чтобы была единственная цельная жизнь в них, [в умном мире], отвлекаясь от инаковости и обращая внимание на непрекращающееся, [что есть в] энергии, тождественное и никогда не [становящееся] иным, на мышление и жизнь, не переходящую из одного в другое, на самотождественное и всегда непрерывное, увидевши, [говоря], все это,— увидишь *вечность*,— узревши жизнь, в ней пребывающую и содержащую все в наличии, но не так, что теперь — это, а потом — другое, но все — одновременно, и не теперь то, а потом [еще] иное, но — как неделимую свершенность ($\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$); когда все сущее [собрано] вместе как бы в одной точке и не распространяется в [расходящихся] потоках, но — когда сущее пребывает в самом себе на том же месте и не изменяется, существуя вечно в настоящем, так как ничто из него не исчезло, и ничто также [из него] не может возникнуть, но когда тем и остается вечно, чем оно есть. Вечность, потому, не есть [умный] субстрат, но как бы исходящий из самого субстрата свет, который соответственно тождеству, им воздвигаемому, относится не к будущему, но к тому, что уже есть, [утверждая],

что оно, стало быть, существует так, а не иначе. Да и что могло бы возникнуть после вечности, чего бы она не имела теперь? И что в свою очередь может быть в будущем позже, что не есть уже [в настоящем]? Ведь не существует, с одной стороны, ничего, откуда она могла бы прийти к [категории] «теперь», так как это было бы не чем иным, как ею же самой; с другой стороны, и не будет существовать ничего такого, чего бы она теперь не имела; [далее], в силу необходимости не будет она иметь и [категории] «было» относительно себя самой, так как что же есть такое, что в ней было и — исчезло? [Наконец], нет [в ней] и [категории] «будет», так как что же будет для нее? Остается, значит, [для нее только то], чтобы быть в своем бытии тем, что она *есть*. Поэтому, то, что не было [и] не будет, но только есть (Plat. Tim. 34e—38a), то, что содержит бытие в покое благодаря переходу в будущее и также благодаря пребыванию в такой непереходимости,— это есть вечность. Следовательно, *жизнь окрест* [Фичино в Plot. Cr.-Mos. Didot, 170: «circa ens»; Th. Taylor. Select. Works of Plot. Lond., 1912, 119: «about being»; H. F. Müller. D. Enn. d. Plot. Berl., 1878, I 241, и за ним обычно списывающий у него O. Kiefer. Plot. Enn. in Ausw., 1905, I 274,— просто «das Leben des Seienden»] *сущего в бытии, целокупно-универсальная, не прерывающаяся в своей повсюдной полноте, становится тем, что мы, очевидно, ищем,— вечностью* (γίνεται τοίνυν ἡ περὶ τὸ ὄν ἐν τῷ εἶναι ζωῇ ὁμοῦ πᾶσα καὶ πλήρης ἀδιάστατος πανταχῆ τοῦτο, ὃ δὴ ζητοῦμεν, αἰών).

III 7, 4. «Не следует думать, что вечность свойственна той, [умной], природе извне, в качестве акциденции, но — так, что она и из нее и с ней [неизменно]. В самом деле, вечность созерцается [в ней], в сущности вместе с нею, как и о всем прочем, что мы считаем находящимся там, мы говорим, видя его имманентное присутствие (ἐνυλάρχοντα) [в уме], что все [это] — *из сущности и с сущностью*, потому что первоначально-сущее должно и сопредусловлять первоначально-сущему, и быть в первоначально-сущем. По той же причине и красота присутствует в [умных] вещах и [истекает] из них, как и истина — в них. С одной стороны, [все] это содержится как бы в [одной] какой-то части целого сущего, с другой же стороны,— в [самом] целом, как и эта истинная цельность не есть собрание [отдельных] частей, но — то, что породило эти части, чтобы также и в этом отношении быть истинной цельностью. Равным образом, и истина не есть там согласие с другим, но — согласие с той каждой вещью, истиной чего она является. Следовательно, эта истинная целокупность, если только она воистину будет целокупностью, должна быть целокупностью не только в меру того, что [она вмещает] все, но и так иметь целокупность, *чтобы ни в чем не испытывать недостатка*. А если так, то в ней ничего не возникает в будущем. Если же возникнет, то ей недоставало этого, и, значит, она не была всем, [т. е. самой собой]. Если она ничем не

аффицируется.— что может возникнуть для нее наперекор природе? Но если ничто не возникнет для нее, [помимо нее], то ничего не должно быть, не будет и не возникло [для нее]. Если, в самом деле, отнять это «будет» в вещах возникающих, им тотчас же окажется свойственным небытие, как пребывающим в постоянном приобретении [все нового бытия]. Напротив того, если присоединим наше «будет» к вещам невозникающим, то — наличествует утеря ими своих мест в бытии, так как ясно, что бытие не было им соприсродно, раз оно состоит в долженствовании, в становлении, в переходе в будущее. Ведь сущность возникающих вещей состоит из возникновения, от начала их бытия до того момента, пока они не дойдут до крайней точки времени, в которой они уже не существуют, что и есть их [непрерывное] «будет», так что если кто это теряет, то прекращается и жизнь, а потому и бытие. Это имеет значение и для [универсальной] целокупности, [о которой мы говорили выше], покамест она остается таковой. Поэтому, и спешит она к тому, чем она должна быть, и не хочет покоиться, достигая своего бытия в созидании чего-нибудь нового и нового и в движении по кругу, некоторым образом вослед [умной] сущности. Этим мы наметили и причину движения, стремящегося так при помощи будущего к бытию вечному. Первоначально же сущему и блаженному не свойственно устремление к будущему, так как оно уже есть целое и имеет все, что для него как бы долженствует быть в отношении жизни. Таким образом, оно ничего не ищет, вследствие чего нет в нем никакого будущего, и, значит, нет того, в чем [совершается] будущее. Следовательно, *всесовершенная и целостная сущность бытия, заключающаяся не только в частях, но и в отсутствии всякого недостатка и всякого привождения в нее небытия*, — так как в универсально-целостном не только необходимо присутствует все сущее, но и необходимо отсутствует все когда-нибудь несущее. — *это состояние его и природа и должна быть вечностью*, так как $\alpha\iota\omega\nu$ [«вечность»] и происходит от $\alpha\epsilon\iota$ $\beta\upsilon$ [«вечно-сущее»].

III 7, 5. «Это [подтверждается], когда, устремляя в душе свой взор на какой-нибудь [умный предмет], я могу утверждать, скорее же видеть, что он таков, что с ним совершенно ничего не может случиться. Если же допустить обратное, то — оно не вечно-сущее или нечто не вечно-целостное сущее. Есть ли оно тем самым уже [и] неизменное? [Конечно], нет, если [только] не налична в нем такая природа, которая бы убеждала относительно него в том, что оно таково, а не иное уже, [и] что если вновь им заниматься, то найдешь его тем же самым... Таким образом, если назвать вечность уже беспредельной жизнью, по причине ее всецелостности и исключенности из нее прошедшего и также будущего (так как [иначе] она не была бы уже всецелостной), то это будет близко к [точному] определению [вечности]. Слова о цельности и исключенности

суть [только] истолкование того, что уже беспредельно».

Резюмируя приведенные главы из III 7, можно сказать так. III 7, 2: 1) вечность не просто тождественна с умным миром, хотя и обладает тем же достоинством, что и он, ибо вечность обнимает весь умный мир сразу, сам же он дан в своих отдельных частях; 2) вечность не есть просто неподвижность и покой, ни а) в смысле покоя просто, так как: 1. покой, будучи сам по себе вечностью, не мог бы быть вечным (вечно то, что причастно вечности, а тут покой и есть сама вечность), 2. равно не могло бы быть, по той же причине, и вечной вечности и 3. вечного движения (ибо вечность — только покой), как 4. немисливо вообще отождествление покоя с вечным «всегда», ни б) в смысле умного покоя, потому что тогда 1. прочие роды сущего были бы не вечными и 2. вечность была бы не единой (ибо покой не есть единство) и не непрерывной (по той же причине), без чего она, однако, немислива, — почему и надо сказать, что вечность только участвует в покое, но не есть покой сам по себе. III 7, 3: вечность есть энергия сущности, данная как целокупная и универсальная жизнь, в которой все моменты прошедшего, настоящего и будущего слиты в одну точку, в один ровный смысловой свет, исходящий из сущности, так что не было, нет и не будет ничего и нигде, помимо нее, и она — только то, что она есть, не больше и не меньше. III 7, 4: 1) вечность не есть простая акциденция умной сущности, но совершенно имманентна ей и, хотя и составляет логически один момент ее, тем не менее входит в ее неделимую цельность, и невозможно реально разделить вечность от ума, который ведь не есть сумма своих частей, но — то, что порождает эти части; 2) отсюда опять вытекает необходимость для умной сущности совмещать все моменты времени без разделения и быть не только всем, но и совершенно ни в чем не нуждаться.

Дамаск. 138 (части вечности все вместе), 139 (вечность, жизнь и цельность), 150 (граница и безграничное), 250 (исключает прошлое и будущее), 298 (три свойства — объединять, собирать части и создавать все), 331 (демиургическая вечность создает время и управляет им). — Все эти учения о вечности говорят, в сумме, не просто об уме, но и об участии в уме, т. е. об алогическом (хотя и о вневременном) становлении смысла. Это и выражено в нашей дефиниции. Что же касается трех видов вечности, дедуцированных в нашей дефиниции, — эйдетической, аритмологической и топологической, — то, как ясно из прим. 85, отд. III, тут имеется в виду не что иное, как категории **чисто идеальных** (не вещно-означенных, как в дальнейших дефинициях) **величины, времени и пространства**.

В проблеме вечности у Плотина не мешает иметь в виду исследование Н. Guyot, *L'infinité divine depuis Philon le juif jusqu'à Plotin*. Paris, 1906, где интересна, между прочим, маленькая сводка мнений историков (181) и где хорошо подчеркивается оригинальность Плотина: он — не эклектик (Кузен), не эмана-

тист (Риттер), не динамический пантеист (Целлер). «C'est un plotinisme»^{154*} (204).

⁸² Для усвоения нижеприводимых категорий необходимо иметь в виду учение Плотина о чувственных категориях, изложенное им в VI 3. Даваемые мною дефиниции сделаны на основании платонического диалектического метода и больше всего согласуются с учением Плотина по этому вопросу. Однако сравнивать мои дефиниции с теми или другими неоплатоническими построениями и указывать на родство или расхождение в том или другом пункте — было бы чрезвычайно длинно и утомительно, почему я, не без колебаний, решаюсь исключить из этой книги имеющийся у меня сравнительно-исторический материал по проблеме категорий у Платона, Аристотеля, стоиков, Плотина, Порфирия, Прокла и Дамаския. Я надеюсь это выпустить отдельным изданием.

⁸³ Фундаментальное учение об отличии *количества*, предполагающего меональные вещи, от чистого *числа* — Plot. VI 6, 14—16. То же я нахожу в текстах тех платоников, которые учат о числе как о среднем начале между эйдосами и чувственными качествами, отличая такое «очисление» (τὰ ἀριθμητά, «очисленное») от ἀριθμός, числа. Не входя в детали этого специального вопроса, все же стоит сказать об этом несколько слов. Учение это принадлежит, прежде всего, самому Платону, как об этом во многих местах говорит Аристотель. Arist. Metaph. I 6, 987b, 14—18: «математические эйдосы» — «посредине», причем «они отличаются от чувственного бытием в качестве вечных и неподвижных, от эйдосов же — тем, что они множественны в своем качестве, каждый же эйдос сам есть единичность» (= различие числа как принципа и «родового» эйдоса, с одной стороны, и, с другой, эйдоса как умной индивидуальности); I 9, 991b, 28; III 1, 995b, 16—18 и много др. Ясное и четкое изложение этого вопроса у P. Natorp, Platons Ideenlehre. Lpz., 1903, 420—421, прекрасно вскрывающее *качественность* числа у Платона, страдает, однако, отсутствием вышеуказанной проблемы τὸ μεταξὺ, которую, наоборот, слишком сильно выдвигает другой исследователь — L. Robin, La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote. Par., 1908, 202—206 и 267—286 (хотя и нельзя в общем не согласиться с его оценками критики Аристотеля, 260—266 и др. места). Сам Платон, как известно, касается числа в очень существенных пунктах своей философии. Такова основная роль числа в определении сущности в Soph. 238a, 239b; о числе как об объединенности единого и беспредельного — Phileb. 16d, 18a. Диалектика числа и сущего^{155*} — Parm. 143d—144a. Cp. Gorg. 451c, Theaet. 196a, Phaed. 101bc, 103e и сл. и мн. др. Из поздних платоников я указал бы на Iambl. comm. math. c. I 10 Festa (великолепное определение числа), c. III 13 (об отличии числа от эйдосов и от тел), c. IV 15 (дедукция понятия числа из единого и многого, ср. 16—17); менее четко в Nicom.

arithm. intr. 7—10 Pistelli. Хорошо о математической μεσότης — Procl. in Eucl. 5 слл. Friedl. Все эти рассуждения о «средине» необходимо понимать как учение о новом (в отношении к чисто умному) *принципе* осмысления, а именно о принципе чувственного осмысления. Как число может быть принципом чисто умного осмысления, точно так же оно — принцип и чувственного осмысления. Это мало кто понимает из исследователей. Образцом непонимания может служить Целлер (Phil. d. Gr. II 1⁴, 680—686). Обычны также нападки и высмеивания по адресу чисел Платона и Древней Академии. До последнего времени все думают вместе с W. Nestle, Die Sokratiker. Jena, 1922, 51, что учение это — «arithmetische Spekulation, die uns heutigen Menschen nichts mehr zu sagen hat», или, что, в силу учения о числах, у Платона находят «quantitative Weltanschauung»^{156*}, как, напр., E. Frank, Plato und sogenannten Pythagoreer. Halle, 1923, 95.

⁸⁴ Движение, таким образом, как и количество, относится к сфере четвертого начала, но в то время как количество есть воплощение (гипостазированная инаковость) «множества», т. е. чисто смыслового подвижного покоя, движение есть воплощение не этого последнего и вообще не какой-нибудь категории второго начала, но третьего начала, которое тоже ведь несет на себе все пять категорий (как и любая диалектическая ступень). Движение воплощает становление в аспекте отраженного в нем подвижного покоя. См. таблицу категорий в прим. 85, отд. IV.

⁸⁵ Необходимо отметить, что данные в тексте дефиниции величины, пространства и времени, как это легко сообразить, имеют в виду *качественно-ознаменованные* категории, что не только не обязательно, но даже, собственно говоря, их надо избегать, если задаваться чисто логическими целями и не суживать своей задачи такими, напр., рамками, которые диктуются сочинениями (и даже скорее изложениями) вроде «Античного Космоса». Определение этих категорий как чистых будет во всем сходно с дефинициями, предложенными в тексте, кроме — исключаемого здесь — момента «гипостазированной инаковости», т. е. соотнесенности с четвертым началом. В развитой, но и краткой форме всю диалектическую систему категорий можно было бы представить следующим образом (от подробного проведения ее по всему Космосу, со всеми вытекающими отсюда основоположениями, приходится отказаться, так как это было бы весьма громоздко).

I. *Единое*, которое выше определения и потому *не есть категория* (Plot. VI 2, 9—12), которое заявляет себя только лишь как *принцип* (V 3, 14—15), как *смысл самого смысла* (V 1, 7; V 3, 12; V 5, 4—5, 11) и которое в развернутом виде получит полное определение только на стадии четвертого начала тетрактиды («Prinzip des Ursprungs»^{157*}, по Когену, Logik d. r. Erk. 1922³, 31—38, 79—93, вернее, по Натоплу — Die log. Grundl. d. exakt. Wiss. 1923³, 23—26, и еще лучше его же в Die Philos.

d. Gegenw. in Selbstdarst., herausg. v. R. Schmidt. 1923³, в статье «P. Natorp», 17—26). Как выяснено нами в диалектике единого, получается из него три, еще до-умных принципа (ср. прим. 65 и конец 29-го).

1. *Единое* как соотносящееся с иным, с инаковостью;

2. *иное*, меон, принцип отнесенности и самосоотнесенности;

3. *число* как порождение того и другого (Plot. VI 6, 9. 15, где число, между прочим, — и «до-сущих»; Procl. Plat. Theol. III 1, 118, 121, inst. theol. 20 и др.).

II. Ум, или *сущее*, — а) как воплощенность, положенность, первого начала и, след., как свой собственный спецификум, дает *умную материю* (Plot. II 4, 2—5), принцип умного становления, что поэтому тоже не есть категория; б) как отраженность (по закону парадейгматики, V 2, 1—3) первоединого на умном начале, на умной материи: 1. *эйдос* (ср. VI 2, 19—21), 2. *число* (VI 6, 7—11, 14—17), 3. *топос* (ср. II 4, 2—5; VI 2, 21).

III. *Алогическое становление* — а) как воплощенность, положенность, первого начала и, след., как свой собственный спецификум, дает *душу*, жизнь (IV 2, 1; IV 3, 2—5; IV 6, 1—5), что и есть подлинная *вечность* (III 7, 1—5); б) как отраженность (парадеегматическая, ср. Procl. inst. theol.) второго начала: 1. *величина* (у Плотина и Прокла в этом виде, кажется, отсутствует; дедуцировано ради заполнения свободного места); 2. *время* (III 7, 6, 11—13); 3. *пространство* (в чистом виде тоже как будто отсутствует у Плотина; ср. II 7, 3; II 2).

IV. *Тело*, «факт», наличность — а) как положенность первого начала и, след., как свой собственный спецификум, — *тяжесть*, *вес*, *масса* (бужос, у Плотина — *passim*); б) как положенность и отраженность второго начала: 1. *вещь*, «субстанция» (VI 3, 4—10), 2. *количество* (VI 3, 11—15), 3. *качество* (VI 3, 16—20); в) как положенность, отраженность третьего начала: 1. *тело* — *passim* (VI 3, 4—10), 2. *движение* (VI 3, 21—27), 3. *место* (ср. VI 2, 13—14).

V. *Имя*, «идея» (как понятийный смысл, см., напр., тексты для Платона в прим. 214, § 11, II с, для Плотина — там же, III с, для Прокла — прим. 65, 75), «чтойность» (как сознанный и получивший определение смысл — у Аристотеля, прим. 214), — а) как положенность, — стало быть, уже в развернутом виде, — первого начала и, след., как свой собственный спецификум, — *выражение* (великолепное описание какого момента в платонической идее находим у P. Natorp, Pl. Ideenlehre. 1921², 471—473), потенциально-энергичное излучение, обнимающее и отождествляющее в себе логическую и алогическую стихию первоединого; б) как положенность и отраженность второго начала: 1. *символ* (тексты в прим. 71 и 116), 2. *ритм* и 3. *симметрия*, метр (последние две категории легко дедуцируются в своей символической природе, хотя такой определенной дедукции, проведенной со всей терминологической определенностью, я не нашел в платонизме);

с) как положенность, отраженность третьего начала: 1. *форма*, 2. *темп* и 3. *фигура* (напр., световая, звуковая и пр.) (конкретное выведение этих категорий и соответствующих космических структур, равно как и предыдущих трех категорий — II ч., § 15—17); d) как положенность, отраженность четвертого начала: 1. *объем*, 2. *возраст*, реальная длительность, и 3. *тембр*, цветность.

VI. *Миф*, или сущность, данная как интеллигенция, т. е. как абсолютное самосознание, или самосоотнесенность, идея как личность, — имя, но интеллигентно озаменованное, *боги* как умные сущности, диалектике которых посвящен, главным образом, трактат *Procl. in Plat. Theol.* и значительная часть *Inst. theol.* (§ 113—211). Эта категория совсем выпадает из круга горизонта этой работы, и можно указать лишь на два ряда категорий, вытекающих диалектически из мифа как интеллигенции (см. прим. 65): а) как отраженность первого начала — *экстатически-интеллигентная*, или за-умно сущая, умность; б) как отраженность второго начала: 1. *сущее*, 2. *жизнь*, 3. *ум*; в) как отраженность третьего начала: 1. *парадейгма*, 2. *демиургия*, 3. *идея*. Все эти категории берутся тут не в общем и расплывчатом (виде), но в строжайше диалектической обработке, как это дано у Прокла (прим. 65 и 75). Отраженностью четвертого начала в мифе, т. е. начала софийно-телесного, является уже реальный *космос*, который, как и все категории вообще, несет на себе все предыдущее диалектическое развитие идеи. Рассмотрению этих категорий посвящена третья часть этого исследования. Космос есть, таким образом, миф — как абсолютное раскрытие и явление перво-единой точки, давая — в дальнейшем диалектическом развитии — уже разную степень космичности, т. е. разную степень единого, разную степень ума, становления, тела, имени, интеллигенции и т. д., — от умных звезд и умных сил Неба, через человека и животных, до последних и мельчайших проблесков интеллигенции и бытия (ср. категорию *напряженности бытия*, стр. 199—200).

Такова строжайше проведенная диалектически таблица категорий, из которых каждую, как видим, можно было бы легко теперь формулировать, подобно тому как это сделано мною в тексте относительно главнейших. У Плотина есть еще категория «отношения» (VI 3, 28), которую Плотин, однако, формулирует настолько широко, что она покрывает все, кроме сущности; поэтому ею можно пренебречь.

Сущность времени, таким образом, — в той модификации смысла, когда он отождествляется с алогическим инобытием, превращаясь таким образом в становление. Поэтому, время не есть пространственное движение, но — то, что его осмысливает, и не есть количество, или мера движения, но — алогически становящееся количество (вернее, число). Блестящую критику этих неправильных учений о времени мы находим у Plot. III 7.

Сочинением, ориентирующим в неоплатонических учениях о времени, является Н. Leisegang, *Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus*. Münster, 1913 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. Bd XIII, Heft. 4), где из более ранних привлечены Плутарх и Филон, из подлинных неоплатоников — Плотин, Ямвлих, Прокл, Дамаский. Автор стоит на точке зрения единства общего неоплатонического учения о времени и вечности (58—59), что, конечно, и правильно, и нельзя согласиться с ним относительно Плотина, составляющего тут как бы некоторое исключение (*Ibidem*). — Упомянутую критику ложных учений о времени легче всего проследить у Плотина.

В III 7, 8 мы читаем:

*«Невозможно, чтобы [время] было движением, ни в том случае, если брать все [возможные] движения и превращать их из всех как бы в одно, ни в том случае, если брать [только] правильное [τεταγμένην, — E. Bréhier, Plot. Enn. III. Par., 1925, 136: «régulier»; Фицино, 73: «ordinatum»; Müller, I 246, и Kiefer, I 276: «bestimmte»; Taylor, 126: «orderly»] движение. Ибо и то и другое выставяемое тут движение [уже] находится во времени. Если же некое движение находится не во времени, то оно тем более далеко отстоит от того, чтобы быть временем, так как то, в чем совершается движение, оказывается одним, а само движение — [совершенно] другим. — Из [аргументов], приводимых и приведенных [против этого воззрения, вполне] достаточен [уже] один тот, что движение может прекратиться и прерваться, время же — никогда. Если же кто-нибудь станет утверждать, что не прерывается движение Всего [Вселенной], то [необходимо возразить, что] и это движение, если только имеется в виду круговое обращение [сферы], в течение некоторого времени приходит в ту же самую точку, причем не в течение *того [же]* времени, которое требуется для половины [круговращения], но один [промежуток времени] — половинный [по отношению к другому], другой же — двойной [в отношении к первому]. Кроме того, и движение, приходящее от одной точки к той же самой, и движение половинное — *оба* суть движения Вселенной. [Значит, движение небесной сферы вполне мыслимо как прерывающееся]. Также является [для нас] аргументом и то обстоятельство, что движение *самой* верхней сферы обозначается как наибольшее и быстрейшее, в результате чего движение ее [оказывается] отличным от времени, [в котором она движется]. Ясно, в самом деле, что быстрейшим из всех движений является оно потому, что в более короткое время оно проходит большее и даже наибольшее расстояние, другие же являются более медленными, так как они проходят в больший промежуток времени лишь часть этого расстояния. Однако если не движение сферы является временем, то тем менее сама [небесная] сфера, которую принимали за время ввиду ее движения. Неужели же время есть нечто принадлежащее [обязательно] движению?»*

Если [время есть] расстояние, [проходимое движущимся предметом], то прежде всего не каждое движение проходит одно и то же расстояние, даже и однородное, так как движение, хотя бы и происходящее в [одном] месте, [может быть] и быстрее и медленнее. Но допустим, что оба движения, и более быстрое и более медленное, измеряются одним, которое иной, скажем, назовет временем в более полном смысле слова. [Спросим:] *которое же расстояние из двух есть время* или, лучше, которое вообще-то есть время, если их, [движений и расстояний], бесчисленное количество? Если [время есть] протяжение, расстояние какого-нибудь определенного движения, то [это значит, что] оно — [расстояние далеко] не всякого подобного движения, ибо таких движений много, так что вместе с тем окажется и много [различных] времен. Если же [время есть] расстояние *[всей]* Вселенной, т. е. расстояние в самом движении [ее], то чем же иным может быть это движение, как не движением же? [При этом], конечно, оно [окажется] движением определенной величины. Но эта определенная величина будет измеряться или пространственно, потому что такую [именно] величину имеет пространство, пройденное движением, и это и есть [наше] расстояние, и тогда [мы получим] не время, а место, [пространство], или — движение само получит [свое] расстояние в силу непрерывности [своего проявления] и в силу того, что оно не прекращается вдруг, но все время развивается, но тогда [эта непрерывность] будет [не больше как] количеством [все того же] движения. Если кто-нибудь, наблюдая движение, и обозначит его как большое, [т. е. как проходящее большой отрезок пространства], как можно назвать и теплоту большою, то и тут время не обнаружится [как время] и не предстанет [в качестве своеобразного предмета], но будет опять и опять движение, как будто бы он наблюдал все ту же текущую воду и видел на ней [различные, проходимые ею] расстояния [в пространстве]. [Вода] вновь и вновь будет числом, [т. е. исчисляемой неподвижностью], как двойка или тройка, а расстояние [приведет к понятию] протяженности, [масс].

Таким образом, значит, и множество, характеризующее движение, обнаруживается наподобие десятки или наподобие расстояния, появляющегося как бы в силу [протяженной] массы движения, что, [однако], не содержит в себе смысла времени, но получится от этого [лишь] некая определенная величина, возникшая *во времени*. Иначе время было бы не везде, но только в субстрате, [понимаемом как] движение, и опять пришлось бы вернуться к тому, чтобы время называть [только] движением. Ведь расстояние находится не вне движения, но есть [не что иное, как] не собранное в одно мгновение движение. Если же собранное [опять-таки] находится во времени, то чем же будет отличаться несобранное от собранного, как не тем, что оно тоже находится

во времени, [хотя, быть может, и иначе]? Таким образом, длящееся движение и расстояние, [им проходимое], само по себе не есть время, но *находится во* времени.

Если же кто-нибудь скажет, что расстояние, проходимое движением, есть время, то [тут будет иметься в виду] не расстояние самого движения, но то, *в чем* само движение получает свое протяжение, как бы сопутствуя ему. Однако *что же* это такое, — [этим еще] не говорится. Ясно, конечно, что это есть время, в котором совершилось движение. Это и было тем, что с самого начала исследовало наше рассуждение, [стараясь ответить на вопрос]: что, собственно, есть время?

Получается [нечто] сходное и даже тождественное с тем, как если бы на вопрос, что такое время, ответили бы, [впадая в тавтологию], что оно есть расстояние, [путь] движения во времени. *Что же* это за расстояние, которое, значит, называет временем тот, кто полагает его вне собственного расстояния движения? [Ответа нет]. С другой стороны, так же и тот, кто полагает это расстояние и в сфере движения, затруднится, куда он должен будет поместить [временное] протяжение покоя. Ибо поскольку движется одно, постольку покоится другое; и можно сказать, что время и того и другого тождественно, так что ясно, что оно отлично и от движения, и от покоя. Что это за протяжение и какую имеет природу? [Во всяком случае] оно не может быть пространственным, ибо это как раз находится вне [его]».

Эти замечательные по глубине и простоте рассуждения Платина можно свести к следующим основным положениям. Время не есть движение, потому что: 1) движение уже предполагает время, между тем как время не требует обязательно движения, а может вполне совместиться и с покоем (а если предположить, что возможно движение вне времени, то приравнение ему времени станет еще более непонятным, так как получится, что время — одно, а движение — совсем другое); 2) движение может мыслиться прерванным, будь то отдельное движение или движение всей Вселенной, время же немислимо как прерывающееся; 3) быстрее движение крайней сферы на небе проходит *наибольшее* расстояние, между тем как время ее обращения — то же, что и более медленных сфер (ясно, что время отлично от движения); 4) если мы имеем два или больше разных расстояний, проходимых в одно и то же время, и сравниваем их, то неизвестно, какое из них есть подлинное время, так как каждое из них — самостоятельно, и нельзя одно выставлять критерием другого, и получается, что сколько движений, столько и времен; 5) но если даже мы возьмем движение всей Вселенной, то и в этом случае движение не будет временем, так как оно, измеряемое пройденным пространством как таковое, есть пространство, а не время, а рассматриваемое с точки зрения своего непрерывного становления, есть только количество движения, что тоже не есть время, но — *во* времени (иначе время было бы не везде); 6) если

проходимое расстояние есть время, то, поскольку проходимое расстояние есть только размытое движение, оказывается невозможным определить разницу между размытым и неразмытым движением, так как неразмытое движение — тоже во времени (другими словами, если время есть путь, а путь — растянутое движение, нерастянутое же движение, т. е. движение, рассматриваемое вне пути, есть тоже время, то путь ничем не отличается от движения по пути); 7) если время есть только проходимое расстояние, то это не верно ни в том случае, если расстояние помещать вне движения и — говорить, что время есть то, в чем движение создает свое расстояние (ибо тогда значило бы время определять как расстояние движения во времени), ни в том случае, если расстояние помещать в сферу самого движения и — говорить, что время есть само движение, создающее себе свой путь (ибо тогда покой не мог бы быть во времени, а на самом деле время, как нечто третье, охватывает и движение, и покой). — Так бы я сформулировал содержание этой главы III 7, 8.

Предположим, что мы измеряем движущиеся вещи и что, кроме этих движущихся вещей, нет вообще ничего. Можем ли мы получить отсюда понятия «число» и «измерять»? Нет. Движение требует, чтобы было время, которое само по себе не есть движение, а время требует, чтобы была неподвижная вечность. Ясно, что числа, которые суть именно неподвижная вечность, не тождественны с физическими, текучими вещами. И не из измерения физических вещей мы получаем времена и числа, но самое измерение возможно лишь благодаря наличию умных и вечных чисел.

Другое неправильное учение о времени (Arist. phys. IV 11—14) критикуется в III 7, 9:

«Необходимо рассмотреть, каким образом [может быть] время *числом, или мерой*, движения, ибо так [его] лучше [определить] вследствие того, что оно — непрерывно. — Прежде всего и здесь одинаково возникает затруднение, как и относительно [учения о времени как о] расстоянии движения, — о всяком ли роде движения здесь идет речь? В самом деле, каким способом можно было бы исчислять неправильное и *неравномерное* движение и каково было бы это число, или мера, и с точки зрения чего, [собственно], была бы эта мера? Если одной и той же [мерой измерять] то и другое движение, как и вообще всякое, и быстрое, и медленное, то [измеряющее] число и мера окажутся [тут] таковыми же, как если бы число «десять» измеряло лошадей и быков или как если бы та же самая мера была бы для влажных и сухих тел. Очевидно, [если имеется в виду именно] такая мера, то [этим] говорится, *к чему относится* время в данном случае, [именно] к движению; что же такое *самое* время, — [этим] еще не говорится. Если ко времени, понимаемому как мера, нужно относиться так же, как и к десятке, которую можно мыслить, беря ее и без [исчисляемых ею] лошадей, или как к мере, которая является мерой определенной природы, также и когда она

[ничего] не измеряет; если время само по себе [именно] таково, как число, — то какая же разница между временем и этим определенным числом «десять» или каким бы то ни было числом, составленным из отдельных единиц [μοναδικῶ — Bréhier, III 138: «composé d'unités», как и Фичино, 175: «ex unitatibus congregatus»; Müller, I 249, и Kiefer, I 279: «einheitliche Zahl»; Taylor, 129: «monadic number»]?

Если же [скажут, что время есть] *непрерывная* мера, то оно окажется мерой определенного количества, как, напр., локоть. Оно, значит, станет величиной наподобие линии, которая, конечно, сопровождает движение [и в этом смысле может быть названа непрерывной]. Но каким же образом эта линия, [только еще] сопровождающая движение, будет *измерять* то, что она сопровождает? Почему она одно станет измерять больше, чем другое? Однако, [скажут], лучше и вероятнее допустить, что [линия является мерой] не всякого [движения], но того, которое [именно] она сопровождает. Эта [мера] должна длиться, поскольку простирается линия, сопровождающая движение, и надо измеряющее брать не извне и не отдельно [от движения], но — одновременно и измеренное движение. Но [тут-то и возникает основное затруднение]: что же, [собственно], окажется *измеряющим*? Движение ли, которое окажется измеренным, или величина [линии], которая измерила [движение]? И каковым из них будет время? Измеренным ли движением или измерявшей величиной [линии]? Ведь время будет или движением, измеренным при помощи этой величины, или этой измерявшей величиной, или, [в-третьих], тем, что воспользовалось этой величиной как локтем для измерения того, сколь велико [пространственно(е)] движение.

Но во всех этих предположениях, как мы сказали, вернее [пользоваться] равномерным движением, так как без равномерности и, кроме того, без единства и цельности будет еще труднее аргументировать для того, кто [время] считает той или другой мерой. Так вот, если время есть измеренное движение, и притом измеренное при помощи [понятия] количества, то, как и движению, если надо ему быть измеренным, необходимо ему быть измеренным не им самим, но [чем-нибудь] другим, так же необходимо, если только движение будет иметь рядом с собой иную меру, [чем оно само], и вследствие этого мы будем иметь нужду в непрерывной [единообразной] мере для его измерения, необходимо, чтобы одинаковым образом в мере [нуждалась] и сама эта измеряющая величина, [и это — для того], чтобы движение было измерено в своем количестве, [в своем пространственном протяжении], на основании того, что есть количество того, с точки зрения чего производится измерение. Кроме того, время, по этому учению, будет числом [пространственной] величины, сопровождающей движение, но не самой величиной, сопровождающей движение. И что же это за число, — не составленное ли

из единиц (*μοναδικός*)? Необходимым образом возникает трудность, как же такое число может измерять. Однако, если даже кто-нибудь и определит, как [такое число измеряет], он определит в качестве измеряющего [начала] не [просто] время, но **количественно определенное** время. А последнее не тождественно с временем [просто], так как одно дело — сказать о времени [просто], другое — о количественно определенном времени; прежде чем говорить об определенном количестве, необходимо сказать, что такое есть то, что [измеряется] этим определенным количеством. Число же, однако, измерившее движение, есть время *вне* движения, [так же] как и число «десять», применимое к лошадям, берется [само по себе], без всякого отношения к лошадям. Что же есть это число на самом деле, — не сказано, [несмотря на то, что] оно еще до измерения есть то, что есть, как и десятка.

Скажут: [время есть число], которое измеряет движение, сопутствуя ему, с точки зрения более раннего или более позднего момента. — Однако еще неясно, **что** такое это число, [измеряющее] с точки зрения раннейшего и позднейшего момента. А между тем очевидно, что измеряющее с точки зрения раннейшего или позднейшего момента будет измерять всецело с точки зрения [не чего иного, как] *времени*, [будет ли оно пользоваться] точками или еще каким-нибудь способом. Следовательно, это число, измеряющее движение при помощи понятий «раньше» и «позже», будет держаться за время и будет связано с ним, чтобы измерять [движение]. Ибо «раньше» и «позже» будут братья или в локальном смысле, как, например, начало стадия, или необходимо брать его во временном смысле, так как вообще «раньше» есть время, кончающееся «теперь», а «позже» есть то время, которое с «теперь» начинается. Значит, время есть нечто *другое*, чем число, измеряющее с точки зрения «раньше» и «позже» не только любое движение, но также и точно установленное.

Затем, почему после присоединения числа, будь оно в соответствии с измеренным или измеряющим (ибо измеряющее и измеряемое может оказаться тождественным), почему с возникновением этого числа должно появиться время, а не должно оно появиться, когда есть [только] движение и наличны относительно этого движения моменты «раньше» и «позже»? [Ведь это было бы то же самое], как если бы кто-нибудь утверждал, что величина не может быть большой настолько, насколько она есть, если под нею не будут понимать вещь, обладающую такой величиной. Но если время бесконечно и таковым и называется, то как же может существовать относительно него число, если не мерить, взявши [только] некую часть его, в которой время налично [уже] до его измерения? Почему оно не может быть до существования измеряющей души? Или станут говорить, что возникновение его зависит от души? Но если говорить об измерении, то в такой зависимости нет совершенно никакой нужды, так как время налично в своем количестве *даже тогда, когда его никто не измеряет*. Ска-

жут, что душа есть то, что пользуется величинами для измерения [времени]. Но какое отношение имеет это к понятию времени?»

Основные аргументы этой главы таковы. Время не есть число (*количество*) и мера, точнее, счет движения по следующим основаниям. 1) Если мы будем измерять какой-нибудь мерой разные движения, быстрые и медленные, то мы получим ряд именованных чисел, которые ничем не будут отличаться вообще от чисел, даже когда они исчисляются лошадей и быков; эти числа будут *относиться* ко времени, но сами временем не будут. 2) Не поможет делу, если мы под мерой будем понимать непрерывно становящуюся меру, ибо в таком случае мера эта будет измерять пройденный путь, а не самое время; если же линию, как меру движения, будем брать не отдельно от движения, а вместе с ним, то окажется неопределенным, а) что чем измеряется, измеренное ли движение измеряющей линией или обратно, б) и что из этих двух начал окажется временем. 3) Но возьмем равномерные движения. И в отношении к ним необходимо сказать, что, а) раз они измеряются каким-нибудь количеством, это количество должно иметь для себя в свою очередь меру своего измерения и измеряющее тут число будет указывать на длину пути, но не на самое движение; б) кроме же того, число это (лучше было бы говорить — количество) будет не просто временем, а временем как определенной количественной величиной, и, значит, будет известна эта величина, а то, что измерено величиной, остается неизвестным; и с) как число лошадей есть, прежде всего, число само по себе и не есть лошадь, так и число, измеряющее время, не есть время, но просто отвлеченное и неподвижное число. 4) Равным образом, время не есть число, если даже последнее измеряет движение, непрерывно следуя за ним с точки зрения «раньше» и «позже», так как это и значит, что мы получили определение времени как числа, которое измеряет движение с точки зрения времени же. 5) Вообще не доказано, что время нуждается в количестве, если оно уже до него обладает моментами «раньше» и «позже». Иначе надо допустить, что не может быть вообще никакой величины, если она не измерена. 6) Время бесконечно; след., число к нему не применимо. Если же число применяется ко времени, то — ко времени не вообще, но лишь к отдельным промежуткам времени. Но и в отдельных промежутках времени, хотя в них уже заключено время вообще, измеряется как раз не время вообще, а лишь его количество, время же, в данном случае, как таковое, остается в этих измерениях неизмеренным и незатронутым. 7) Время в своем чистом качестве времени не нуждается и вообще в душе и в психических процессах, его измеряющих, ибо оно налично до всякого измерения; и из того, что душа пользуется числами при измерениях времени, ровно ничего не вытекает для понятия самого времени по себе.

Какой вывод из всей этой критики для понятия времени и числа? Тот же, что и из критики предшествующей главы (III 7, 8).

Из эмпирических измерений движения физических тел нельзя получить понятия времени. Наоборот, нужно уже заранее иметь представление времени, чтобы измерять движущиеся тела. Стало быть, и понятие числа, поскольку число есть нечто умное и вечное, нельзя получить из эмпирических измерений движения. *Время и число в основе суть одинаково умные сущности; нужно только уметь формулировать их принципиальное различие, вменяющееся, однако, в сфере умности.*

Наконец, отметим еще одно критическое соображение у Плотина по поводу неправильных учений о времени (III 7, 10).

«Учение о том, что время есть *сопутствующая движению последовательность* $\lambda\rho\alpha\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\eta\mu\alpha$, [еще пока] ничему не учит и ни о чем не говорит, что такое есть [время в собственном смысле], прежде чем не будет разъяснено, что же такое есть *[само]* последовательно сопутствующее ($\tau\omicron\lambda\lambda\omicron\lambda\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\omicron\upsilon\nu$), так как это-то, может быть, и есть время. Если только действительно есть такая сопутствующая последовательность, необходимо исследовать ее, позже ли она [самого движения], одновременно с ним или раньше его, ибо *она*, поскольку она имеется в виду, она — *во* времени. Но если так, то [опять] получится [прежняя тавтология], что время есть спутник движения во времени».

Вывод один: если мы измеряем чувственные вещи, их движения и изменения, то делать это мы можем не потому, что счисление обуславливается действительно физическим обстоянием вещей, но исключительно только потому, что само изменение и время в основе своей есть нечто неподвижно-мысленное, покоящееся, умное, нерушимо-вечное и что, стало быть, числа, употребляемые нами, и самое время обладают тою же умной и неизменно-вечной природой. Какая же разница между временем и числом, — об этом должна идти речь особо.

Таким образом, приписывание Канту учения об априорности времени (и пространства) является возмутительной историко-философской сплетней, легко объяснимой невежеством относительно великих классических систем. Как видим, Кант отличается тут от Плотина только тем, что всякое осмысление для него есть уже субъективный акт, в то время как у Плотина необходимость осмысления указывает только на *смысловое* первенство смысла над фактом, которое в существе своем не имеет ничего общего с субъектом. К подлинному смысловому априоризму Кант привязывает догматическое вероучение о первенстве субъекта, от чего Плотин, как видно, совершенно свободен.

Прекрасной иллюстрацией и весьма важным дополнением к учению Плотина о времени является также III 7, 12, которую можно резюмировать в следующем виде. 1) Время есть *протяжение вечной жизни души*, непрерывно-энергично и безмолвно проявляющейся в закономерных измерениях, причем эта сила души не может прекратиться, ибо: а) тогда ничего не было бы, кроме вечности, и не было бы никакого различия в едином, не

было бы ни «раньше», ни «позже», ни «больше»; b) душа не могла бы ни обращаться к иному (так как это и было бы ее деятельностью, т. е. временем), ни к себе самой (так как для этого нужно сначала отвлечься от себя); c) не было бы тогда и самой небесной сферы (так как она уже *во* времени, т. е. предполагает его; и если она и покоится, то все равно можно измерять длительность ее покоя). 2) Не небесная сфера порождает время, но само время, как энергия мировой души, рождает небесную сферу со всеми ее движениями, так что энергия эта — время, а сфера — *во* времени. 3) Платона нельзя понимать в том смысле, что созвездия для него и есть время, так как, по его учению, последние созданы как раз для показания, ограничения^{158*} и ясного измерения времени. 4) Время не может быть численно определенным через душу, ибо последняя сама есть время и, кроме того, невидима и неосязаема. Отсюда — происхождение дня и ночи, служащих измерением времени, чтобы численно зафиксировать временную инаковость, т. е. *не время есть мера движения, но движение есть мера времени*, или измеряется по времени, так что движение есть акциденция времени, «иное» времени, служа его воплощением и подражанием ему. 5) Поэтому, время не порождается движением, но *показывается* им, так что, имея определенного размера движение, мы рассматриваем его не с точки зрения пройденного пространства, но с точки зрения особо проявленного здесь времени, как и измерение линейкой дает некоторую величину, не вскрывая, однако, что такое величина сама по себе, и как пространство само по себе еще ничего не говорит о движении, а все это требует привождения особых условий.

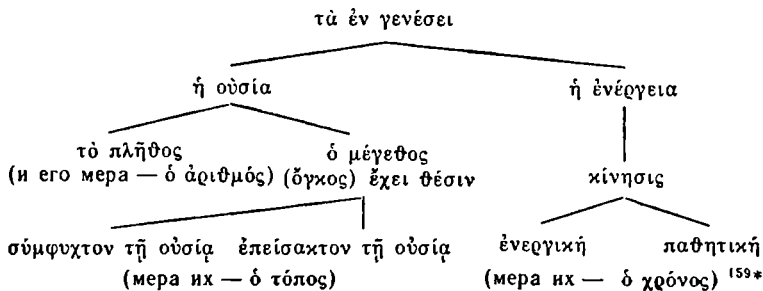
Окончательным резюме учения Платона о времени является последняя глава анализируемого трактата III 7, а именно III 7, 13. Законспектировать я мог бы ее в след. виде. 1) Движение небесных сфер показывает время, в котором оно совершается, но, конечно, это «в котором» есть только некая акциденция времени и не вскрывает самого его существа, хотя и должно существовать то, откуда именно является и покой, и движение в столь упорядоченном виде, и хотя движение, несомненно, больше, чем покой, свидетельствует о времени (это не мешает, разумеется, и покою быть *во* времени). 2) Это и заставило называть время мерою движения, вместо того чтобы называть его *измеренным при помощи движения* (ср. Arist. phys. IV 12, 220b 14—16), так что тем самым эти философы дали не сущность, а только случайный признак времени. 3) Впрочем, эта проблема измеряющего и измеряемого, возможно, и не вполне точно усвоена нами от этих философов, поскольку в этой школе могут быть и неизвестные нам построения. 4) В противоположность этому совершенно ясна позиция Платона. а) Сущность времени Платон видит *не в измеряющем и не в измеряемом*, но трактует движение небесных сфер, в целях ясности, как составляющееся из прибавления одного мельчайшего момента к другому, так что оказы-

вается возможным отчетливое представление о размерах временных промежутков. б) «Но, желая показать сущность его, [времени], он говорит, что оно возникло вместе с Небом *по образцу вечности и [есть ее] подвижная икона*, потому что если не пребывает [мертвой и неподвижной] жизнь, которую оно сопровождает и с которой совокупно движется, то также и время не пребывает [таковым]. А вместе с Небом [появилось оно потому], что таковая жизнь созидает и [самое] Небо, и одна [и та же] жизнь [мировой души] сооружает [и] Небо, и время. Поэтому, если бы эта жизнь свернулась в [такое неподвижное] единство (допустим, что это возможно), то вместе прекратило бы свое существование и время, находящееся в этой жизни, равно как и Небо, которое бы [уже] не содержало [в себе] этой жизни». 5) Некоторые определяют время как *prius* и *posterius*, т. е. как моменты «раньше» и «позже» этого производного времени и этого производного движения, и вместе с тем отрицают наличие этих моментов в «движении истиннейшем», т. е. в чисто умном месте. Это, однако, абсурдно, ибо они приписывают эти моменты бездушному движению и не приписывают тому движению, по подражанию каковому существует это бездушное и от какового впервые и происходят эти моменты «раньше» и «позже», в качестве энергии переходя от сущности к инобытию и тем создавая его. б) Почему мы возводим движение Вселенной в сферу движения души и приписываем ему время, а движение, совершающееся в душе, мыслим как пребывающее в вечном круговращении (среди вещей)? «Это — потому, что существующее до него есть вечность, не сопровождающая его в его течении и не сораспрстраняющаяся с ним. Благодаря этому оно впервые [снизошло] во время и породило время и содержит его [вместе] с своей собственной энергией». Время непрерывно охватывает каждую мельчайшую часть космоса и человека, будучи таковым именно в силу своей связанности с вечностью. 7) «Если же кто станет отрицать, что время [пребывает] в [умной] ипостасийности и в [умном] паличии, тот, ясно, ошибется относительно и самого Бога, коль скоро станет утверждать, что Он «был» и «будет». Ибо Он «будет» и «был» — так, как и то, *в чем* утверждается его будущность [или прошлость]». 8) Наконец, последний аргумент можно было бы привести такой. Если мы наблюдали движущегося человека, то мы знаем и размеры пройденного им пути, знаем время его движения. Еще до этого мы знаем и подготовительные движения, напр., шага. Наконец, все движение это и время мы возводим к душе человека, замыслившего так двигаться, а не иначе. Но к чему мы сведем это движение души? «То, к чему он захотел [свети], уже не имеет в себе никакой прерывности. Это, значит, есть первоначально- [сущее] и то, *в чем* прочее; само же оно уже ни «в чем», ибо оно не возымеет [ничего, что содержало бы его самого]. Так же — и относительно мировой души. Не существует ли также и в нас время? Несомненно. [Оно есть] в каждой такой

душе и единовидно у всех [людей], и все [эти] души — едино. Поэтому и не дробится время, равно как и вечность, которая [существует] по-разному во всех одновидных [сущностях]».

В замечательном учении Плотина о времени в особенности важны три стороны: критика пространственного понимания времени, связь времени с вечностью и диалектика вечности. В первом отношении Плотин вполне совпадает с Бергсоном, на что в последнее время хорошо указал W. R. Inge, *The philosophy of Plotinus*. New York, 1923, I 174—177, напомнивший учения Бергсона о la durée, о необратимости, о «взаимопроникновении», об «интенсивности» времени и т. д. Во втором и в третьем отношении Бергсон слишком натуралистичен и недиалектичен, и об умной вечности он не может учить уже по одному тому, что разум ему представляется исключительно в виде рассудочных схем и мертвых копий действительности. Однако никто, как Бергсон, не приблизился в наши дни к понятию времени как алогического становления умной вечности. La durée, в интерпретации Бергсона, не подчеркивая моментов ума, вечного, парадейгмы и пр. диалектических моментов времени, прекрасно выдвигает момент именно алогического становления.

Damasc. pr. pr., 112 (время — отражение вечного, измеряющее небесные явления), 140 (измеряющая, но не измеряемая целостность), 138 (невременность времени и самоизмеряемость, ср. 381), 387 (время и космос), 388 (диалектика времени в связи с понятием демиурга и автозона, ср. 331). Непосредственным продолжением и развитием Платонова учения о времени (в свою очередь построенного на объединении Plat. Tim. 37c—38b, ср. 42d, 47a, и Arist. Phys.) являются Проклова концепция, вводящая в учение о времени точку зрения динамически-смысловой эманации (Leisegang. Op. cit., 34—48), и уточнения Дамаския, по которому (как и у Прокла) различается вечность как вторая ступень ума ὀλότης — αἰών — ζωή, т. е. то, что есть ἐν πάντα (после ἐν ὄν ὁμοῦ), и вечность как третья ступень, т. е. как πάντα ἐν, переходящая от «парадейгмы» к «иконе» в качестве времени, а время может быть изображено в след. строго диалектической концепции (Leisegang, 56):



Обратное — натуралистическое — учение о времени, находящее в вышеприведенных главах из III 7 Плотина беспощадную критику, принадлежит стоикам, с удивительным упорством повторяющим его почти без всяких вариаций. Я приведу — Stob. Eclog. I 106,5 W. о Хрисиппе, по которому время — *κινήσεως διάστημα καθ' ὃ ποτὲ λέγεται μέτρον τάχους τε καὶ βραδύτητος* (SVF Arnim II 509); Phil. de incorrupt. mund. 238,5 В время — *διάστημα τῆς τοῦ χρόνου κινήσεως*^{160*}, ср. ibid. 238,11 и 13 (Arnim, ibid.); Simplic. in Aristot. categ. 88 Z ed. Bas.— то же о Зеноне и Хрисиппе (Arn., 510); Philo de mundi opif., § 26. I 8,7 Wendl. (Arn., 511); Sext. adv. mathem. X 170 (Arn., 513); Aet. Placit. I 22,7 (Arn., 514); Simpl. in Arist. phys. 700,16 D. (Arn., 516); Diog. Laert. VII 140 (Arn., 520) — везде в этих текстах буквально одно и то же определение времени. Попадают квалификация времени как акциденции сущности, как, напр., Plut. quaest. Plat. 8, 4, 1007a (Arn., 515) или Procl. in Plat. Tim. 271d (Arn., 521), что в устах стоиков имеет тот же смысл.

¹⁶⁰ Прекрасной школой для этого может служить Plot. II 4, некоторые главы из которой стоит вспомнить здесь, при переходе от тетрактиды А к тетрактиде В. Прежде всего, материя, по его учению, *неопределенна*. Она бескачественна и не есть тело. Прочитаем —

II 4, 8. «Ясно, что, если она действительно бескачественна, она не есть тело; в противном же случае она будет иметь какое-нибудь качество. Если же мы говорим, что она — материя для всего чувственного, а не материя для одного и эйдос для другого, как и глина есть материя для горшка, а вообще она вовсе не материя, то, относя ее не к специфической вещи, но ко всем вещам [вообще], мы не можем ничего и привносить в нее такого, что видится в чувственно-ощущаемом. И значит, раз так, то, не говоря уже о прочих качествах, как, напр., краски, теплота, холод, [мы не можем привносить в нее] ни легкость, ни тяжесть, ни плотность, ни разреженность, и даже вообще никакую фигурность (*σχήμα*), а стало быть, и никакую величину, ибо одно — быть величиной и другое — быть определенным через величину; одно — быть фигурой, другое — быть определенным через фигуру. Материя необходимо должна быть не сложной, но — простой и по своей природе неделимой (*ἔν τι*), ибо только таким образом она от всего пуста. И кто наделит ее формой (*μορφήν*) — даст ей форму как нечто отличное от нее, как бы привнося в нее из [сферы] сущего и величину, и все [прочие качества]». В II 4, 9 критикуется количественность материи; материя — *не количественна*. Она ухватывается не прямо, но лишь в сложении с эйдосом, как и всякая тьма, и «душа страдает от этой беспредельности, страшась оказаться вне сущего и не вынося долговременного пребывания в не-бытии» (II 4, 10). Также материи не свойственна и *масса*. «Неопределенность (*ἀοριστία*) ее и есть... масса, восприимница величины в ней» (II 4, 11). Не есть она

какая-нибудь вообще телесность. «Ведь если телесность есть [некоторая] *осмысленность* (λόγος ἢ σωματότης), то эта последняя — иное, чем материя, и она, стало быть, *отлична* [от телесности]. Если же [телесность] уже обработала [материю] и как бы смешалась с ней, то, очевидно, получается [уже] тело, а не просто материя» (II 4, 12).

Плотин отрицает за материей какую бы то ни было качественность и отчетливейшим образом формулирует возможные здесь возражения. Он пишет (II 4, 13): «Что же препятствует тому, чтобы материя, хотя и бескачественная в силу непричастия по своей природе ни к какому качеству, все же была бы неким вполне определенным индивидуальным обстоянием (λοιῶν εἶναι ἰδιότητα πάντως τινά) именно в силу этого непричастия ни к какому качеству, будучи, напр., некоторой лишенностью (στέρησιν) этих качеств? Ведь и лишенный ознаменован качественно (λοιός), как, напр., слепой. А если лишенность качества можно приписать материи, то каким же образом она не качественна? Если же ей свойственна *вообще* лишенность, то [это нужно сказать] еще с большей силой, если только, конечно, лишенность есть некая окачественность. Если кто-нибудь так рассуждает, то что же иное он делает, как не превращает все в окачественности и в качества, так что и количество делается качеством, и самая сущность? И если имеется в виду окачественное, то [тем самым] привходит [и] качество. Однако смешно делать окачественным то, что отлично от окачественного и есть не-окачественное. Если же [принимать здесь] окачественное [только] на том основании, что [материя — нечто] иное, то и этого нельзя делать, пусть [даже] она будет [самостоятельным бытием] инаковости в себе (αὐτοτετερότης), так как такое качество не есть нечто окачественное. Если она — только иное, то [это происходит] не в силу ее самой, но иная она — в силу [самой] инаковости, и та же — в силу [самой] тождественности. Стало быть, *лишенность не есть ни качество, ни окачественность, но — отсутствие качества или чего-нибудь другого*, как и тишина есть отсутствие шума или чего-нибудь другого. В самом деле, лишенность есть отрицание (ἄρσις), окачественное же находится в сфере утверждения. И собственное специфическое свойство материи не есть [та или иная] форма (μορφή), ибо [ей свойственно именно] быть не-окачественным и не иметь никакого эйдоса. Значит, абсурдно называть ее окачественной на том основании, что она не-окачественна, подобно тому как если приписывать ей величину именно по тому самому, что ей несвойственна величина. Ее специфическое свойство, значит, заключается не в чем ином, как в том, что она есть и что специфическое свойство не прибавляется к ней [в качестве атрибута], но заключается скорее в ее отношении к другим вещам, а именно в том, что она *иное* в сравнении с этими вещами. При этом другие вещи суть не просто другие, но каждая вещь содержит в себе

особый эйдос; материя же подобающим образом может быть определена как *только* другое [иное, т. е. без эйдоса], или, пожалуй, как *вообще иное*, чтобы, через употребление единственного числа, не вносить определенность, но чтобы показать [именно] отсутствие определения, через употребление наречия «вообще», в материи». [Плотин вместо ἄλλο хочет поставить ἄλλα, т. е. вместо ед. ч.— множ. По-русски лучше передать — первое как «иное», второе как «иное вообще», так как перевод «иные» как раз указывал бы на *определенные* вещи.]

Еще более ясную и яркую характеристику получает понятие материи, когда Плотин критикует понятия инаковости и лишенности — в качестве атрибута. Отнюдь нельзя думать, говорит он, что материя есть нечто одно, а лишенность есть нечто другое, а именно некий атрибут, ей приписываемый, как, напр., огонь есть вещь, а теплота — его атрибут. Даже в том смысле нельзя утверждать единство *субстрата* с лишенностью и двойство *смысла* материи и лишенности, что «лишенность не указывает на присутствие, но указывает на отсутствие и есть как бы отрицание сущего, как если бы кто-нибудь говорил о не-существующем» (II 4, 14). «Ведь отрицание ничего не прибавляет, но утверждает, что нечто не существует. Значит ли это, что лишенность есть [нечто фактически] не существующее [οὐκ ὄν]? Если [мы допустим] это «не существующее» на том основании, что оно не есть нечто существующее, но есть нечто другое, то тогда мы получаем опять два смысла, [определения — λόγοι], один — относящийся к субстрату, [материи], другой же — к лишенности и указывающий на отношение к другим вещам. Или лучше: один есть определение материи в ее отношении к другим вещам и также субстрата в его отношении к другим вещам; другой же — определенные лишенности,— пожалуй, сам подходит к ней скорее в смысле указания на неопределенное. Впрочем, и в том и в другом случае [субстрат лишенности и сама лишенность] суть по субстрату одно, по смыслу же — два. Но если лишенность тождественна с материей своей неопределенностью, безграничностью и бескачественностью, то как же [тут может быть] два определения?»

Еще яснее рассуждение о беспредельности материи в II 4, 15. «Снова, значит, необходимо исследовать, присутствует ли в другой природе беспредельное и неограниченное в виде акциденции (κατὰ συμβεβηκός) и как есть эта акциденция, и акцидентальна ли лишенность? — Итак, если то, что представляет собою числа и осмысление (λόγοι), находится вне беспредельности,— ибо границы, порядки и упорядоченное находятся в других вещах в зависимости [именно] от них, и приводит эти другие вещи в порядок не упорядоченное и не порядок, но упорядоченное отличается от упорядочивающего, и приводит в порядок [не что иное, как] предел, граница и смысл,— то необходимо, чтобы приводимое в порядок и определяемое было *беспредельным*. Материя же

[как раз] приводится в порядок, равно как и то, что не есть материя, но участвует в материи и имеет ее определение (λόγος). Следовательно, необходимо, чтобы материя была беспредельным, хотя и не в том смысле, что беспредельное свойственно ей акцидентально, как некоторая акциденция. Прежде всего, необходимо, чтобы то, что становится для чего-нибудь акциденцией, было [некоей] осмысленностью (λόγος). Беспредельное же [как раз] не есть смысл. Затем, чему, [собственно], будет приписано беспредельное в качестве акциденции? [Можно предположить только, что] — пределу и определенному. Но материя не есть и ни определенное, и ни предел. К тому же, беспредельное, приблизившись к определенному, уничтожает природу его [как определенного]. Значит, беспредельное не [может быть приписано] материи в качестве акциденции, и, значит, сама она — беспредельное». «Необходимо, следовательно, материю назвать беспредельной самой по себе, в противоположность смыслу. Поэтому, как смысл есть смысл, потому что он не есть нечто иное, [а всегда то же], так и материю следует называть, в противоположность смыслу, беспредельной — по беспредельности (κατὰ τὴν ἀπειρίαν), которая не есть нечто иное, [а всегда самотождественна]».

Общее резюме учения Платона, Аристотеля и Плотина о материи см. в прим. 93.

⁸⁷ Отсюда мы видим, какую колоссальную важность имеет диалектическое понятие энергии. *Энергия сущности отлична от самой сущности, и потому сущность не есть ее энергия; но энергия сущности неотделима от сущности, и потому она есть сама сущность.* С другой стороны, *вещь*, возникающая в силу *воплощения* энергии сущности и, след., инобытийная ей, отлична от нее и, значит, не есть она сама. При этом, однако, осмысливается она, т. е. получает существование, исключительно через энергию сущности, и потому вещь и есть энергия сущности, но — как инобытийная, уже не по естеству, но по благодати и по причастию. Одна и та же энергия сущности осмысляет две вещи, — перво-сущность и тварные вещи, одну — по природе, другую — по причастию. Вот почему имя сущности (как ее энергия) есть единственная арена общения с нею вещей. — Понятие энергии как смыслового выражения в отчетливой форме проведено у Аристотеля. Сейчас я проанализирую содержание трактата Плотина об энергии и потенции (II 5), и мы увидим, что это есть *логика выражения*.

1. *Умное и чувственное.* Чтобы с самого начала встать на правильный путь, необходимо иметь в виду фундаментальное различие умного и чувственного мира. Если мы отчетливо представляем себе эти две сферы, то понимание II 5 обеспечено. Что такое чувственный мир? По Плотину, это есть, прежде всего, нечто *становящееся*, т. е., согласно вышеприведенным рассуждениям Плотина и Платона, взаимопроникновение неподвижного

и вечного эйдоса с такой же неподвижной и вечной материей (ср., между прочим, III 6, 7—12 о неаффицируемости материи, причем III 6, 8, как и конец II 5, 5, прямо говорит о вечности материи). Становление предполагает, во-первых, неизменное пребывание становящегося во всех моментах его становления, во-вторых, сплошное и непрерывное нарастание или убывание становящегося. Значит, есть: 1) чистая материя, меон, не-сущее, тьма, отсутствие смысла, принцип самообразования, — в данном случае, самосокращения сущего смысла; 2) материя эйдетизированная, т. е. эйдос в аспекте своего непрерывно-сплошного, временного становления; 3) чистый эйдос, существующий вне становления и вне материи, чистое бытие смысла, «истинно-сущее», в котором надо различать а) отвлеченно-сущий смысл сам по себе и б) энергийно выраженный, т. е. озаменованный эйдетически-алогически.

2. *Энергийно- и потенциально-сущее.* В трактате II 5 Плотин, *во-первых*, и утверждает, что первое, т. е. чистая материя, не есть ни в каком смысле энергия и не есть энергийно-данное. Его аргументы заключаются в II 5, 4 (все 4§§ — см. перевод мой, данный в Приложении), II 5, 2 (§ 1—2), II 5, 5 (§ 2). Чистая материя есть только *потенциально-данное* (δυνάμει δόν), ибо она не есть что-нибудь, но *может* стать всем. Потенциально-данное есть чистая возможность будущего; это — *принцип становления факта*. Употребляя Платинову формулу, надо сказать, что *потенциально-сущее есть не-сущее*, меон, — со всей богатой содержательностью этого понятия. *Потенциально-сущее есть принцип оформления сущего во времени*, принцип меонального осмысления. Кому ясно учение Плотина о материи, тот без труда поймет и учение о потенциально-сущем. *Во-вторых*, в трактате II 5 второе начало, т. е. эйдетизированную материю, становящуюся вещь, Плотин называет *энергийно-сущим* (ἐνεργείᾳ δόν). Какое отличие энергийно-сущего от потенциально-сущего? В то время как потенциально-данное есть чистая материя, принцип становящегося осмысления, — энергийно-данное не есть *только* материя и *только* принцип становления. *Энергийно-данное есть τὸ συναισθητόν* — *обоюдосовокупное обстояние материи и эйдоса*. Если потенциально-сущее — *принцип* осмысления времени, то энергийно-сущее — *самый смысл того*, что осмыслилось и оформилось во времени. Это не есть просто вещь в ее обывательском существовании, со всей пестротой чувственных качеств. Это есть *смысл вещи и смысл фактической пестроты, смысл ставшего во времени сущего. Энергийно-сущее есть выявившееся во времени и окончательно обнаружившее свой лик сущее*. Потенциально-данное — чистая смысловая *возможность*; энергийно-данное — чистое смысловое *выполнение* и выражение всех временных возможностей. Чтобы отчетливо представить себе эту пару понятий, необходимо все время иметь в виду всегдашний антипсихологизм и вообще антинатура-

лизм Плотина. Обывательская мысль поймет потенциально-данное как какую-то живую силу, нечто вроде метафизической «жизненной силы» старых и новых виталистов или вроде «психической активности» и «творчества». Все это относится совершенно к другим областям, и понятия потенциально- и энергийно-сущего суть понятия чисто диалектические, причем первое понятие носит, несомненно, оттенок трансцендентальности (в смысле Когена), второе же приближается к феноменологическим конструкциям. Не связывая себя этими последними квалификациями, я, однако, настаиваю на термине «диалектический», как чисто Плотиновом, и утверждаю, что, как бы эти понятия ни квалифицировать, они с начала до конца антипсихологичны и антинатуралистичны.

3. *Энергия и умная материя.* До сих пор мы говорили о потенциально-сущем и об энергийно-сущем. Остается еще вторая пара понятий — потенции и энергии. Скажем сразу же, что Плотин относит их исключительно к *умной* сфере, так что приходится для уразумения этой пары понятий апеллировать к Плотиновой концепции эйдоса и умного мира. Стало быть, *в-третьих*, свою третью сферу, эйдос, Плотин называет энергией и потенцией. Но тут-то и возникают главные трудности.— Прежде всего, всякий задаст вопрос: если потенциально-данное связано необходимым образом с материей, то как же может оказаться что-нибудь, относящееся к потенции, там, где нет совершенно никакой материи? Умный мир, по учению Плотина, тем и отличается от чувственного мира, что он не имеет материи, т. е. принципа временного осмысления. На это сам Плотин в II 5, 3 отвечает напоминанием о своем учении относительно *умной* материи. У самого Плотина оно изложено в II 4, 2—5 (перевод этих глав см. выше, прим. 64). Сводится оно к тому, что сущее должно иметь оформление и выражение не только во времени и, следовательно, нуждаться в чувственной материи как принципе, но оно не может не иметь также и оформления себя как *смысла*, как чистого *эйдоса*, и, следовательно, оно не может не нуждаться и в *умной* материи как принципе. *Умная материя есть принцип различия в сфере самого эйдоса*, и, стало быть, без ее наличия мы вообще не обладали бы эйдосом как координированной отдельностью, и все слилось бы в неразличимую точку первоединого. Не будем, однако, распространяться на эту, довольно легкую (после всего нашего знакомства с Плотиним) тему, а утвердим пока тот факт, что *материя налична и в умном мире, и в эйдосе*. Но если так, то тотчас же возникает вопрос о наличии в умном мире потенциального и энергийного.

4. *Нехронологический характер ума.* Вторая трудность, которую необходимо устранить сейчас же,— это следующая. Как можно применять к умному миру понятия потенции и энергии, если мы знаем, что там все — «вместе», все — одновременно, по бесчисленным указаниям Плотина? Разумеется, гово-

речь о грубой одновременности этих моментов в отношении к умному миру было бы тем более невежественно и тем более обнаруживало бы нештудированность в Плотине, что она неприменима даже уже к чувственному миру. Уже в чувственной сфере потенциально-данное не есть нечто более раннее в *хронологическом* смысле, чем энергийно-данное. Потенциально-данное — не факт, но — смысловой метод оформления, принцип, чистая смысловая возможность; и энергийно-данное — не факт, но — законченный и в себе выявленный смысл возможности. Они разновременны тут не хронологически. И только в чисто *смысловом* отношении потенциально-данное, можно сказать, предшествует энергийно-данному. Если вы имеете статую, то она — энергийно-сущее. Всмотриваясь в это энергийно-сущее, вы замечаете, что оно состоит из отдельных частей, и на каждой части почиет энергия целого. Тут вы можете сказать, что часть, как известное потенциально-данное, *раньше* целого, как энергийно-данного, хотя, возможно, и имеет, пожалуй, более глубокий смысл и обратное заключение. Ни потенциально-данное вообще, как «материя», ни все его спецификации, как, напр., медь для статуи, при обсуждении и созерцании статуи ни в каком смысле не предшествуют статуе хронологически, но возможны тут лишь смысловые противоположения. Что же касается умного мира, то тут невозможными оказываются даже и эти противоположения, по крайней мере некоторые из них. Умный мир есть сразу весь целиком. Он не может быть и — не быть. Он *только* есть. И всякая часть в нем абсолютно тождественна с целым, не раньше и не позже его, ни в хронологическом, ни в смысловом отношении. Отсюда следует заключить, что если в нем нет времени и временных различий, то отпадает всякая возможность применять к нему потенциально-данное и энергийно-данное, если действительно то и другое связано с чувственной материей и временем. Значит, это отпадает, и потому упрекающие относительно нарушения «одновременности» умного мира могут быть в этом отношении спокойны. Но вот мы заговорили об *умной* материи. По аналогии мы должны заключить, что есть в умном мире *принцип умного же осмысления, чисто умная возможность умного предмета, закон и метод чистого эйдетического осмысления предмета*, и есть в умном мире *законченный и завершенный, окончательно выявленный лик умного предмета, индивидуально и вечно данное смысловое изваяние и выражение, эйдос умного предмета*. Есть разница между тем и другим? Конечно, нет никакой разницы, как и нет разницы между чистым эйдосом и умной материей. Если в чувственном мире материя есть становление, стало быть, лишь *частичное* обстояние эйдоса, т. е. его разрушение и пребывание в самоотчуждении и расслоении, то в умном мире *та же* самая материя, по слову Плотина, *есть тоже сущность и ум*. Она — оформление и осмысление эйдоса, но умное же оформление, эйдетическое оформление, и потому эйдос и материя тут вполне

тождественны. Но тогда надо признать и то, что принцип осмысления эйдоса и его завершительная изваянность, *лик* его опять-таки есть нечто тождественное, расчленяемое не по фактической раздельности и противостоянию друг другу, но в порядке чисто диалектической антитетики, которая сама возможна только при наличии абсолютной самотождественности эйдоса всегда и во всем. Первое Плотин называет *потенцией* и второе — *энергией*. И значит, нечего затрудняться вопросом о том, как в умном мире можно расчленять потенцию и энергию. Они расчленимы, повторяем, лишь в порядке диалектической антитетики. Заметим также и то, что *энергично-данное в сфере ума вполне совпадает с энергией, а потенциально-данное — с потенцией*. Поэтому можно сказать, что умная потенция и умная энергия проявляется в чувственном мире как потенциально-данное, как бы опотенциальное, и как энергично-данное, как бы обэнергизированное; и если в умном мире первая пара понятий соответственно тождественна второй паре понятий, то в чувственном мире потенциально-данное отлично от потенции и энергично-данное отлично от энергии.

5. *Умная потенция и энергия как становление ума*. Всмотримся более пристально в понятия умной энергии и умной потенции. От отчетливого понимания этого зависит очень многое. Обратим внимание на то, что Плотин довольно неожиданно вдруг говорит в II 5, 3 об умной потенции как о *душе*. С первого взгляда это кажется совершенно непонятным и даже странным. Все мы знаем, что душа — третья ипостась. Теперь оказывается, что в недрах второй ипостаси, т. е. в недрах чистого ума, потенцией является опять-таки душа. Что это могло бы значить? Если мы продумаем глубже это учение, то увидим, что Плотин и не мог рассуждать иначе, исходя из своих предпосылок. Во-первых, что такое душа? Структурный принцип ее, как мы говорили выше (прим. 48—49), сводится к моменту становления. Во-вторых, в II 5, 3, как мы помним, сам Плотин подчеркивает, что тут под душой он понимает не то, что он понимает обычно, т. е. принцип оформления и движения чувственного мира, но — нечто умное ($\eta\ \mu\eta\ \epsilon\nu\ \psi\lambda\eta\ \alpha\lambda\lambda'\ \epsilon\nu\ \tau\omega\ \nu\omicron\mu\tau\omega$). Стало быть, это есть *умное становление, или умное оформление*. В-третьих, в той же главе II 5, 3 он подчеркивает и главную особенность умности этого становления; а именно, он говорит, что нельзя понимать душу в данном случае как только энергично-данное, т. е. как нечто, связанное с материей и временем. Это умное становление, или умная душа, есть тоже чистый эйдос, как и вообще все умное ($\kappa\alpha\iota\ \tau\omega\ \omega\varsigma\ \psi\lambda\eta\ \epsilon\chi\epsilon\iota\ \epsilon\iota\delta\omicron\varsigma\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \epsilon\lambda\epsilon\iota\ \kappa\alpha\iota\ \eta\ \psi\upsilon\chi\eta\ \epsilon\iota\delta\omicron\varsigma\ \delta\nu\ \pi\rho\acute{o}\varsigma\ \epsilon\tau\epsilon\rho\omicron\nu\ \alpha\nu\ \epsilon\iota\eta\ \psi\lambda\eta$ ^{161*}). Из всего этого с полной ясностью вытекает, что умная *потенция есть умное и эйдотическое становление, т. е. принцип эйдотического осмысления и выражения предмета*, подобно тому как потенциально-сущее есть принцип чувственно-материального осмысления предмета. Соответственно

модифицируется и понятие энергии.

6. *Резюме.* Необходимо обратить внимание также и на главу II 5, 5, вносящую весьма важные разъясняющие моменты в вопрос. Тут говорится так. Чувственная материя не может быть энергийно-сущим; она потенциально-сущее и, стало быть, не-сущее. Но если угодно обязательно употреблять понятие энергийно-сущего и для материи, то можно сказать, что она есть энергийно-не-сущее. Потенциально-сущее и энергийно-не-сущее есть тождество. Принцип осмысления во времени есть и потенциально-сущее, ибо материя *может* стать всем, и есть он — энергийно-не-сущее, ибо эйдос *может* расслаиваться и становится не-сущим до полного небытия. Это одно и то же. Но получается интересный вывод, если мы все это применим к умному миру. Там, значит, тоже потенциально-сущее (или потенция) будет тождественно с энергийно-не-сущим (если под не-сущим понимать умное не-сущее, т. е. умную инаковость и материю), или с энергией. Однако поскольку инаковость не ведет там к разрушению, а лишь к умному различию, то потенция, в существе своем, и есть тут не что иное, как неразрушимый и вне-временный эйдос; умная материя и есть сама сущность, говорит Плотин, но только — сущность в своей раздельности. Отсюда ясным становится, как в чувственном мире потенциально-данное отлично и от потенции, и от обоих энергийных начал, а в умном мире оно и есть сама потенция, как и эта последняя и есть сам эйдос, т. е. энергия и энергийно-данное. Различие здесь сводится к тому, что потенция — принцип умной конструкции, энергия же — сама умная конструкция, т. е. потенция, распределенная и сконструированная на основании умно-меональных различий; онтологической же разницы между ними нет никакой. Таким образом, в умном мире мы находим: 1) *потенции* (они же потенциально-данное), которые суть принципы (II 5, 3: $\acute{\omicron}$ τόλος ὁ ἔχει τόλος ἐστὶ ζωῆς καὶ ἀρχὴ καὶ πηγὴ ἀληθῶς ψυχῆς τε καὶ νοῦ), созидание смысла (II 5, 1: κατὰ τὸ ποιεῖν), умное и смысловое становление смысла (II 5, 3: ὡστε καὶ ἐν νοητοῖς, scil. ἡ ψυχῆ, τὸ δυνάμει, ἢ οὐ δυνάμει ταῦτα, ἀλλὰ δύναμις ἡ ψυχῆ τούτων^{162*}); 2) *энергии* (они же энергийно-данное), которые суть законченные, все свое навеки вместившие в себя лики (II 5, 3: ὁ δ' αὐτὸ παρ' αὐτοῦ τὸ αἰεῖ.... ἔχει), совершенная и оформившаяся жизнь (Ibidem: φύσις ἀγρῦλονος, ζωὴ ἀρίστη^{163*} и пр.); и 3) *эйдосы*, или *выраженные* эйдосы, которые суть неделимые и статуарные индивидуальности, в которых является та или другая энергия (II 5, 2: τὸ εἶδος λέγειν οὐχ ἀλλῶς ἐνέργειαν, ἀλλὰ τοῦδε ἐνέργειαν^{164*}). Эти эйдосы и суть, таким образом, *в смысле данное тождество логического* («сущего») *и алогического* («материи»). Чтобы не загромождать изложения, я не привожу еще целой массы определений этих трех умных начал, разбросанных по всему Плотину, ибо для нас в данном случае вполне достаточно и этих.

После всего этого перейдем к аналогичному учению о потенции и энергии у Аристотеля.

Учение Аристотеля о потенции и энергии. 1. *Potentia* и *possibilitas*. Будем держаться ближе к дефинициям самого Аристотеля. Анализу самого термина *δύναμις* посвящена глава *Metaph.* V 12. Здесь различаются следующие 4 значения потенций. 1) Потенция есть «принцип движения и изменения, [наличный] в [чем-нибудь] другом или поскольку (η) [это само есть] другое». Напр., строительное искусство, которое, хотя и находится в самой постройке, есть все-таки потенция ее; с другой стороны, медицина, которая может наличествовать в больном в виде лекарства, есть тоже потенция, но не потому, что он — больной. Можно было бы это понимание потенции у Аристотеля назвать *потенцией к действию* (V 12, 1019a 15—18). 2) Потенция есть «принцип изменения под действием другого или поскольку [это само есть в страдательном смысле] другое». Если что-нибудь страдает, то мы можем сказать, что оно способно, потенцию к страданию и претерпеванию, или испытывая аффекцию со стороны другой вещи, или переходя под воздействием извне к лучшему состоянию (1019a 18—24). 3) Потенция есть «[принцип] что-нибудь *проводить хорошо или по преднамеренному расчету*». Если кто-нибудь говорит или ходит не так, как надо, мы говорим, что он не может ходить или говорить так-то. Так же и относительно способности страдания, претерпевания (1019a 24—26). 4) Потенция есть «свойство, привычное состояние ($\epsilon\tilde{\xi}\iota\varsigma$), в соответствии с которым [что-нибудь] вообще [оказывается] не подверженным аффекции или изменению или не легко переходящим к худшему состоянию». Ломаться, биться, уничтожаться можно не постольку, поскольку имеешь потенцию, но поскольку не имеешь потенции к чему-нибудь. Отсутствие страдания объясняется здесь именно потенцией иметь нечто, потенцией к чему-нибудь (1019a 26—32).

Соответственно с четырьмя пониманиями *потенции* существует и четыре типа *потентного*, *δυνατόν*. Потентное есть: 1) имеющее деятельную потенцию (*κινησεως ἀρχήν ἢ μεταβολῆς*); 2) имеющее страдательную потенцию; 3) имеющее потенцию к переходу в иное, плохое или хорошее; 4) имеющее потенцию пребывания и неизменности (1019a 32—1019b 5). Все эти потентности или потому таковы, что указывают на становление или нестановление просто, или потому, что указывают на становление или нестановление хорошим (или плохим) (1019b 11—13). Равным образом, по соответствию, и *ἀδύναμία*, *беспотентность*, есть «лишение (*στέρησις*) потенции», или просто лишение, или лишение того, что по природе должно бы быть. Точно так же различаются беспотентность просто к изменению, абсолютная беспотентность, и беспотентность к хорошему, относительная (1019b 15—21). *Ἀδύνατον*, *невозможное*, тоже есть или немогущее, беспотентное, или же — невозможное в пассивном смысле.

Именно, невозможное есть то, противоположность чего есть необходимо истина, как, напр., «невозможна» соизмеримость диагонали квадрата с его стороной. Возможное же есть то, противоположность чего не необходимо ложна. Напр., «возможно», что человек сидит, ибо «не-сидение» не есть обязательно нечто ложное. Возможное, следовательно, в одном случае относится к тому, что не необходимо ложно, в другом — к тому, что истинно, и в третьем, что *может* быть истинным (1019b 21—33).

Резюмируя эту главу *Metaph. V 12*, можно сказать так. Различается в понятии потенции два смысла: 1) способность, *potentia*, *Vermögen*, и 2) возможность, *possibilitas*, *Möglichkeit*. **Первое** значение вскрывает потенцию (1019a 25—b 21): а) как потенцию в узком смысле (1019a 15—32), где говорится об — 1. активной (а 15—20) потенции и 2. пассивной (а 20 sq.), т. е. о потенции как способности страдать или претерпевать лучшее (а 21—23), причем 3. эта потенция, и активная, и пассивная, относится к вещам, действующим и страдающим, легко и хорошо или плохо (а 23—26), а также 4. к вещам, не способным или с трудом способным измениться к худшему (а 26—32); далее, б) первое значение вскрывает и понятие *δυνατόν* (а 32—b 15), опять-таки 1. в активном и пассивном смысле (а 34—b 1) и 2. в отношении к лучшему и худшему (b 1—10), причем переход в лучшее состояние, относясь к переходу в худшее состояние как *ἔξις* к *στέρησις*, может быть, однако, вполне объединен с ним, поскольку лишенность необходимо предполагает то, чего лишением она является (ср. приводимые у Боница, *Ag. M.*, 254 — *Phys. II 1 193b 19* и коммент. к *Metaph. V 22*), так что в потенции содержится и потентное *κατὰ τὴν ἀλάθειαν*^{165*} (1019b 10—11), и потентное как потенция легкого и хорошего совершения (b 11—15); и, наконец, с) в первом смысле употребляется и *ἀδυναμία*, *ἄδυνατόν*, неспособное, немогущее, беспотентность (b 15—21), что, будучи лишением потенции, содержит в себе и черты лишенности (b 17—19), и черты наличия потенции (b 19—21). **Второе** значение потенции — как *Möglichkeit*, *possibilitas*, возможности (b 22—33), — предполагает невозможность — как то, противоположное чему необходимо истинно, и возможность — как то, противное чему не есть необходимо ложное (ср. комментарий к этому месту Боница, *Ag. M.*, 256).

Первый и наиболее общий результат главы *V 12* — это различие в понятии потенции — *potentia* и *possibilitas*. Нельзя сказать, чтобы Аристотель дал вполне четкую формулировку этих двух совершенно различных моментов. Однако они у него настолько ярко противопоставляются один другому и сопровождаются настолько ясными примерами, что смешивать их значило бы просто не усваивать всей проблемы. Первое понятие — мощность, или способность, есть фактическая и эмпирическая способность вещи стать иною. Аристотель не раз называет ее «потенцией соответственно движению» (*ἢ κατὰ κίνησιν*). Это — мощ-

ность факта стать тем или другим в зависимости от стечения тех или иных пространственно-временных и причинных условий. Второе же понятие — возможность есть нечто характерное для *смыслового* обстояния вещи. Такая потенция имеет место в сфере самого эйдоса, будучи тем или другим его тоже эйдетическим условием. Возможное в первом смысле связано с наличием движения или изменения факта, независимо от истинности или ложности этого движения или изменения. Возможность во втором случае связана с смысловым изменением самого понятия вещи, почему тут уже необходимым образом привлекаются категории истины и лжи. Разумеется, для проблемы эйдоса и чтойности имеет значение, главным образом, не эмпирическая мощь факта, но его чисто смысловая возможность. Девятая книга «Метафизики» Аристотеля дает для всей этой дистинкции вполне достаточный материал.

2. *Потенция движения и потенция сущности.* Уже первая глава этой книги трактует о «потенции соответственно движению», противопоставляя ее более широкому понятию (ἐπί πλέον ἔστιν, а 1). «Потенция в связи с движением» есть вышеконстатированный принцип изменения в другом или поскольку оно становится другим. Так, греющее — потенция согреваемого, оздоравливающее — потенция оздоравливаемого, обучающее — обучаемого и т. д. Но другие главы этой книги уже непосредственно трактуют об этой второй потенции. Шестая глава, «после рассмотрения потенции в отношении к движению», говорит, что под энергией надо понимать то, что вещь существует не в смысле потенции (δυνάμει), но — энергийно (ἐνεργείᾳ), причём «в смысле потенции, мы говорим, напр., присутствует в дереве Гермес, в целой линии — ее половина» и т. д. (IX 6, 1048 а 25—35). Чтобы ярче противопоставить понятия потенции и энергии, Аристотель приводит в дальнейшем примеры, встречающиеся и в других местах его сочинений. Если взять отношение фактически строящего к архитектору, бодрствующего — к спящему, смотрящего — к зажмурившемуся, отделенного от материи — к материи, обработанного — к необработанному, то везде тут будет отношение энергии к потенции. Во всех этих случаях, однако, говорится об энергии отнюдь не в одном и том же смысле. Именно, в одних случаях тут отношение «движения к потенции», в других — «сущности (οὐσία) к материи» (1048а 35—b 9). Значит, в одних случаях энергия есть *движение* вещей, в других — *сущность* вещи, и это два совершенно разных понятия, имеющих лишь то между собою общее, что оба они состоят в аналогичном отношении к потенции, которая, в зависимости от этого, также получает двойкий смысл — как потенция движения и как потенция сущности. Сидящий — потенция ходящего, и зажмурившийся — потенция смотрящего. Но сидящий может встать, и зажмурившийся может открыть глаза. Тогда потенция кончается и переходит целиком в энергию. Это — потенция движе-

ния. Но вот потенцией мы называем беспредельное или пустое. Беспредельное уже не может стать энергией; оно — всегда потенция, ибо, сколько бы мы ни делили его, оно всегда может быть делимо и дальше. Следовательно, потенция его не истощается, и сущность беспредельного — именно как не имеющего предела — остается неизменной. Только *в знании*, γνῶσις, беспредельное есть нечто определенное, поскольку оно все-таки есть вообще нечто. Потенция в том смысле, как мы называем беспредельное потенцией, есть потенция сущности (IX 6, 1048b 9—17. Ср. о предельности беспредельного для знания II 2, 94b 26—31. В качестве текстов, трактующих о possibilitas иначе, чем о potentia, можно еще привести — IX 3, 1047a 24—26, в критике мегарского учения о потенции и энергии; IX 4, 1047b 9—30)

3. *Энергия и движение*. Стало быть, судьба понятия потенции всецело связана с понятием энергии. Как понимается энергия, — в зависимости от этого решается вопрос и о потенции. И тут, прежде всего, необходимо утвердиться на уже приведенном учении Аристотеля, что *энергия не есть движение*. Движение само по себе не предполагает никакой цели. Так, исхудание есть некое движение организма, но нельзя сказать, чтобы исхудание имело какую-нибудь цель. Это не есть поступок или, по крайней мере, не есть поступок целевой. *Если действию свойственна та или иная цель*, так что цель имманентна действию, и действие становится *завершенным в себе и самозамкнутым движением*, тогда только и возможно говорить об энергии. Если я не только вижу, но еще и *нахожусь в состоянии видения*, то это совместное целое есть энергия. Если же я имею в виду просто процессы зрения как таковые, они суть физиологические «движения», но отнюдь не та или иная смысловая энергия. Когда я мыслю и в то же время нахожусь в состоянии мысли, мысль моя есть энергия. Но нельзя, напр., учиться и — быть в то же время в состоянии обученности или худеть и — в то же время быть в состоянии исхудалости, понимаемой как завершенная цель. «Всякое движение незавершенно, [бесцельно, незакончено, не пребывает как самоцель] (ἀτελής) — худение, обучение, хождение, строительство. Это — движения, но во всяком случае незавершенные движения, так как один и тот же не может одновременно ходить и находиться в состоянии прихода, строить и находиться в состоянии лица, окончившего строение, становиться и быть в результате становления, двигать и пребывать в результате двигания; но одно — двигает, и другое — пребывает в результате двигания. [Напротив того], один и тот же и пребывает в состоянии видения, и одновременно видит, [т. е. имеет длящийся процесс видения]. Это вот последнее я и называю *энергией*, а предыдущее — *движением*» (1048b 17—35. В этом тексте — весьма выразительные perfecta — βαδίσει καὶ βεβάδιξεν, οἰχοδοεῖ καὶ ᾠκοδομήσεν^{166*} и т. д., которые по-русски можно передать только описательно, употребляя выражения «пребы-

вание» «состояние», «завершенность», «результат» и т. д.). Аристотель всем этим хочет сказать, что энергия отличается от движения тем, что она есть характеристика *смысла*, смысловой стихии. В то время как движение само по себе бессмысленно и получает смысл только тогда, когда дано и известно, что именно движется, — энергия как раз указывает на эту осмысленность движения. Это есть *смысловая картина движения*, т. е. *движение, конструирующее самое сущность*. (Об отличии энергии от движения через наличие пребывающей цели — также Phys. 201b 31; Met. IX 9, 1066a 20—21; De an. II 5, 417a 16; III 7, 431a 6.)

Итак, энергия не есть движение, т. е. двигательная энергия, и потенция не есть движение, т. е. двигательная потенция. Этим в корне разрушается миф, созданный историками философии, о том, что Аристотель — виталист и что его энергия и потенция есть действительно живая, органическая или психическая сила, определяющая собою протекание жизненных процессов живых существ. И то и другое, раньше всякого натуралистического истолкования, есть просто *смысловые* конструкции эйдоса. Энергия есть сущность вещи, т. е. существенная, смысловая энергия, и потенция есть сущность вещи, т. е. существенная, смысловая ее потенция. Какая же разница между этими двумя смысловыми конструкциями эйдоса, и есть ли такая разница?

4. *Энергия и потенция*. Несомненно, прежде всего, что такая разница есть. Аристотель критикует мегариков, учивших, что вещь имеет потенцию только тогда, когда она себя энергично проявляет: если в ней нет энергии, учили они, то в ней нет и потенции. Строитель, если он не находится в процессе построения своего здания, не имеет и потенции к построению. По этому учению выходило, что строитель в моменты, когда он не занят фактической постройкой дома, не есть строитель вообще. Все это рассуждение опровергается весьма просто. Разве действительно не содержит в себе никакого искусства тот, кто прекратил создавать произведения искусства? И если он, после перерыва, опять начинает строить, то откуда же он взял это искусство, если от других он его не получал за это время и в самом себе не сохранял (IX 3, 1046b 33—1047a 4)? Это же имеет значение и в вещах неодушевленных. Если энергия и потенция — одно и то же, то никакая вещь не была бы ни холодной, ни теплой, ни сладкой, ни вообще так или иначе чувственно воспринимаемой, в случае когда она чувственно не воспринимается. Если я перестал смотреть на красное, то и краснота сама прекратилась. Другими словами, я в одно и то же время должен был бы быть и зрячим и слепым (IX 3, 1047a 4—10). Далее, отрицая различие между потенцией и энергией, мы пришли бы к уничтожению изменения и движения. Если то, что еще не есть, не имеет потенции быть, т. е. не может быть, то, значит, оно и вообще не может ничем стать. То, что еще не есть, не может и становиться чем-нибудь (1047a 10—17). Таким образом, потенция и энергия — отнюдь не

одно и то же, так что «нечто может быть возможным, но [фактически] не существовать [и нечто может] не быть возможным, но [фактически] существовать». Можно быть способным к хождению и — не ходить и можно не быть способным к хождению и — ходить. В этих случаях «возможным является то, в случае наличия при чем энергии [той сущности], о потенции которой говорится, — ничто невозможное не появится». Эту замысловатую формулировку понятия возможности, совпадающего, очевидно, с понятием *meta possibilitas*, Аристотель поясняет примерами. Если нечто способно, может сидеть, то в случае, если оно действительно сидит, с этим ничего не приходится невозможного. Равным образом, если нечто *может* двигаться или двигать, стоять или ставить, быть или становиться, не быть или не ставиться, то с фактическим осуществлением всего этого ничто из этого не становится невозможным (1047a 17—29). Самый термин «энергия», обозначающий деятельность в связи с энтелехией, переносится с движений на чисто-смысловые построения, так как тому, что не есть факт, не предсцируют движения, но говорят, напр., об его мыслимости, желаемости и пр. Оно ведь еще не есть энергийно, оно еще не осуществилось. Не будучи энтелехийно, оно есть только потенциально (1047a 30—b 2).

5. *Потенция и ложное*. Отличаясь от энергии, потенция, однако, отлична и от *ложного*. Нельзя сказать: хотя это и возможно, но оно не осуществится. Если действительно думать так, то потеряется и самое понятие возможного. В самом деле, пусть мы думаем, что измеримость диагонали квадрата стороной его хотя и возможна, но неосуществима. Если она подлинно неосуществима (а это именно так), то как же мы говорим, что она «возможна»? В этом случае надо говорить не о «возможности», но просто о ложности. Иначе возможное и невозможное сольются. Стало быть, ложное и невозможное — разные вещи. Что ты сейчас стоишь, это, скажем, ложь, так как ты фактически сидишь. Но в твоём стоянии нет ничего невозможного (IX 4, 1047b 3—14).

6. *Потенция и материя*. Итак, отличие энергии от потенции вовсе не в том, что энергия есть истинное бытие, а потенциальное — ложное. Легко, однако, впасть и в другую ошибку. Раз энергия есть осуществленная потенция, то легко взаимоотношение энергии и потенции истолковать как взаимоотношение энергии и *материи* на том основании, что энергия есть также та или иная организация материи. Однако потенция отнюдь не есть материя. И только преодолевши это последнее недоразумение, мы сможем формулировать подлинную разницу этих двух понятий. Аристотель спрашивает: можно ли, например, считать землю в потенции человеком? И отвечает: конечно, нет. Скорее, потенцией является семя, да, быть может, и оно не является таковым, так как само по себе оно — только движущая причина и, чтобы действительно породить человека, оно нуждается в материи. Равным образом, нельзя сказать, что медицина — потенция

здоровья. Потенция здоровья — организм, который через врачебное воздействие может стать здоровым. Следовательно, потенция не есть материя, но предполагает материю для своего существования, и притом материю, которая бы не препятствовала потенции, но всецело ей подчинялась. Дом только тогда есть дом в потенции, когда имеется определенная материя дома, не мешающая ему быть домом, но именно создающая его как конкретный дом. «И то же самое имеет место среди прочего, куда извне [привходит] принцип становления. А где он наличен в самой вещи, — [потенциально то], что становится через самого себя, при условии отсутствия всякого сопротивления извне». «Когда [нечто] становится таковым уже через присущий ему самому принцип, то оно уже [по одному этому] потенциально. А то, [где принцип изменения — вне самой вещи], нуждается в другом принципе, как, напр., земля еще не есть потенциальная статуя, ибо она должна только в результате изменения стать медью» (IX 7, 1048b 37—1049a 18). Получая же законченную действительную вещь, мы, имея в виду ее потенции, называем уже не просто «этою», но «*такую-то*», «*из этого*». Дерево — потенция ящика, но ящик — не дерево; ящик — *деревянный, из* дерева. Земля — потенция дерева, но дерево — не земля, но — *из* земли, *земляное*. И земля, — в свою очередь, так же. Идя дальше, мы дойдем до первой материи, которую уже нельзя будет приписать чему-нибудь в качестве предиката. Если земля — из воздуха, а воздух — из огня, то огонь — уже ни из чего; он — уже сам по себе — «первая материя в качестве индивидуальной энтости и сущности (*τὸδε τι καὶ οὐσία*)». «Именно тем и отличается общее от субстрата, что оно или есть индивидуальная энтость, или не есть. Например, субстрат аффекций есть человек, тело, душа, аффекция же — образованность, белизна. Когда же возникает образованность в человеке, то он называется не образованностью, но образованным, и не белизной называется, но белым, и не хождением или движением, но ходящим и движущимся; [словом], называется он — «*из этого*», [но не просто *этим*]. Где это так, там [мы имеем] в качестве последнего [определяемого единичную] субстанцию. Где же это не так, но предцируемым является некий эйдос и индивидуальная энтость, там последним [определяемым является] материя и материальная сущность. Да, разумеется, вполне правомерно предикат «*из этого*» приписывается по материи и по аффекциям, так как то и другое — неопределенно [в смысле единичной сущности и потому может быть приписываемо любой сущности]» (IX 7, 1049a 18—b 3).

7. *Резюме.* Тут, кажется, мы впервые получаем более или менее точную формулу понятий потенции и энергии. Именно, *потенция относится к энергии, как общее к индивидуальной энтости.* Этим в принципе разрешается вопрос и о единении потенции и энергии в одно целое. Сводя вышеприведенные момен-

ты определения воедино, мы получаем следующее.

1) Потенция и энергия не суть ни материя, ни вещи, ни движения, ни то или другое пространственно-временное или причинное определение *вещи*.

2) Потенция и энергия суть в основе определения *смыслов*. Это — характеристика сферы смысла и определенных его модификаций.

3) Потенция и энергия не суть отвлеченный смысл, данный как таковой, в своей чистой значимости, вне всякого соотношения с другими смыслами и вообще с инаковостью. Дерево, взятое само по себе, отнюдь не указывает на ящик; и медь, взятая сама по себе, отнюдь не указывает на статую. И то и другое должно быть взято в некоей *соотнесенности с чем-нибудь иным*. Поэтому, потенция и энергия суть не просто смысл, но та его модификация, которая дает его в его соотнесенности с инобытием. Другими словами, тут мы узнаем ту самую срединную (между чистым смыслом и фактом) сферу, куда вообще надо относить понятие *чтойности* ($\tau\acute{o}\ \tau\acute{i}\ \eta\upsilon\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$) и выражения, выраженной сущности.

4) Потенция и энергия есть, стало быть, не что иное, как соотнесенный с инобытием смысл, или чтойность, данная в процессе своего смыслового же становления. Чтойность есть последняя смысловая конкретность вещи. Вещь не только имеет смысл, но еще и выражает его каждый раз определенным образом. Выражение, хотя оно и есть соотнесенность смысла с алогическим, все же продолжает оставаться в сфере смысла; это чисто смысловое изваяние вещи. И вот, беря эту чтойность с точки зрения ее смыслового же становления, т. е. пробегая по его смысловым контурам, мы описываем те или иные фигурности, являющиеся потенцией или энергией.

5) Итак, различие между потенцией и энергией конструируется в сфере смысла и притом в сфере чтойности. Оно есть не что иное, как *та или иная степень общности этой чтойности*. Чтойность есть всегда некая единичность, охватывающая и поглощающая в себе те или другие категории. Каждая такая категория и есть потенция, при условии энергичного выполнения данной единичности. Так, если передо мною стоит статуя, то законченный лик ее, взятый как интеграл всех бесконечно-малых приращений, ее составляющих, есть энергия статуи, а те моменты, которые превращают отвлеченный смысл статуи в явленную и выраженную единичность, есть потенция статуи.

6) Еще определеннее различие потенции и энергии можно выразить так. Энергия есть смысл (эйдос), соотнесенный с инобытием (с алогическим) и рассмотренный в аспекте этого соотношения. Потенция же есть то, что получается в смысле (эйдосе), когда он соотносится с инобытием (с алогическим). Энергия есть смысл плюс выражение плюс смысловое становление. Потенция есть выражение минус смысл плюс смысловое становление остатка. Вот почему внешне и описательно потен-

цией вещи являются все ее ближайшие предикаты (взятые как отвлеченно заданные смысловые данности), а энергией — вещь со всеми своими предикатами (взятая как смысловая единичность). Эти предикаты, эта выраженность, взятая вне объединяющей ее единичности, есть нечто неопределенное и безграничное, и только в качестве выраженности этой единичности, т. е. взятые в тождестве с нею, они становятся определенными, ограниченными, объединенными и оформленными. (В этом отношении интересна IX 8, доказывающая, что энергия раньше потенции и по смыслу, и по времени, и по субстанции.) Еще короче: *потенция — отвлеченный принцип перехода смысла в свое выражение.*

8. *Энергия предваряет потенцию.* Отсюда делается понятным, почему энергия — *«раньше»* потенции. И это остается так не только когда имеется в виду ранее определенная потенция, действующая в качестве принципа изменения в другой вещи, поскольку последняя становится другим, но и тогда, когда мы говорим просто о всяком принципе движения или покоя, потому что также и природа относится сюда же, являясь движущим принципом, хотя и не в другом, но в вещи самой по себе, поскольку она — сама. В сравнении с каждой такой потенцией энергия — раньше и по смыслу и по субстанции. По времени же — отчасти она раньше, отчасти и позже потенции (IX 8, 1049 b 4—17).

а) Что она раньше *по смыслу*, это ясно из того, что потенциальное потенциально именно потому, что может появиться полная энергия. Потенциально в смысле видения — то, что может конкретно видеть, и потенциально видимо то, что конкретно можно видеть. Если нет полного осуществления потенции и мы не знаем его, то тогда нет вообще никакой потенции. А если есть конкретная осуществленность чего-нибудь, то тем самым есть и потенция этого осуществления, и мы можем знать ее.

б) Но и *по субстанции* энергия — раньше потенции. Во-первых, это потому, что позднейшее в смысле становления — всегда раньше в смысле эйдоса и субстанции, как, напр., мужчина по эйдосу своему раньше мальчика и человек — раньше семени, ибо первые, мужчина и человек, содержат в себе эйдос, а мальчик и семя не имеют его в полной форме. Только зная, что такое человек, можно говорить о том или ином его свойстве, происхождении, качестве. Зная, что такое человек, можно говорить о семени человека. Поэтому, хотя человек развивается из семени и в смысле становления, значит, позже его, — все-таки по эйдосу он раньше семени, и о самом семени человека можно судить только по эйдосу человека вообще. Отсюда ясно эйдотическое первенство энергии в отношении потенции (IX 8, 1050 a 1—7). Во-вторых, все становящееся направляется к принципу и к цели. Именно, есть «то, ради чего», и становление происходит ради цели. Но энергия как раз и есть цель, и потенция берется именно ради этой энергии как цели. Ведь живые существа видят не для того, чтобы иметь зрение, но имеют зрение для того, чтобы ви-

деть. И не ради строительного искусства строят, не ради созерцательной мысли созерцательно мыслят, но строительное искусство имеют, чтобы строить, и мысль имеют, чтобы мыслить, если, конечно, не иметь в виду педагогических намерений, когда и строят ради искусства, и мыслят ради приобретения науки (1050 а 7—14).

с) Наконец, энергия — раньше потенции и *по времени*, хотя тут взаимоотношение обоих понятий несколько сложнее. В самом деле, данный человек, как энергийно осуществленный, конечно, по времени позже того семени, из которого он произошел. Но это семя ведь в свою очередь должно было произойти от некоего столь же определенного человека, и — в этом смысле энергия раньше потенции. Невозможно, чтобы кто-нибудь был архитектором, не состроивши ни одного дома, или кифаристом, не играя на кифаре. Это значит, что всякая вещь всегда происходит из чего-нибудь, производится чем-нибудь, причем производящее и произведенное по эйдосу своему одно и то же, хотя нумерически и разное. Но раз эйдос — один и тот же, энергийный эйдос — один и тот же, то и в случае происхождения человека из семени (а семя — потенция человека) мы все равно обязаны считать, что энергия и по времени — раньше потенции, и последняя уже ее предполагает (1049 б 17—1050 а 3).

д) Далее, энергия раньше потенции и в том случае, если принять во внимание *материю*. Материя ведь существует потенциально, поскольку направляется к эйдосу. Когда же она мыслится энергийной, она уже пребывает в эйдосе. Произведение есть цель материального оформления, и энергия есть это произведение. Поэтому, термин ἐνέργεια производят от ἔργον („произведение“), и энергия, отсюда, тяготеет к энтелехии. Нет цели для материи, — нет никакого и устройства этой материи, т. е. нет ее как потенции (1050 а 15—23). Даже в тех случаях, когда самый процесс оформления и есть цель (в строительном искусстве энергией является дом, а в процессах зрения можно считать целью самое видение), — и тут энергия продолжает первенствовать над материей, и именно энергия есть, прежде всего, цель, а потенция *имеет ее* своею целью. В этих случаях, когда нет никакого ἔργου, помимо самой энергии, энергия находится в самой вещи как ее цель — видение в видящем, мышление в мыслящем, жизнь в душе. «Отсюда ясно, что субстанция и эйдос есть энергия». И по тем же основаниям энергия тут раньше потенции. Тут цель внедрена в самое вещь, так что сущность ее уже не есть что-то отдельное от выражения, от энергии. Сущность такой вещи и есть энергия (1050 а 23—б 6).

е) Но и еще в одном смысле энергия раньше и достойнее потенции. Поскольку потенция говорит только о возможном, она не есть нечто, характеризующее *вечность*. Потенция содержит в себе понятие противоположности, потому что «возможное» в том и заключается, что оно может быть и может не быть. Потен-

ция здоровья есть также и потенция болезни. Напротив того, вечное не может быть потенциальным; оно не может быть и не быть. Оно может только быть, и притом только необходимо быть. Возможное же всегда преходяще, или в абсолютном смысле преходяще, или в относительном (когда о нем утверждается, что оно может быть и может не быть, напр., в таком-то месте или в таком-то качестве или количестве). Таким образом, поскольку в данной чтойности созерцается данная определенная индивидуальность и лик, постольку она есть некая вечная энергия. Поскольку этот созерцаемый лик чтойности кроме своей ни на что не сводимой индивидуальности и цельности состоит также и из отдельных „частей“, „предикатов“, „потенций“, постольку все это, взятое само по себе, может быть данной чтойностью, может и не быть, и все это, варьируясь по разным чтойностям бесконечное число раз, само по себе есть начало изменчивости и невечности. Отсюда ясно, что энергия не только раньше, но и достойнее потенции (IX 8, 1050 b 6—19 и вся эта глава, как и начало следующей — 1051 a 4—21).

9. *Энергия и выражения сущности.* Раньше Аристотель пришел к необходимости разрешения антитезы общего и единичного в чтойности. Ср. выше, конец пункта 6-го и начало 7-го, а также в прим. 214, пункт 2 и 6. Чтойность единична, но она есть *общность*. Разыскивая у Аристотеля методы преодоления этой антитезы, мы сталкиваемся с учением о потенции и энергии. Оказывается, что чтойность потенциально есть нечто *общее*, энергийно же она есть нечто *единичное*, индивидуальное. Значит, вопрос свелся к взаимоотношению этих двух новых категорий — потенции и энергии. Теперь мы наметили в основном содержание этих понятий. Оказалось, что оба они относятся к сфере выраженного смысла, т. е. занимают ту же самую срединную сферу (между отвлеченным логосом и реальной вещью), что и чтойность. (См. прим. 214, пункт 1, 6—8.) Иначе, конечно, и не могло быть, поскольку к этим понятиям нас приводят апории именно самой чтойности. Но интересно то, что энергия, в результате анализа, оказалась не чем иным, как *методом и принципом самого выражения*. Потенция есть то, как выражен смысл. Это и есть то самое, что превращает отвлеченный смысл — в выраженный смысл, смысл как задание и метод, как закон, — в смысл как выполненное задание, как проведенный метод, как исполненная закономерность. И если это — так, то необходимо признать, что *общее есть принцип выражения смысла, который от этого выражения становится индивидуальным*. Тут и заключается искомая нами разгадка вышеполученной антитезы общего и единичного, хотя она и требует еще некоторых разъяснений и интерпретаций.

Чтойность есть логический смысл, выраженный алогическими средствами. В этом и заключается ее выражение. Если мы имеем полный отвлеченный смысл, то общее и частное в нем обладает простым характером взаимораздельности, в частности, напр.,

субординации, координации и пр. Но *выраженный* смысл, т. е. смысл, соотнесенный с инобытием, содержит в себе более сложные взаимоотношения общностей и частных. Что есть общее и что есть частное в *выражении*? Естественно, что мы не можем тут прямо, без всяких добавлений, считать общим тот отвлеченный смысл, о соотнесении которого с инобытием идет речь. Равным образом нельзя, без специальных разъяснений, считать частным те привносимые инобытием качества, которые служат для его выражения. Подлинно общим явится тут *то единство* или, вернее, *тождество логического и алогического, которое абсолютно одинаково и самоотжественно присутствует во всех частях и моментах выражения*. Разумеется, отвлеченный смысл продолжает также быть общим и одинаково присущим всем своим моментам и моментам своего выражения. Однако выражение несет с собою нечто гораздо более богатое в смысле общности. Сказать, что в нем общ его отвлеченный смысл, — это не значит указать на ту подлинную общность, которая содержится в выражении. Выражение не есть отвлеченно-смысловая, но — выражающая общность. Общее, содержащееся во всех отдельных моментах выражения, есть такой смысл, который уже соотнесен с своим алогическим инобытием. И вот эта неразличимая, абсолютно единичная точка тождества логического и алогического и есть та общность, которую представляет собою всякая чтойность. С другой стороны, нельзя считать частными моментами в выражении те подчиненные отвлеченно-логические моменты, которые содержатся в самом смысле. Выражение ведь не просто смысл, но смысл, соотнесенный с алогическим инобытием. Значит, подлинно частным в чтойности, как в выражении, надо считать те качества, которые порождаются в ней в результате присутствия инобытия, — то, что является потенцией, в вышеразъясненном смысле этого слова. Частный момент выражения есть тот или иной пункт отождествления смысла с инобытием. Если общее есть неразличимость и тождество всех без различия пунктов отождествления логического с алогическим, то частное есть *каждый такой пункт в отдельности*. Смысл есть неподвижность, устойчивость и зафиксированность. Инобытие есть становление, подвижность, алогичность. Объединяясь и отождествляясь с инобытием, смысл, в той или другой степени, те или другие свои моменты соотносит с этим инобытием, те или другие свои моменты подвергает неустой, алогическому становлению, меонизации. В получаемом таким способом выражении смысла *частное* и есть тот его пункт смысла, взятый в соотнесении с инобытием, в то время как общее есть все эти пункты, взятые в своем соотнесении с инобытием, и взятые как нечто одно, как нечто неразличимо-самотождественное.

10. *Общее — принцип энергийного выражения сущности*. Отсюда становится понятным и то утверждение, к которому мы выше пришли, а именно что *общее есть принцип выра-*

жения смысла. В самом деле, когда мы берем смысл и соотносим его с инобытием, то сразу же очерчивается в нем та сфера, которая именно претерпевает это соотношение. Она может быть адекватной всему содержанию смысла; она же может быть и частичной в отношении к нему, т. е. соотноситься может и не все содержание. Сфера соотношения, взятая в своем подлинном качестве соотношения, есть нечто неразлично общее, присутствующее во всех отдельных моментах соотношения. Она есть, стало быть, подлинная *потенция* выражения, подлинное его *общее*. До сих пор, беря смысл в отдельности от инобытия, от материи, мы рассматривали в отдельности и те модификации, которые претерпевают как смысл, так и материя — в этом взаимосопоставлении. Но теперь мы рассматриваем самый *результат этого отождествления* смысла и материи; берем то, что уже не есть ни смысл, ни материя, ни их сопоставление или отождествление, но нечто совсем третье и новое, в чем то и другое растворено до полной неузнаваемости. И вот только тогда получается настоящее понятие потенции, поскольку мы и определяли его как момент чтойности, т. е. этой неразложимой на смысл и материю их срединной сферы. Потенция в подлинном смысле есть то общее в выражении, которое и представляет собою неразложимый пункт полного тождества смысла и инобытия, если брать всю соотносимую сферу в смысле целиком. В этом неразложимом пункте и сокрыта вся выражающая сила выражения, все богатство и мощь выражающих потенциалов выражения. Поэтому, нужно сказать именно так, что общее есть принцип и закон выражения смысла, потенциальная общность или общая потенция есть принцип и метод, или чистая возможность выражения смысла.

Тогда становится ясным и то, что если потенциальная общность смысла есть принцип его выражения, то *энергичная особенность смысла и есть то, что дается этим принципом выражения*. И это также только впервые вскрывает нам подлинную сущность того, что называется энергией. Энергия — это раскрытие отдельных пунктов отождествления смысла и материи. Это и есть то, что осуществляет потенцию и расчленяет только что указанный нерасчленимый пункт на отдельные пункты. Потенция выражения дает общность, энергия вскрывает отдельные ее пункты и расчленяет ее. И только тогда-то и вырисовывается подлинное понятие чтойности, когда эта общность потенции и энергичная особенность сливаются в единичности и индивидуальности чтойности как таковой. Чтойность, как единичная индивидуальность, и дает сразу эту потенциальную общность со всеми ее энергичными особенностями, так что и то и другое остается несводимым друг на друга и в то же время тождественным одно с другим. Почему антитеза общего и единичного оставалась раньше непримиренной и неразрешенной? Потому что мы брали эти понятия в отдельности и рассматривали их как только отличные и ни

в каком пункте не тождественные. Чтобы примирить одно с другим, мы должны были найти ту сферу, где они отождествлены с самого начала и уже потонули и растворились в своей отдельности. *Этой сферой оказалась сфера выражения.* Но если бы они просто исчезли в этой сфере без последствий, то выражение не было бы их синтезом. Они должны были не только раствориться до неузнаваемости и отождествиться до абсолютной нерасчлененности. Они должны были, кроме того, остаться и *самими собою*, в своей полной неприкосновенности, хотя и с отпечатком их принадлежности отныне одной и той же сфере. И вот, поскольку общее и индивидуальное слиты до абсолютной тождественности, мы получаем самое выражение, вернее, самый принцип выраженности как некоей неразложимой и ни на что не сводимой сферы. Поскольку же общее и индивидуальное продолжает сохраняться в новой сфере, неся на себе особенности, приданные им самим принципом их отождествления, мы получаем вместо общего потенцию, а вместо особенного и частного, индивидуального, — энергию и эйдетическую чтойность. — Этим исчерпываются те категории, которые необходимы, по Аристотелю, для мыслимости того, как общее и индивидуальное отождествляются в чтойности и конструируют ее единичность и данный лик ее индивидуальности. И мы видим теперь полное тождество в этой области учений Аристотеля и Плотина. Учение последнего о потенции и энергии есть подлинный аристотелизм, диалектически модифицированный.

⁸⁸ Поэтому подлинное имя сущности тетрактиды *A* достижимо для всякого члена, входящего в тетрактиду *B*, лишь через такое полное слияние с нею, когда он начинает носить на себе только одно чистое имя *A* и когда он настолько утверждает себя, что уже не нуждается даже в утверждении себя самого. Это значит, что „делимые души“ для обретения этого имени делаются ἐνθουσιάζουσαι περὶ τοῦς θεοῦς, хотя возможны и другие типы обретения имени, напр., когда они хат' ἐλιστήμην ἐνεργουῦσαι, Procl. in Crat. 34₂₋₇; ср. далее 34₁₁₋₁₂ εἰς ἐνθουσιασμοῦ λαβόντες^{167*}. Сюда же и все неоплатоническое учение об умном экстазе. Поэтому, да будет проклят тот, кто подумает, что имяславие только и есть отвлеченная диалектика. — Об умном молчании довольно тщательно собрал материал Odo Casel, De philosophorum graecorum silentio mystico. Giessen, 1919 (Religionsgeschichtliche Versuche u. Vorarbeiten, herausgb. v. L. Malfen u. O. Weinreich. XVI. Bd 2. H.), где после изложения элевсинской доктрины (3—28) и философов доимператорского периода (28—51) мы находим изложение учения о мистическом молчании неопифагорейцев и пр. (51—110) и также неоплатоников — Нумения (111—114), Плотина (114—117), Порфирия (117—124), Ямвлиха, Юлиана, Саллюстия (124—141), Макробия (141—144), Прокла (144—153), Олимпиодора (143—155), Дамаския и др. (155—157). Вместе с Казелем (158) я бы сказал: «Philosophorum graecorum silentio mystico».

sophia graeca desiit, non periit. Propterea quaestio moveri potest Christianine Graecam silentii mystici doctrinam in usum suum verterint et quam vim illa in eorum non solum philosophiam et theologiam, sed etiam cultum sacrum et praecepta moralia (praecipue apud monachos) exercuerit»^{168*} Сравнительное (и притом недурное) изложение мистицизма Плотина см. W. R. Inge. The Philos. of Plot. New-York, 1923, II 142—162.

ПРИМЕЧАНИЯ И ДОПОЛНЕНИЯ К 3-й ГЛАВЕ

⁸⁹ В качестве резюме Платинова учения о взаимосвязи эйдосов и материи, без которого (учения) непонятно будет все последующее изложение, я бы привел ряд понятий, устанавливаемых у А. Drews, Plotin, 151, понимая, конечно, под Form — эйдос: «das Eine=absolutes Vermögen=Form (Energie) des Intellektes = Stoff (Möglichkeit) des Einen = Form (Energie) der Ideenwelt = Stoff (Möglichkeit) des Intellektes = Form (Energie) der Weltseele = Stoff (Möglichkeit) der Ideenwelt (intelligibler Stoff) = Form (Energie) der blinden Natur = Stoff (Möglichkeit) der Weltseele = Form des sinnlichen Stoffes = absolute Möglichkeit»^{169*}.

⁹⁰ Еще раз напоминаю, что предлагаемый мною очерк диалектической астрономии греков совершенно не имеет целью изобразить какое-нибудь одно специфическое учение греков или доказать, что вся греческая философская астрономия сводится к одному типу, который тут я изображаю. Моею единственной целью является показать своеобразие *методов* древнегреческой диалектической натурфилософии, опираясь, главным образом, на историю платонизма. Погружаться же в детали исторического существования систем я считаю задачей совсем другой работы, не имеющей ничего общего с предлагаемой. Тут было много путаницы и наивностей, и насколько великолепна и безукоризненна у греков чистая диалектика, настолько колеблется и требует массы дополнений их астрономия и физика, в которых более или менее непреложными оказываются лишь общие принципы. Что же касается, напр., хотя бы вопроса о числе элементов, то стоит просмотреть таблицу у Eva Sachs, Die fünf Platonischen Körper. Berl., 1917, 52, для наглядного обзора традиции пифагорейского и платонического учения об элементах, чтобы убедиться, какая была в этом вопросе огромная разногласия. Да и Платон в своем «Тимее» постоянно подчеркивает, что его рассуждения касаются не абсолютно-достоверного, но — лишь вероятного (29 с—е, 30b, 40de, 42a, 53d, 55d, 56a,b,d, 57d, 59cd, 62a), и было бы странно требовать тут абсолютной точности. Поэтому и мое изложение здесь претендует на верность лишь в смысле общих принципов платонической натурфилософии, и в отношении деталей, вероятно, я многого не понял, как не

понимал вполне своих утверждений в этой сфере и сам Платон. Еще дальше я от того, чтобы навязывать свою интерпретацию платонического космоса вообще всей греческой астрономии (см. прим. 91). У Autol. de sphaera Hultsch я этого не мог найти при всем желании; не сразу видно оно и у Ptolem., Synt. math. Heiberg, где, однако, ценно другое (напр., гелиоцентризм — I 5) и прочее. Наконец, не мог я в своей работе, имеющей целью продемонстрировать методы мысли греков, употребить греческие термины с претензией на их полное соответствие реальным авторам-философам. Даже такой общий термин, как „тетрактида“, имеет массу всяких значений (ср. A. Delatte. Études sur la littérature pythagoricienne. Par., 1915. Статья La tétractys pythagoricienne, 249—270). Я совершенно не выполнил бы своего задания, если бы стал употреблять термин „тетрактида“ в его подлинно реальной значимости и с той массой оттенков и даже взаимно-противоположных смыслов, что мы находим в пифагорейской литературе. Я понимаю тетрактиду *одним определенным* образом и отбрасываю все другие понимания, ибо занимаюсь не историей, но отвлеченной системой и методологией греческой философской математики и астрономии. В общем, вся моя „диалектика тетрактиды В“ есть не более как предложение рассматривать античный космос с новой точки зрения. Я сам еще не собрал достаточно материала, чтобы быть совершенно спокойным за судьбу этого предложения, хотя я и не скрываю ни от себя, ни от других, что оно мне нравится и что мне *хочется* именно такого, а не иного космоса.

⁹¹ В сильно натуралистическом виде учение о напряженности бытия и, в частности, о неоднородности пространства находится у *стоиков*, если не забираться еще древнее, в ионийскую физику. Отделяя „хюле“ и „логос“ (Diog. L. VII 134; Philo de provid. I 22), „silva“ и „essentia“ (Chalc. in Tim., с. 290) и пр., уже Зенон полагал, что «nullo modo... quidquam effici posse ab ea (natura), quae expers esset corporis» (Cic. acad. post. I 39), так что у него не только „качества“ и „сущности“ $\eta\epsilon\rho\acute{\alpha}\nu\nu\sigma\theta\alpha\iota$ (Galen. comment. in Hipp. de humor. I=XVI 32 K.), но и пустота оказывается «отделенной и собранной в себе, окружающей небо» (Themist. in Phys. 40b Speng. II 284, 10), т. е. телом, и приходилось уже Зенону различать $\eta\epsilon\nu\acute{o}\nu$, $\tau\acute{o}\lambda\omicron\varsigma$ и $\chi\acute{o}\rho\alpha$ ^{170*} (Aët. I 18, 5 и 20,1, ср. Diog. L. VII 140, Philop. in Phys., 613, 23). Если намечающееся здесь соединение гераклитизма с кинизмом и не дало еще вполне зрелых плодов (ср. R. Hirzel. Unters. üb. Cic. philos. Schr. Lpz., 1882, II 40—42), то Хрисипп идет значительно дальше (SVF Agniti II, № 299—328); эволюция пантеизма от Клеанта до Хрисиппа — R. Hirzel, cit. op. II 206, 212—219, ср. Zeller, Phil. d. Gr. III 1⁵, 149—152, хотя А. С. Pearson, The fragm. of Zeno and Cleanth. Lond., 1891, 245, прав, что Клеант «was the first to explain the Heraclitean $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ as $\lambda\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$ », если Tert. ap. 21 пишет, что «haec (зеноновский логос) Cleanthes in Spiritum congerit

quem permeatorem universitatis affirmat»^{171*}. Именно, в его стоицизме все состоит исключительно из тел и их напряженного взаимодействия, — сжатия, расширения и т. д. Подробно говорит об этом Sext. adv. math. IX 196 сл. Все — в движении (Simpl. in Phys. 420, 6 D.); «все причины телесны» (Aët. Plac. I 11, 5; Sext. adv. math. IX 211; Simpl. in categ. 77 B, Bas. об ударе и прикосновении; то же Procl. in Parm. V 74 Cous.¹, хотя несколько иначе — Clem. Alex. Stromat. VIII 9 = II 929 Pott. и т. д. в SVF II, № 336—356, также важны 357—368); и четыре элемента (самое подробное свидетельство у Stob. Ecl. I 129, 1 W. и Plut. de Stoic. repugn. cap. 43, 1053 sq., куда можно присоединить его же De prim. frig., cap. 9, 948 d и cap. 10—12) заполняют в себе решительно все (Prob. ad Verg. 10, 33 K.: „ex his... omnia esse effigiata“; Cic. de nat. deor. III 35—37 о вездесущии огня, об этом же и в применении к живым организмам — Philo de vis. ang., 616 Aucher и August. de civ. d. VIII 5, ср. любопытные попытки дедуцировать множественность элементов, по-видимому, на стоический образец, — у Galen. de const. art. med. 7, I 245 K.), так что и пространство (χώρα в отличие и от κενόν и от τόλος) также физично, для чего имеем весьма интересные тексты: Stob. ecl. I 161,8 W., Aët. Placit. I 20,1 (цитир. выше), по которым „место“ — то, что держится, определяется телом, „пустота“ — то, что лишено тела, „пространство“ же — то, что «отчасти определяется телом», или, как яснее говорит Sext. adv. math. X 3, — „расстояние“, отчасти определяемое телом, отчасти не определяемое, или еще яснее — тут же X 4, где, по стоикам, „пространство“ отличается от „места“ моментом, указывающим на величину, размеры. Стало быть, пространство тут мыслится как физическая величина, определяемая теми реальными вещами, из которых оно фактически состоит, так что конкретной характеристикой его является взаимоотношение четырех элементов, пребывающих в вечном взаимопроникании (самое подробное свидетельство об этом, с указанием типов слияния, — у Alex. Aphrod. de mixt. 216, 14 Bruns и Stob. Ecl. I 153, 24 W., ср. Plut. de comm. not. 37, 1077e, 1078b, где подчеркивается отсутствие пустоты в космосе, как и у Simpl. in Ar. Phys. 530, 22 D.), откуда и учение стоиков о бесконечном делении (SVF Arnim II, № 482—491). С этим, как известно, стоики соединяют учение о пространственной конечности мира (Simpl. in Ar. de caelo, 284, 28; 285, 28 Heib., Alex. Aphr. Quaest. III 12 = 101, 10 Br., Plut. de Stoic. repugn. 44, 1054b, Diog. L. VII 140). Даже самый термин „напряженность“, который я ввожу для суммарной характеристики инобытия, может быть вполне удовлетворительно переведен на греческий язык через стоический τόπος, о каком-то бы я привел такие — весьма знаменательные — тексты: Alex. Aphr. de mixt. 223, 25 Br., толкуя о всеобнимающем значении стоической пневмы, спрашивает, — «какова же напряженность (τόπος) пневмы, благодаря которой вещи, связываясь, начинают обла-

дать непрерывностью в смысле собственных частей» и т. д.; Alex. Aphr. de an. libri mant. 115, 6 Вг. — пневма имеет каждый раз специфический эйдос, логос и тонос; Clem. Al. Str. V 8 — воззрение о «пневматическом тоносе», сдерживающем космос; то же — у Cleom. de motu orb. coel. 2—4 Ziegl.; Plut. de comm. not. cap. 49, 1085c — огонь и воздух ввиду своей эвтонии доставляют сущностный тонос земле и воде; Stob. Ecl. I 17,3 = 153,7 W., толкуя о мировых периодах, говорит, что при рождении нового мира «тонос в смысле сущности целого» не прекращается; Cornut., с. 31, 62 Lang — Геракл — «логос во всем [Arnim, SVF I 115 находит нужным читать τόνοσ], соответственно которому природа обладает силой» и т. д.; Plut. de St. rep. 7, 1034d — «тонос есть удар огня», определяющий для души ее силу; Orig. de orat. II 368,1 Кое. — тонос, распределяясь во всем, определяет всякое качество, расчленяет и объединяет сущность; то же приблизительно у Plut. de pr. fr. 2,946a. Я опускаю многочисленные стоические тексты, относящиеся специально к тоносу живых существ (напр., Galen. de diagn. puls. IV 2 = VIII 923 К., Diog. L. VII 158, Gal. de loc. aff. IV 3 = VIII 233 К.). Все это раннее стоическое учение о неоднородности пространства переходит к Клеомеду, который, по его собственным словам, вслед за Посидонием (Cleom. mot. orb. coel. 228—229 Ziegler) утверждает конечность мира, за пределами которого — «пустота» (2—5), имеющая характер не просто «ничто», но «ипостаси» нетелесной, абсолютно простой и нефигурной (8—9), не содержащей ни верха, ни низа, ни направления (16—17), причем окружение мира этим пустым пространством связывается со сжимаемостью и расширяемостью материи (6—7) и с невозможностью для мира менять свое место в целом (10—11, ср. P. Duhem. Le système du monde. Paris, 1913, I 310—313). Далее, Филопон (in Ar. Phys. IV 557—585 Vitelli), критикуя перипатетическое учение о месте и пространстве, дает свою формулу (567), используя два интересных аргумента (579—580 и 582—583; Duhem I 318—320). Натурализм стоического учения о пространстве, при сохранении, однако, учения об его неоднородности, преодолевается в неоплатонизме, где Сириан, учитель Прокла, вполне сознательно говорит о «собственном пространстве» каждого *тела* в связи с различием демиургических функций логосов (по свид. Simpl. in Ar. Phys. I 618—619), так что даже Duhem, I 334, согласен, что у Сириана диастема «*va recevoir l'hétérogénéité et la différenciation*»^{172*}, а у Суг. in Met. 84—86 Kroll дается критика учения о непроницаемости материи, где, по его собственному заявлению, стоическое учение о всеобщем слиянии плохо только тем, что в нем имеются в виду исключительно материальные тела, и что если пневму понимать как смысловой свет и идею, то несмешиваемость эйдоса необходимо совместится с проницаемостью тел и с возможностью быть двум телам в одном и том же месте. Этот великолепный отрывок из Сириана я не перевожу только потому, что он

уже переведен у Duhem I 336—337 За Сирианом Прокл, по свид. Simpl. in Ar. Phys. I 612—613, понимает место как «неподвижное, неделимое, нематериальное тело», отождествляя его с *светом*, противопоставляя взаимопроникающему с ним телесному пространству и трактуя его как одушевленное и живое, хотя и неподвижное (вводя как спецификум, наподобие Платиновой связи времени с вечностью, III 7,6, энергичные функции соответствующих моментов мировой души). И если Duhem, I 341—342, указывает еще на второй взгляд Прокла, напоминающий Аристотеля и Фемистия (Simpl. с. о. 643) и трактующий место как границу тела, то сам Дюгем понимает, что это было учением об «Эмпирее», о божественных телах за границей мира, которые суть только новая организация пространства. Неоплатоническое учение о пространстве, по-моему, завершают: Дамаский, определяющий место (как будто бы по Аристотелю) как «меру положения» (подобно Аристотелю определению времени как «числа движения») (Simpl. 627), но подчеркивающий идеально-геометрический характер этой меры и резко отличающий ее от телесного «положения», и — Симплиций, развивающий теорию Дамаския (с. о. 629—639), уча о «собственном», «сущностном» «положении» тела в отличие от «случайного», или «чуждого», перенося его в парадигму и совершенно релятивизируя реально-телесное пространство. Можно наметить целую градацию учений от Аристотеля (Phys. IV 1 и 8, De coelo II 13; ср. Duhem, с. о. I 389—391) через Феофраста (все у того же Simpl. 639) к Дамаскию и Симплицию и от стойков через Филопона, Сириана и Прокла к ним же. По Проклу, «место» состоит из двух *телесных* начал, света и материальности; по теории же Дамаския и Симплиция, тут одна сфера — чисто идеальная, другая же — материальная. Между обеими теориями — Сириан; его протяжение — материально, как у Прокла, но — неподвижно, как у Дамаския. Ср. интересные сопоставления у Duhem, I 347—350. Типичным непониманием платонического пространства являются рассуждения Дюгема, по которому по этому вопросу у Платона «les diverses parties de sa doctrine présentent entre elles d'irréductible contradictions»^{173*}, так что даже нельзя тут «искать логической последовательности» (I 40). Но если сам же Дюгем признает, что «la notion d'espace géométrique, que le mot *χώρα* exprimait tout d'abord, c'est graduellement matérialisée»^{174*} (I 42), то что же мешает тогда ему представлять себе платоническое пространство как неоднородное? — О разных пониманиях *χώρα* у Платона см. у A. Rivaud, Le problème du devenir et la notion de la matière dans la Philosophie grecque. Paris, 1905, 285—315.

Понятие напряженности, как это ясно само собой, есть лишь следствие учения о материи. С историко-философской точки зрения любопытна в этом смысле по своей диалектической чистоте позиция, занятая Платином в отношении к неопифагорейцам. Так, у Тимея Локрского материя тоже бесформенна, тоже

ἐκμαγεῖον; однако она же и — усия (Tim. Locr. 94a), как и у Окелла — σῶμα^{175*} (de univ. nat. 2, 3; 2, 7; 2, 12), что является несомненным стоицизмом, хотя и со столь же несомненной аристотелистской обработкой (таковы «нетелесные логосы» — Ocell. 2, 5 и потенции — ibid., 2, 3; 2, 6; 2, 7). Плотин удаляет из этой концепции аристотельствующего стоического платонизма черты стоицизма и учение Тимея Локр. (97e) о соединении «материи» и «эйдоса» в новые ἀλοευνάματα τούτέων, т. е. в τὰ σώματα^{176*}, понимает исключительно диалектически (т. е. как чистую «генезис»). Как известно, неопифагорейзм развивался в двух направлениях: одно — не выдвигало понятие числа на первый план (куда, кроме Тимея Локр. и Окелла, можно отнести и псевдо-Архитовы отрывки); другое исходило, главным образом, из философии чисел (сюда относят пифагорейцев Александра Полигистора, на основании Diog. L. VIII 24 и сл., и, на основании Секста Эмпирика adv. mathem. X 250 слл. и Pyrrh. hyp. III 152 слл., также Модерата, Никомаха, Нумения и др.). Изучение этого второго направления в неопифагорействе особенно важно для историко-философского понимания Плотина с его учением о материи. Я бы предложил делить эти запутанные неопифагорейские учения на три группы. *Одна* противопоставляет монаду и двоицу дуалистически-метафизически (о чем, напр., Chalc. in Plat. Tim., с. 295 Wrob., отчасти у Iambl. intr. Nic. ar. 78 Pist.); *другая* — выводит двоицу из монады (таковы, напр., те пифагорейцы, о которых рассказывает Diog. L. VIII 25 со слов Александра Полигистора), однако пользуется не-диалектическими категориями и не вполне диалектическими (яснейший пример чего я нахожу в Симплициевом изображении, со слов Порфирия, учения Модерата — Simpl. in phys. I 231 Diels: 8—10 — о лишении монады части своего «количества», 24—25 — о παράλλαξις^{177*} чувственных эйдосов к умному миру и т. д.); *третья* — пытается вывести двоицу *диалектически* (наиболее подробную иллюстрацию чего можно найти в учениях, которые реферируются в Theol. arithm. I—II De Falco; напр., «монада есть принцип числа, не имеющий бытия [в качестве особого факта]», — θέσις μὴ ἔχουσα, in it., ср. хороший комментарий к этому месту в старом издании «Теологумен» у Ast (1817), 157—158; «сама она, даже если еще не существует в виде энергии, тем не менее содержит в себе как некое семя всякие смысловые данности, функционирующие и во всех числах и, главным образом, в диаде», De Falco I 10; и т. д.). Плотин отбрасывает дуализм первого направления и объединяет учение второго о στήρησις, подчеркивая в ней чисто-аристотелевский момент, с учениями третьего о монаде как принципе, об ἐπέχεινα τῆς οὐσίας^{178*} и одновременно об имманентности единого множому. Получается учение о становлении как о самораскрытии монады, что, впрочем, содержится отчасти в гегелианских конструкциях неопифагорейской «инаковости» и ἀόριστος δύας (на которые указы-

вает и С. Ваеумкер, *Probl. d. Materie in d. griech. Philos. Münst.*, 1890, 393—394) и что, как известно, восходит еще к Древней Академии и Платону, если не раньше того. — Великолепным разъяснением перехода к космосу и к учению о напряженности бытия является учение Николая Куз. о контракции (II, 4 в «*Doct. ign.*» — «*quomodo universum maximum contractum tantum est similitudo absoluti*»^{180*}). Ср. особенно II, 6.

Сравнительная характеристика платонизма и аристотелизма. Неоплатонизм, как известно и как я неоднократно указывал, есть синтез платонизма и аристотелизма. Это мы можем констатировать везде: на проблеме единства, на проблеме потенции и энергии, чтойности и т. д. Сейчас, когда мы перешли к тетрактиде В и постулировали в качестве необходимой для античного космоса категорию бытийственной интенсивности, мы должны отчетливо представлять себе платонический и аристотелистский момент в конструкции этой категории, с тем, чтобы ясной стала и неоплатоническая конструкция. Тут завязан узел всех основных проблем — «подражания» идеям, самих «идей», материи, потенции и энергии. Поэтому дадим общую сравнительную характеристику платонизма и аристотелизма для обобщения всех тех частных сопоставлений, которыми занимается эта работа.

1. **Пункт тождества платонизма и аристотелизма.** Сам Аристотель, как можно заметить не раз, приравнивает у Платона «подражание» — «участию» в «идеях». Если мы сумеем теперь перейти от платонической «метэксис» к тому, чем в системе аристотелизма заменяется это понятие и чему это понятие соответствует, то мы также получим и подлинно аристотелевское понятие «подражания». У Платона, по изложению Аристотеля, «идеи», или общие сущности вещей, «отделены» от вещей, и вещи существуют благодаря «участию» в этих «идеях», так что «идеи» суть «образцы» вещей, парадейгма вещей. Сразу ясна вся центральность и ответственность понятия „подражания“ для системы платонизма. Что теперь делает Аристотель? Отказываясь от обычных и совершенно неверных квалификаций Аристотеля как «эмпирика», в отличие от Платона как от «рационалиста», мы должны с полной уверенностью сказать, что *учение Платона об идеях» остается у Аристотеля совершенно неизбылемым.* Он так же, как и Платон, говорит о сущности и смысле вещей, о несводимости смысла на вещные определения, о необходимости общностей для познания, о преобладающем значении ума над чувствами и т. д. и т. д. Он не согласен только с одним, а именно, что *сущности отделены от того, чего они — сущности.* На первый взгляд это кажется странным. В самом деле, неужели Платон, говоря об идеях вещей как об их сущностях, совершенно не учитывает того, что вещи должны же как-то быть совмещены с идеями, чтобы воспринять от них смысл, и идеи должны же как-то присутствовать в вещах, чтобы их осмысливать, чтобы вещи действительно *имели* этот смысл, а не были вне его и не остава-

лись бессмысленными, т. е. уже переставали быть вещами? С другой стороны, сам Аристотель не только же отождествляет вещь и смысл ее. Как мы видели, Аристотель самым решительным образом также и *отделяет вещь от смысла*: смысл ведь, по его учению, ни в коем случае не есть вещь и ни в коем случае не определяется вещной, пространственно-временной характеристикой. И все это есть ведь азбучная истина для читателей и знатоков Платона и Аристотеля. Платон не только разъединяет смысл и явление, но и *объединяет* их. И Аристотель не только объединяет смысл и явление, но и *разъединяет* их. В чем же дело? Почему Аристотель прямо не переносит платонического учения о парадейгме и мимезисе в свою систему? Для чего он значительную часть своего труда по «первой философии» посвящает критике платонизма как раз в этих самых вопросах об «идеях», «парадейгме» и «мимезисе»?

2. *Основное расхождение.* Есть, разумеется, такая универсальная причина расхождения двух великих философских систем, и не может ее не быть; не может она быть сводимой на случайное разногласие ученика с учителем, на личную неприязнь и на прочие случайности пространственно-временной и психологической истории. Это — универсальное расхождение двух систем, поселившее в них взаимную вражду на все времена; это — расхождение по линии конструктивно-логического метода. А именно, *чистый платонизм есть диалектика, чистый же аристотелизм — формальная логика.* Тут кроется подлинный и единственный принцип, разъединяющий две системы, тождественные во всех прочих основных пунктах.

Для Платона вещи и идеи различны. Вещь меняется, идея ее — неподвижна; вещь — предмет текучего и алогического чувственного восприятия, идея — неподвижный предмет чистого ума в его максимальной созерцательной напряженности; и т. д., и т. д. Но, говорит Платон, вещи и идеи *также и тождественны, ибо сама вещь есть не что иное, как та же самая идея, но взятая в своем инобытии*, взятая в своей той или иной, но все еще чисто идеально-мыслевой, степени. Таким образом, в платонизме, собственно говоря, нет ничего, кроме идей, и все бытие, весь мир есть только саморазвитие идей, закономерный переход их в свое инобытие, или в матерную, в чувственность. Существует и вполне определенная логика этого перехода, именно *диалектическая логика*, состоящая в конструкции антиномий разума, в порядке инобытийного перехода идей и в продолжении их путем рождения из этих антиномий новых идей, совмещающих предыдущие противоположности. Вечные и недосягаемые образцы такой диалектики даны в «Софисте», «Пармениде» и «Тимее».

Как, теперь, рассуждает Аристотель? По его учению, вещи и их идеи также разделены. Вещь не есть ее смысл, смысл вещи не есть она сама, эта вещь. Но откуда я взял, спрашивает Аристотель, что эта вещь имеет смысл? Разумеется, ниоткуда больше,

как *из самой вещи*. Если уничтожить эту вещь или не наблюдать ее, можно ли говорить об ее смысле? Конечно, нет и нет. Раздельность между смыслами и вообще всякое взаимоотношение между ними — откуда узнаем мы, как не из самих вещей? Конечно, из вещей и только из них. *Значит*, заключает Аристотель, *существуют только вещи, и так называемые идеи есть не что иное, как эти же самые вещи, но только взятые с их смысловой стороны, их эйдосы*. Сами по себе идеи никакой субстанцией не обладают; субстанциальны только единичные вещи. Но мы их признаем как смысл вещей, как необходимо присущие им, имманентно осмысливающие их смысловые силы. Другими словами, из одного и того же рассуждения о различии вещи и сущности Платон и Аристотель делают два диаметрально-противоположных вывода, причем один из них все время следит за идеально-смысловыми судьбами самих идей, а другой — за идеально-смысловыми судьбами самих вещей. Платон дает диалектику самих вещей, Аристотель же ограничивается смысловой конструкцией уже готовых вещей. На вопрос «Как произошли вещи?» Платон будет отвечать тем, что выведет их из системы идей путем диалектически-антиномического перехода от одного понятия к другому. Аристотель же на тот же самый вопрос ответит учением о пространственно-временном, причинно-объясняющем происхождении вещей или вещи, и только эйдетически закрепит конструкцию, полученную не эйдетическими, но натуралистическими путями.

3. *Диалектика и феноменология*. Короче говоря, *платонизм так относится к аристотелизму, как диалектика к феноменологии*, т. е. как смысловое «объяснение» к смысловому «описанию». Феноменолог никакой действительности, кроме действительности эмпирических фактов, не утверждает. Он просто смотрит и видит. И, увидевши вещь, он эйдетически фиксирует ее. Откуда и как произошла эта вещь, какие причины ее вызвали и какие следствия она повлекла за собой,— ничем этим феноменология не интересуется. Если угодно, она феноменологически, т. е., прежде всего, эйдетически, зафиксировывает и причинное взаимоотношение двух вещей; но и здесь зафиксированный эйдос будет иметь под собой не эйдетически полученное, но лишь натуралистически выведенное, чисто фактическое основание. Другими словами, феноменология пользуется понятиями, в смысле их сопряжения, *чисто инструментально и формально-логически*, и только в самом содержании понятия, взятом чисто статически, она выходит за пределы формальной логики, конструируя понятие целого, не состоящего и в то же время состоящего из отдельных частей. Тут, но только тут и нигде больше, феноменология выходит за пределы законов тождества и противоречия, превращая их в закон тождества в различии или различия в тождестве. Иное дело — диалектика. Разумеется, она смотрит на факты и видит их; она тоже исходит из опыта, охватывающего всю полноту их эмпири-

ческого содержания. И не было никогда отвержения значимости эмпирического опыта даже у самых энергичных и рьяных диалектиков. Никакой Гегель никогда и не думал отрицать опыт в этом смысле. Гегель вполне сознательно связывал свою диалектику с эмпирией конкретного наблюдения фактической действительности. Но диалектика зато в видимом факте ограничивается не просто эйдетической его зафиксированностью, в полном отъединении от всех прочих фактов, но *рассматривает именно понятийную связь наблюдаемого и зафиксированного факта с другими, тоже наблюдаемыми и тоже зафиксированными*. В то время как феноменология только в пределах данного эйдоса утверждает закон самотождественного различия, диалектика этот основной закон мысли применяет в сфере взаимоотношения разных эйдосов как таковых. Подобно тому как сумма частей не есть целое, и целое есть совершенно самотождественная, ни на что эмпирическое не сводимая единичность, хотя и эйдетически связанная с множественностью своих частей, так и диалектик, сопрягая одно понятие с другим, дает из суммы их новую категорию, совершенно уже самостоятельную и решительно ничем эмпирически не объяснимую и ни на что не сводимую, хотя и эйдетически связанную с множественностью вошедших в нее подчиненных категорий. Метод феноменологии — инструментальный в динамике сопрягающихся эйдосов и непосредственно-фиксирующий в статике изолированных эйдетически содержаний. Метод диалектики — непосредственно-фиксирующий как в эйдетической динамике, так и в эйдетической статике. Феноменология только описывает, думая, что всякое объяснение будет уже причинно-метафизическим. Диалектика же не только описывает, но и объясняет, причем объяснение это не причинно-объясняющее, но *конструктивно-смысловое*, когда делается понятным, как одна категория рождается из другой и какова в этом смысле система всех взаимопорождающих категорий разума вообще.

4. *Вещь и идея*. Эта непримиримая вражда двух методов разведывает и изучаемые нами системы платонизма и аристотелизма. Вещь и идея для Платона и различны и тождественны, и все их взаимоотношение конструируется путем выведения одного понятия из другого, т. е. вещь и идея для него суть диалектические категории. По Аристотелю, вещь и идея также различны и тождественны, но все их взаимоотношение конструируется путем выведения идеи из вещи, т. е. вещь и идея не суть для него диалектические принципы, но вещи берутся так, как их создала натуралистическая действительность (о чем может рассказать только эмпирическая наука, не связанная уже необходимо с философскими методами), а задача логики, или философии, заключается только в эйдетическом зафиксировании неизвестно как (только эмпирически известно как) происшедших вещей. Другими словами, *в платонизме и вещь и идея*

суть эйдетические принципы, в аристотелизме же эйдетическим принципом является только идея, а вещь — не эйдетический, но натуралистический принцип. И потому вещи объяснимы здесь только натуралистически, всякое же другое их объяснение, напр. диалектическое, есть лишь софистика и болтовня. Аристотелизм утверждает правомерность в эйдосе только описания. Платонизм же требует правомерности в эйдосе как описания, так и объяснения (не натуралистического).

В связи с этим ясно становится и все различие платонического и аристотелистского учений об идее и о «подражании». В платонизме идея есть *саморазвивающийся смысл*, сам полагающий свое инобытие, т. е. инаковость внутри себя, и тем порождающий все прочие виды и категории смысла, в том числе также и категорию выражения смысла. В аристотелизме идея — *неподвижный лик натуралистически живущей вещи*, так что вся подвижность этого лика заключается в неподвижно-эйдетическом отражении подвижной фактичности вещи. В платонизме идея есть насквозь антиномически-взаимопроникающая смысловая игра смыслов, так что смысл целиком переливается в свое инобытие и инобытие — в смысл. В аристотелизме идея имеет вещный упор, и в этом отношении она абсолютно неподвижна, и нет тут полного перелива смыслов, но есть смысловое изваяние на неподвижной мощи фактов, так что нет и полной свободы в диалектической игре смысла с самим собою. Платоническая идея есть единственно возможный субъект бытия и жизни. Аристотелистская идея есть не субъект, но объект или, вернее, одна из сторон объекта. В платонизме идея есть диалектический синтез сущности и явления, в аристотелизме идея есть феноменологически снятая с явления его явленная сущность. Отсюда, *выражение* — есть одинаково и платоническое и аристотелистское понятие, но в первом случае оно есть тождество явления и сущности, во втором же оно — явление сущности. Можно сказать еще и так. В платонизме идея есть смысловая конструкция мифа как единственной реальности; в аристотелизме же — идея есть смысловая конструкция мифических функций вещей, причем сами вещи не суть мифы. Поэтому, там идея есть лик и личность, тут же она — жизнь и ее энтелехия. Там — изваяние и статуя, здесь — внутренне созидающий и оформляющий пульс вещи. Однако, сколько бы мы ни усиливались дать описание различия того и другого, основным и принципиальным, необходимым и достаточным моментом этого различия является антитеза диалектики и феноменологии.

5. *Подражание.* Наконец, нетрудно вывести и аристотелистский аналогон платонического понятия «подражания». В платонизме вещи существуют благодаря «участию» в идеях, «подражанию» идеям. Это значит, что подражание есть принцип целостного осмысления вещи. В аристотелизме вещи существуют благодаря энергийному оформлению, благодаря тому, что

вещи и есть нечто энергично пропитанное и осмысленное. Разница между тем и другим пониманием осмысления сводится, как и в вопросе об идее, к разнице между диалектической и формально-логической конструкцией. Платоническое подражание есть выражение вещью ее тождества с идеей. Аристотелистское подражание есть выражение вещью ее внутренне-оживляющего принципа, становящегося в этом выражении уже некоей идеей. Там идея — прообраз вещи, и вещь существует в силу и в меру своего отождествления с идеей. Здесь идея — целевой принцип жизни вещи, и вещь существует в силу и в меру выявления этого принципа. Там подражание — диалектика возникающей из вещей идеи, т. е. там диалектико-парадегматическая конструкция подражания. Тут же — феноменолого-динамическая (не в натуралистически-виталистическом смысле) конструкция подражания, описание его как некоего смыслового факта.

⁹² Итак, отныне мы в сфере инобытия. Перед нами уже не «эйдосы», но «качества», не «энергии», но энергизированное. Лучше всего помнить при этом след. тексты. Plot. II 6,1 — различение «сущего» и «качеств», или λόγος, которые «целиком сущностны», и — качеств, которые только — ἀποτελέσματα ^{181*} эйдосов, или аффекции сущности. II 6,2 — толкование взаимоотношения эйдоса и качества при помощи понятия энергии, и качество — как διαθέσις ^{182*} уже сущего смысла. II 6,3 — всякое качество сущности обязательно предполагает эйдетическую энергию ее (перевод трактата II 6 дается мною в «Приложении»). II 7,1—2 — о невозможности всецелого смещения качеств при отсутствии эйдетической значимости их. II 7,3 — полное определение тела («эйдос некий или некий смысл, имманентный материи», равно как и дальше — о необходимости для тела того, чтобы «смысл охватывал все качества и содержал их», и, наконец, «тело есть материя и имманентно (ἐνόντα) присущий [ей] смысл, а эйдос существует просто, без материи») (перевод трактата II 7 дается мною в § 13). VI 5,12 — умное присущее вселенной нераздельно; в соединении с материей оно дает *жизнь*, которая, по причастию уму, неограниченна по своей силе и бесконечна. VI 5,8 — о том, что материя, меон, — не вне эйдосов, но охватывает и пронизывает их, так, однако, что те неделимо присутствуют во всех меонально возникающих частях (пример с огнем). VI 5,11 — о присутствии всецело эйдоса во всех меональных моментах. Ср. вышеприведенные III 6,11—18, а также VI 5,3. — Отсюда учение Николая Куз. о совпадении в мире центра с периферией и о повсюдности того и другого, причем подлинный центр всего — Deus benedictus ^{183*} (II, 11, стр. 108).

⁹³ Тут пора отчетливо формулировать и основоположное для всей тетрактиды В учение Плотина о *материи*, даваемое им в II 4. Великолепный трактат II 4 предъявляет непреодолимые трудности для новичка, а также и для тех, кто привык вращаться в сфере абстрактно-метафизической, вне-диалектической

мысли. Сейчас же посыплются вопросы. Если материя — беспредельна, материя — ничто, то как же она существует вместе со смыслом? Если материя — ничто, то как же она — зло, а если она — зло, то как же она — ничто? И т. д. Все эти вопросы могут быть выяснены лишь для того, кто владеет диалектическим методом, и без специальной школы в этом отношении нельзя и пытаться их разрешить. Мы резюмируем учение Платона о материи, или беспредельном, в следующем виде. 1) Материя, или беспредельное, *не есть нечто осмысленное*, и потому она не содержит в себе ни качества, ни количества, ни формы, ни массы, ни вообще телесности. 2) Материя, или беспредельное, есть *иное* смысла, не что-нибудь определенно иное, но вообще принцип некоего окружения, фона, границы смысла, и потому она не что иное, как *принцип специфического оформления самого смысла*, как и всякий освещенный предмет, чтобы быть самим собой, должен вообще отличаться от всего другого, иметь границу и быть ярко очерченным от окружающего фона. Таким образом, материя, или беспредельное, не есть какая-то новая субстанция наряду с данными смыслами, но — они же сами, только в аспекте своего нового специфического оформления. 3) Отсюда, материя, или беспредельное, *не есть акциденция чего-нибудь, как не есть и субстанция чего-нибудь; она — лишенность всего реального и восприимница его*. Она — принцип конструкции новой реальности, наряду с данной, но сама не есть реальность. (О том, что материя, хотя и есть не-сущее, не может считаться просто отсутствующей, что ей принадлежат крупные функции в сфере становящегося, Плотин говорит во многих местах, и прежде всего в специальной главе I 8,15.)

Платиново учение о материи, если его брать в полном объеме, есть диалектический синтез парадегматического платонизма и «динамического» аристотелизма. Вспомним основные черты платоновского учения о материи: она — 1) «восприимница всякого становления, как бы кормилица» (Tim. 49a); 2) необходимое условие становления, когда тела делаются не просто «этими», но и «такими» (49d—50c), и, как таковое, всегда самоотжественна (50bc, ср. R. D. Archer-Hind, The Timaeus of Plato. Lond., 1888, 176: «and thus τὰυτόν will simply denote the changelessness of the substrate contrasted with the mutability of the phenomena»^{184*} и далее); 3) как приемница форм, не имеет никаких форм (50bc, 51a) и потому «незрима, бесформенна и всеприемлюща, каким-то неисследимым образом причастна началу умному и неуловима»; 4) — протяжение, растяжение, или, как неверно переводят многие, «пространство» (χώρα, 52a), среди которых особенно упорны Целлер (Phil. d. Gr.⁵ II 1, 741—744) и Боймкер (Op. cit., 177—187 и др.), впрочем, вполне удовлетворительно опровергнутые у С. Deichmann, Das Problem des Raumes in der griech. Philos. bis Aristoteles. Diss. Halle, 1893, 56—72, причем эта χώρα не иное что, как «то, в чем» (50d)

происходит становление (стало быть, не новоевропейское натурализованное и абсолютизированное пространство, что тянуло бы к стоицизму, находящему в Плотине своего беспощадного критика, но — диалектический момент в самоопределении эйдоса, что может стать понятным только в свете Plat. Parm., гл. XX—XXI); 5) хотя и нечто неразрушимое, но ухватываемое лишь «ненастоящим рассуждением», «едва вероятное», заставляющее нас как бы «грезить» (52c). Все это целиком переходит, как мы видим, к Плотину. Основные черты аристотелевского учения о материи (ср. G. Engel. Über die Bedeutung der $\epsilon\lambda\eta$ bei Aristoteles. Rhein. Mus. N. F. VII. Bd. 1850, 391—418) суть следующие: 1) она есть сущее, которому акцидентально присуще не-сущее, и не-сущее, которому присуще сущее (Phys. I 8, 191b 13 и др.); 2) она, отсюда, лишение сухого, эйдоса (Phys. I 7, 191a 6—7), причем лишение не тождественно с самой материей, как это думают платоник, но — только ее акциденция (Phys. I 7, 190b 27); 3) другими словами, она — «то, из чего» становится (в эмпирическом смысле) вещь (Phys. I 8, 191a 349; 192a 29—32, — тут наиболее четкая дефиниция; II 3, 194b 24; 195a 16sq.; Metaph. I 5, 986b7 и мн. др.); 4) но так как для Аристотеля, как и для Платона, философия есть все же учение о смыслах, эйдосах, то эти $\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\eta\sigma\iota\varsigma$ и $\epsilon\acute{\xi}$ οὐ^{185*} он рассматривает также как некую значимость становления, давая ей название «потенции» (наиболее известные места — De an. II 1, 412 a 6; Metaph. VII 7, 1032a 20); 5) эта «потенция» бытия, отличающаяся от «энергии» своим категориальным отношением к эйдосу (в то время как энергия есть не только категориальная, ср. четыре вида материи и потенции в Metaph. XII 2, 1069b 9—13 и VIII 1, 1042a 32 sq., но и содержательная стихия эйдоса, ср. хотя бы Metaph. IX 6, 1048a 30 sq. или Phys. I 7, 191a 7 sq.), но не отличающаяся от него своей принадлежностью к смысловой природе, обладает свойством не-телесности (об этом прямо сказано в De coel. III 6, 305a 22—24, ср. полемику против натуралистических учений о материи — De gen. et cog. II 1, 329a 8—11), причем она сама по себе неуничтожима, хотя она и есть принцип уничтожения (Phys. I 9, 192a 25 sq. и др.); наконец, 6) подлинный смысл ее как потенции вскрывается именно в конструировании противоположностей эйдосу и форме, т. е. она беспредельна и безгранична (Phys. III 6, 206b 14—15), неопределенна (Phys. IV 2, 209b 9 и мн. др.), даже в себе непознаваема (Metaph. VII 10, 1036 8 и др.). Сравнивая платоновское и аристотелевское учение о материи (см. общую сравнительную характеристику платонизма и аристотелизма в прим. 91), мы видим, что разница тут вовсе не в том, что у Платона — «безграничное протяжение», а у Аристотеля — «возможность», так что у Аристотеля «anstelle der geometrischen die dynamische Betrachtung»^{186*} (как утверждает Боймкер, op. cit., 241), а в том, что для Платона материя как чистая инаковость сама по себе есть самотождественный диалектический принцип,

для Аристотеля же она — только принцип эмпирического осмысления (т. е. становления), и поэтому инаковость тут не тождественна материи, а есть лишь ее акциденция. Плотин взял диалектический принцип чистой инаковости и применил его в виде учения о потенции к эмпирической действительности. Впрочем, понять это можно только после серьезного анализа Plot. II 5 (перевод которого я даю в «Приложении»), а также только в связи с учением Аристотеля о потенции и энергии (см. прим. 87).

Стало быть, меонизированный эйдос, взятый с точки зрения категории сущего (единичности), есть *сразу и предельное и беспредельное*, причем он энергично переливается в беспредельно дробящемся пределе и в предельно единящейся беспредельности. Ср. аналогичные учения у Николая Куз., op. cit. II, 1; также — учение о материи мира — II, 8. Таким образом, *каждая мельчайшая частица космоса есть космос, и всякий счет есть счет космосов*.

⁹⁴ Нижеследующее учение о целом и частях может быть продемонстрировано текстами: из Plot. VI 4, 11 (в конце) противопоставление разных форм присутствия одного в другом (как и в III 9, 1); VI 5, 3 — об умной объединенности всего; VI 5, 6 — специальные мысли о понятии «части» в умном мире. («Будучи множественно, умное — едино и, будучи единым, — множественно в силу всей беспредельной природы; и множественное — в едином, и единое — на множественном, и все — вместе; и — энергично устремляется к целому с целым, и энергично устремляется к части, опять-таки все в целом же»); VI 7, 1 — учение о том, что в каждой энергии содержатся все прочие энергии; VI 7, 13—14 — диалектическое обоснование понятий части и целого для ума.

⁹⁵ К этому § интересно привести упомянутую выше Plot. II 6, 2 (о том, что эйдос есть не качество, но смысл, качества же суть затемненное явление эйдоса). Ср. II 6, 3; II 2, 7; Procl. in Plat. theol. IV 16, 207 (о том, что эйдос сдерживает и оформляет ξξiv); IV 29, 226 (всякое число — эйдос, но не всякий эйдос — число).

⁹⁶ Весьма важные рассуждения о понятии целого находим также у Дамаския: Prim. princ. § 86 (о целостности частей), 153 (ὀλότης есть ее части, и они суть она сама), 158 (различение и отождествление παντότης, ὀλότης и τελειότης^{187*}), 160 (ὀλότης — полная цельность, и παντότης — объединенная цельность).

⁹⁷ К этому параграфу сравни Porphyg. sent. intell. Mommert. XVIII (представляющую, как и Sent. XVII, параллель к Plot. III 6, 1—4 и к Procl. inst. theol. 186 и сл.: «всякая душа и не есть телесная сущность и неотделима от тела»), XIX (нетелесное указывает на то, что есть вещь, а не на то, что она не есть, ср. Plot. V 3, 14 и III 3, 6 и более подробно — Porphyg. sent. XLII

с параллельными рассуждениями Plot. VI 4), XX (о неаффицируемости и чистой инаковости материи, как и у Plot. III 6, 7, отчасти — II 4, 8, переведенная мною, в прим. 86), XXI (об аффицируемости тела, ср. Plot. III 6, 8—19), XXII (очень четкая формула: «Интеллектуальная (νοερά) сущность составляется из подобных друг другу частей, как и сущее [сразу] существует и в частичном уме и в универсальном. Но во всеобщем [уме] и частичное [присутствует] *всеобще*, а в частичном и всеобщее и частичное — *частично*»; ср. Plot. V 3, 5; Procl. inst. th. 180), XXIII (о неаффицируемости сущего, ср. Plot. III 6, 3 конец), XXIV (эманация не приводит к убыли, ср. Plot. IV 8, 6; V 2, 2; Procl. inst. th. 30), XXV—XXIX, ср. Procl. theol. Plat. I, c. 12, 33 sqq.

⁹⁸ Тут, когда мы переходим к тетрактиде В, необходимо вообще отчетливо представлять себе понятие *парусии*. Приходится жалеть, что Тейхмюллер, хотя и назвал свой труд «Geschichte» понятия парусии (G. Teichmüller. Aristotelische Forschungen. III. Geschichte des Begriffs der Parusie. Halle, 1873), но не коснулся как многого другого, так и Плотина. Приведенный им материал из истории греческой философии вообще необширен. Основными вехами истории этого понятия необходимо считать след. тексты: Plat. Phaed. 100c, куда можно присоединить приводимые у Тейхмюллера 11—13, — Phaedr. 272a, R. P. 437e, неприводимые у него Phaed. 103d (ἐνεῖναι), 105c (ἐγγίγνεσθαι) ^{188*}, Lach. 189e sqq., Gorg. 497c и мн. др. места, где если не «парусия», то — другие аналогичные термины, вроде «метексис», «койнония» и пр. Arist. De an. II 7, 418b 16—20 (с коммент. А. Trendelenburg, Arist. de an. Jenae, 1833, 374; «Haec quidem παρούσια a corporis praesentia aliena ad solam praesentem vim redire videtur, ut ita ad ἐνέργειαν, ad perficientem perspicui vim, accedat»), где прав Тейхмюллер (Op. cit., 4): «So ist nun einerseits das Licht geistreich begriffen, andererseits der Ausdruck *Vollendung* (ἐντελέχεια) und *Verwirklichung* (ἐνέργεια) deutlich erklärt als die *Anwesenheit der Form* (παρούσια) in dem Stoffe, als die *Erscheinung der Idee*» ^{189*} (впрочем, Тейхмюллер, повидимому, не учитывает всей антидиалектической противоположности этого понятия в аристотелизме платонической парадигматике и диалектике, а между тем даже это место отмечено некоторой полемикой на учение о телесности света в Plat. Tim. 67cd, на что в науке уже указывалось, ср. Trendelenb., de an., 375 и E. Wallace, Aristotele's Psychology. Cambr., 1882, 241). Важно, однако, отношение понятия парусии у Платона к другим сходным понятиям, которое устанавливает Тейхмюллер (с. op. 18): прочие понятия (μίμησις, μέθεξις ^{190*} и т. д.) указывают на состояние *становления*, парусия же именно на *пребывание* сущего в становящемся. Наконец, — у стоиков, — Stob. Ecl. I 13, 1c (The fragments of Zeno and Cleanthes by A. C. Pearson. Lond., 1891, фрагм. Зенона 24), где παρεῖναι в обычном стоически-натурали-

стическом смысле, как, по-видимому, и у Diog. Laert. VII 1, § 98, о парусии добродетелей. Приводимое у Тейхмюллера в другой связи (65—66) весьма интересное место из Plut. prim. frig., где налицо понятия — «усия», «парусия» и «метохе», на мой вкус, отдает скорее платонизмом, чем аристотелизмом (хотя возможен и стоический платонизм). В результате, вместо суммарного изложения у Тейхмюллера, я бы сформулировал два разных понятия парусии до Плотина — эйдетическое и натуралистическое, причем первое, в свою очередь, содержит два деления — платоническое (диалектическая парадегматика) и аристотелевское (эйдетический энергизм), второе же содержит в себе разные степени между чистым натурализмом и платоно-аристотелевской «Begriffsphilosophie»^{191*} (каковы, напр., позднейшие «эkleктические» концепции аристотелевского понимания стоического платонизма или переходные пифагорействующие платонические аристотелизмы). Существо *Платиновой* концепции парусии сводится к объединению диалектической парадегматика с энергистическим аристотелизмом, причем (в силу подчеркнутого диалектизма) падает вся острота противоречий с натуралистическим пневматизмом стоиков. — Из Николая Куз. я привел бы тут — II, 2 («Quomodo esse creaturae sit intelligibiliter ab esse primi»); II, 3 («Quomodo maximum complicit et explicet omnia intellectibiliter»^{192*}); также III, 1 и 2. Терминологический материал для «парусии» см.: Fr. Astius, Lexic. Platon. Berl., 1908² III 61—62 для Платона; Н. Bonitz, Index Arist. Berol. 1870, 571 для Аристотеля; для Плотина интересные рассуждения о диалектической природе эманации у Н. F. Müller, Plot. Studien I. Ist die Metaphysik d. Plot. ein Emanationsystem? Hermes. 1913, 408—425.

⁹⁹ Специально о неделимой делимости основных стихий Прокл говорит в in Tim. II 26₁₁ — 28₆ — о «реверсии» всего в круге; о везде разном подражании умному миру — разном в зависимости от ума, целостности, частичности и т. д.; о том, что огонь, поскольку не только видим, но и осязаем, причастен земле, а земля, поскольку не только осязаема, но и видима, причастна огню и т. д.; в конце — весьма оригинальное толкование, на этих основаниях, мифа об известном романе между Афродитой и Аресом (как выражения объединения тождества и различия в мире) и того, почему смеялись Аполлон, Гермес и пр. боги (смех этот давал реальность и силу мировым связям). Все — во всем, огонь — огненно, воздух — воздушно, вода — водяно, и земля — земляно. Также 48₃ sqq.: существуют эти стихии и на небе, но — οὐρανίως, и в душе, но ψυχικῶς, и в уме, но — νοερός, и в демиурге, но — δημιουργικῶς^{193*}. Стихии — все целиком в каждой небесной сфере (49₁₀).

¹⁰⁰ Э. Руссерфорд. В погоне за атомом. М.— Ленингр., 1924, 42.

¹⁰¹ Тут можно вспомнить знаменитое выражение о познании

материи из Plat. Tim. 52b как о λογισμὸς νόθος^{194*}. Толкование многих авторов как суждения по аналогии (напр., Susemihl, Die genet. Entw. d. plat. Phil. II 408 вслед за Zeller, Phil. d. Gr. II 1⁵, 742) по меньшей мере непонятно, так как и рассуждения об «аналогии» в этой проблеме у Аристотеля (Phys. I 7, 191 a 7—12), и объяснение Тимея Локрского (94b) слишком общи, и точнее говорить, вместе с С. Baerumker, Das Problem d. Materie in d. gr. Philos., 138: «Nicht der Schluss aufs Analoge, sondern nur das Analogon des Schlusses kann als unechter Schluss bezeichnet werden»^{195*}. Еще точнее, однако, говорит Прокл (повторяющий это выражение вместе с прочими платониками, вроде Simpl., Phys. I 226 или Chalc. Tim., гл. 335), которому принадлежит краткий, но весьма выразительный комментарий на это общеплатоническое выражение (in Tim. I 257—258 Diehl): это — «логическая» «докса», лишенная «оснований». Сходно у Халкидия (гл. 347: «verum est suspicabilis, suspicio autem spuria quaedam est atque adulterina»^{196*}). Ср. R. D. Archer-Hind (The Timaeus of Plato. Lond., 1888, 184). Боймкер в общем правильно понимает Tim. 52b (с. о. 138, прим. 4), ошибочно, впрочем, противопоставляя вышеупомянутый комментарий Прокла прочим неоплатоническим интерпретациям, вроде Симплиция (вышеупомян. текст).

¹⁰² Поэтому, для строгого платонизма нетерпимы ни чисто натуралистические гераклитизмы раннего стоицизма, ни платонически модернизированные аристотелизмы и пифагореизмы концепций позднего стоицизма. И как бы ни был прав, напр., M. Wundt, видящий у Плотина следы кинически-стоической диатрибы (Plotin. Studien. Zur Gesch. des Neuplat. Lpz., 1919. I 28—35), все же Плотин — антипод стоикам во всех вопросах, связанных с антитезой «натурализма» и «Begriffsphilosophie». Ср. F. Heinemann, Plotin. Forschungen. Über die plotinische Frage Plotins Entwicklung und sein System. Lpz., 1921, 92—94.

¹⁰³ Приведу в своем переводе несколько теорем из первой книги Procl. inst. phys. Ritzenfeld.

1. *«Две неделимые вещи не соприкасаются между собой.*

Доказательство. Если это, [положение, обратное данному], возможно, то две вещи *A* и *B* должны соприкоснуться. Но соприкасающимися были те вещи, границы которых совпадают. След., у двух неделимых вещей есть границы. Значит, вещи *A* и *B* не были неделимы».

2. *«Две неделимые вещи не могут образовать что-нибудь непрерывное.*

Доказательство первое. Если это [положение, обратное данному], возможно, то и *A* и *B* должны быть две неделимые вещи, и составленное из них должно быть непрерывно. Но все непрерывные вещи предварительно соприкасаются. След., вещи *A* и *B*, несмотря на неделимость (отсутствие частей), взаимно соприкасаются. А это невозможно».

Доказательство второе я опускаю.

3. «То, что находится посредине неделимых вещей, составляющих непрерывность, также непрерывно.

Доказательство. Пусть будут две неделимые вещи A и B . Я говорю, что среднее между A и B непрерывно. Если это не так, то A и B соприкасаются, как [одно] неделимое с [другим] неделимым. А это невозможно. След., среднее между ними непрерывно».

4. «Две неделимые вещи не есть нечто друг в отношении друга последовательное (ἐφεξῆς ἀλλήλοισι οὐκ ἔστιν)».

5. «Все непрерывное делимо на бесконечно делимые части.

Доказательство. Пусть A и B — непрерывность. Я утверждаю, что AB делится на бесконечно делимые части (εἰς ἀεὶ διαίρετά). Именно, пусть оно делится на AC и CB . Эти части, очевидно, или неделимы, или допускают бесконечную делимость. Если они неделимы, то из неделимых получится непрерывность, что невозможно. Если же они делимы, то пусть опять они делятся на части. И тут опять: если эти последние неделимы, тогда получится неделимое, которое взаимно непрерывно, а если делимы, то пусть разделим и эти части, и так — до бесконечности. След., всякая непрерывность делима на бесконечно делимые части».

Этим и всем другим теоремам первой книги у Procl. inst. phys. предшествуют «определения» (ἄροι): I. «Непрерывны те вещи, границы которых суть одно (ἓν), [т. е. совпадают]. II. *Соприкасаются* те вещи, границы которых даны вместе (ἄμα). III. *Последовательны* (ἐφεξῆς) те вещи, между которыми нет ничего однородного». Определения IV—VI покамест нам не нужны.

¹⁰⁴ Теперь, наконец, предстает пред нами и все различие платонизма и аристотелизма (ср. общую характеристику этого различия в прим. 91). Именно, в учении о материи и потенции оно выступает ярче всего. Платон и Аристотель *сходны* в проблеме материи (ср. прим. 93): 1) в общем учении о ее чисто смысловой значимости (тут оба они громят старый досократовский натурализм), и, значит, она рассматривается и тем и другим в своем *эйдосе*; 2) в специфическом учении об ее *осмысляющей*, конструирующей, всегда то или иное определяющей значимости (для Платона она — «восприимница всякого становления», для Аристотеля — принцип становления, «потенция» становления); 3) в учении об отношении этой осмысляющей значимости, с одной стороны, к эйдосу, — так как у Платона материя, как восприимница эйдоса, повторяет эйдос, так что она — и «иное» и «соименное» чистого эйдоса, у Аристотеля материя — тоже осуществляет форму, будучи ее приемником (Phys. III 7, 207 a 35 sqq.), охватываемым через нее (De ap. II 1, 412 a 9; Metaph. VIII 2, 1042 b 9 sqq.), объединяясь с нею в одно цельное единство (Metaph. VIII 6, 1045 b 17 sqq.), — с другой же стороны, к чувственному качеству, к акциденции, — так как не только для Платона она нетелесна и осмысляет чувственное становление, но и для Аристотеля. Однако, исходя из этого общего воз-

зрения, Платон и Аристотель приходят к двум *противоположным* воззрениям. Беря значимость становления, или потенцию становления (мы бы теперь сказали, метод, закон становления), Платон тотчас же находит в ее основе принцип становления *вообще*, который для него обладает самостоятельной и самодовлеющей природой. Пусть огонь переходит в воздух, воздух в воду и т. д. Вместо того, чтобы говорить о специфической потенции огня, воздуха и т. д., надо сначала иметь вообще принцип инаковости. Он *так же идеален*, как и эйдос. Объединяясь, эйдос и инаковость диалектически порождают становление. Иначе поступает Аристотель. Наблюдая эмпирическое становление, он «по аналогии» (Phys. I 7, 191 a 7 sqq.) тоже переходит к материи вообще, наделяя ее, как мы видели раньше, платоновскими свойствами. Однако она для него — бессильная абстракция, не обладающая никакой ни самостоятельной, ни тем более самодовлеющей природой. Она не есть принцип диалектики. Отсюда, единственная реальность для Аристотеля — то, что есть уже *продукт* соединения «формы» и «материи», конкретное «становление» и выражение; в нем он видит *потенциальный* момент, в становлении категориальных основ «формы», и — *энергичный* момент, в становлении содержательностных основ «формы». Для Платона же реально и становление и диалектически предшествующие ему моменты эйдоса и меона. Поэтому и ясно, что для Платона материя — второй субъект (первый — единое и его эйдос), для Аристотеля же материя — единственно возможный субстрат становления. — Что теперь делает Плотин? 1) Плотин берет методическую осмысленность становления и закрепляет ее аристотелевским термином $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota \delta\upsilon$ ^{197*} (имея в виду категориальную осмысленность) и $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha \delta\upsilon$ (имея в виду целостно-содержательностную осмысленность); тут он аристотелик. 2) Выделяет далее в этой осмысленности эмпирического становления ее общую принципиальную основу, — принцип инаковости вообще, и постулирует его как необходимый — диалектически — принцип, полагаемый самим эйдосом в качестве своего оформления; это он называет «иным», «инаковостью», «не-сущим», «беспредельным»; и тут он платоник. 3) Однако, что же остается в эмпирической осмысленности становления, из которой выделена принципиальная, всегда одинаковая диалектическая основа? Остается *качественная* значимость становления, всегда разная — в зависимости от того или иного характера становления, т. е. остается потенциально-сущее и энергично-сущее уже в своем собственном, качественно-смысловом оформлении, которое, в силу общеплатонического учения, должно обладать своей самостоятельной умно-ипостасийной природой. 4) Это приводит к тому, чтобы умный коррелят вышеупомянутого $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha \delta\upsilon$ закрепить термином $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$, а умный коррелят $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota \delta\upsilon$ закрепить термином $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\iota\varsigma$ и перейти к чисто умной структуре *выражения*, или символа. И тут Плотин уже не аристо-

телики и не платоник, так как аристотелевский динамизм он понимает диалектически и парадегматически, а платоновскую эйдологию и антиномику — динамийно и энергийно. — Исчерпывающий терминологический материал, хотя и без диалектических утончений, ср. J. Souilhé, *Étude sur le terme dynamis dans les dialogues de Platon*. Paris, 1919 (отношение к Аристотелю, — 169—196); бесполезна работа Вугу, *Δύναμις and φύσις in Plato*. *The classical Review*, VIII. 7. 1894, 297 sqq.

¹⁰⁵ Procl. inst. phys. I:

6. «Если какая-нибудь величина состоит из неделимых частей, то и движение, присущее ей, состоит из неделимых [моментов движения]».

7. «Если движение состоит из неделимых [моментов движения], то и время этого движения будет состоять из неделимых [моментов времени]».

11. «Каждое время делится до бесконечности, и каждая величина, и каждое движение».

¹⁰⁶ Почему, собственно говоря, вид звездного неба наполняет душу столь глубоким, чистым и благородным чувством? Ведь эмпирически это — только ряд светлых точек на темном фоне. Что тут могло бы быть красивого и прекрасного? Что тут величественного — в каких-то ничего не говорящих, пустых точках, в ничего не говорящем, пустом пространстве? Но дело-то в том и заключается, что звезды — не точки и не физические тела, но умные силы и воинства небесные, сияющие из чистого хрустального Неба на грешную и темную Землю. Такова вся антично-средневековая традиция. Большим подспорьем в этом вопросе является трактат Плотина IV 4, 6—16 — о том, есть ли анамнезис у душ звезд и мира, 17—30 — о различии душ мира, звезд, земли и человека и 31—45 — о молитвенном возвышении звезд и о магии.

¹⁰⁷ Ср. E. Pfeiffer, *Studien zum antiken Sternnglauben*, 1916 (*Stoicheia*, II, hrsg. v. Boll). Cumont, *Le Mysticisme astral dans l'antiquité* (*Bull. de l'Acad. roy. de Belg., Cl. d. lettr.*, 1909). A. Bouché-Leclercq. *L'astrologie grecque*. Paris, 1899. Ф. Зелинский, «Умершая наука» («Из жизни идей», III 240—340). Очерк Зелинского, в противоположность обычным писаниям этого филолога, представляет собой плод чрезвычайной поверхностности в отношении к античной астрологии, в которой Зелинский видит только одни противоречия, сшитые на живую нитку суеверными дурацкими баснями. Приходится удивляться, как столь тонкий ценитель античности, как Ф. Зелинский, смог увидеть в тысячелетнем творчестве и в астрологических мечтах человечества одну глупость и так высокомерно к ним относиться. Противоположность этому представляет книга Трёлъс-Лунда «Небо и мировоззрение в круговороте времен» (см. прим. 2).

¹⁰⁸ Для дальнейшего см.: Б. Л. Розинг. *Алхимия и астрология в современном естествознании*. Ленингр., 1924.

¹⁰⁹ Ук. соч., 56.

^{109a} О. Д. Хвольсон. Характеристика развития физики за последние 50 лет. Ленингр., 1924, 207.

¹¹⁰ Недаром еще Фалес, по словам Аристотеля (De an. I 2, 405a 19), утверждал, что «магнит имеет душу именно потому, что он приводит в движение железо».

¹¹¹ См. подробнее ук. соч. Б. Л. Розинга.

¹¹² Прекрасным занятием должно явиться, — в целях усвоения этой антиномики времени, — студирование Philop. de aetern. m. Rabe, направленного против Проклова учения о вечности мира. Это объемистое сочинение (более 600 стр., по Тейбнеру), которое, благодаря кратким резюме отдельных параграфов, весьма легко изучимо, великолепно доказывает всю невозможность выйти из указанной антиномики, и оба полемиста, язычник Прокл и защитник идеи творения Филопон, могут только объединиться, несмотря на все рвение Филопона к изобличению противоречий у Прокла.

¹¹³ Категории *массы* мы оставили без дефиниции в параграфе 9. Теперь необходимо отдать себе отчет в тех смысловых моментах, которые в нее входят. Это есть инобытие, гипостазированная инаковость эйдоса и, след., всей триады А. Однако это не просто вещь, но *гипостазированная вещьность смыслового полагания* эйдоса, т. е. гипостазированный переход от единого к эйдосу. Тяжесть в этом смысле всегда противопоставлялась свету, как инобытийная положенность — инобытийной всеохватанности (повторение отношения тела к эйдосу в тетрактиде А). См. таблицу категорий в прим. 85.

¹¹⁴ Здесь я предложил бы для сравнения неоплатоническое учение о *causa sui*, чтобы ясней представилось все своеобразие причинности, царящей в тетрактиде В. У Plot. VI 7, 2 и 3 мы находим след. мысли.

VI 7, 2. 1) Ум сам для себя и все умное есть не только источник сущности (τὸ ὄν), но одновременно и причина (τὸ διόν) себя самого. Только в несамостоятельных, т. е. чувственных, вещах причина лежит часто вне данной вещи; в уме же, что есть каждый момент, через то он и есть. И это не только в том смысле, что в уме причиной бытия для каждого момента является эйдос (это уж само собой), но и в том, что в анализе самого эйдоса можно открыть его собственную причину (τὸ διὰ τί). 2) Если истинная сущность есть эйдос, а эйдос принадлежит уму, то причина сущности не может лежать отдельно от нее, так как если сказать, что она — в уме, то и эйдос — в уме, и, значит, получится, что и она — в уме; если же сказать, что она — вне ума, то это значило бы принять ум и отказать ему в той полноте, без которой он уже не ум. 3) Вопрос о *происхождении* отдельного эйдоса не имеет никакого смысла, так как происхождение это, по самому смыслу эйдоса, не может быть делом случая, а раз так, то уже в самом эйдосе заключена и его причина, так что чувственный

мир, поскольку он есть нечто живое и органическое, тоже в эйдосах имеет причину своего существования. 4) Каждый эйдос умного мира связан с целостью ума, как и обратно, и одно зависит от другого, так что принимаемое и принимающее тут — одно и то же, и каждый эйдос имеет причину словно беспричинно ($\sigma\iota\lambda\omicron\nu \acute{\alpha}\nu\alpha\iota\tau\iota\omega\varsigma \tau\eta\nu \alpha\iota\tau\iota\alpha\nu \epsilon\chi\epsilon\iota\nu$). 5) Если ум во всем довлеет себе и не нуждается ни в чем, то не нуждается он и во внешней причине, так что о каждой умной вещи уже без дальнейшего можно сказать, почему она существует. Причина, стало быть, имманентна уму, будучи не причиной, а уже самой сущностью. Лучше сказать, оба они — едино. 6) В ипостасийности — уже и причина. Поэтому в каждой мысли и энергеме заключено все. Человек, взятый как умный эйдос, есть окончательная и совершенная всецелость, сразу данная во всех своих частях, навеки и одинаково; и только телесный человек не заключает причину себя в самом же себе. Человек, как эйдос, — всецелая и вечная причина себя.

VI 7, 3, как и в значительной мере VI 7, 1, критикует учение о творении и предварительном замысле и рассуждении сотворить мир. «Логисмос», по Плотину, противоречит его учению о причине, вносит материальное понимание первоначала и приводит к временности мир. Мир, мог бы сказать Плотин и тут, имеет беспричинную причину.

Таким образом, делается понятным, почему космос не имеет никакой массы (как умное обстояние) и почему имеет ее (как инобытие ума) и какова причинность космической массы в отличие от чисто умной причинности.

¹¹⁵ Я не излагаю здесь принципа относительности даже с той его принципиально философской стороны, которая необходима для моего исследования. Но да будет мне позволено привести главнейшую (главным образом, популярную, да и то не всю, но только мне известную) русскую литературу по этим вопросам: А. Эйнштейн. Основы теории относительности, пер. проф. Н. Н. Андреева. Петрогр., 1923. Его же. Принцип относительности, пер. под ред. А. П. Афанасьева. Петрогр., 1921. Его же. О специальной и общей теории относительности (общедоступное изложение), пер. под ред. проф. С. Я. Лифшица. М., 1922. Его же. Эфир и принцип относительности, пер. А. П. Афанасьева. Петрогр., 1921. Его же. Геометрия и опыт. Петрогр., 1922. «Нов. ид. в физ.». № 3. СПб., 1914 (статьи В. Бурсиана, И. Классена, А. Эйнштейна, Джильберта, Н. Льюиса, Р. Тормэна, Ф. Франка). «Нов. ид. в мат.». № 5. СПб., 1914 (статьи Г. Минковского, М. Лауе, Е. Гентингтона, Р. Д. Кармикаеля и Ф. Клейна). Там же, № 7. СПб., 1914 (статьи К. Кайе, В. Варичака, Г. Тимердинга, А. Брилля и Н. Умова). А. Эддингтон. Пространство, время и тяготение, пер. проф. Ю. Г. Рабиновича. Одесса, 1923. Э. Борель. Пространство и время, пер. под ред. Н. Н. Андреева. М., 1924. Макс Борн. Теория относительности Эйнштейна и ее

физические основы. Петрогр., 1922. Я. И. Френкель. Теория относительности. М., 1922. В. Фредерикс. Общий принцип относительности Эйнштейна. Общие основания. М., 1924. Он же. Инерция и тяготение с точки зрения теории относительности Эйнштейна. Петрогр., 1923. А. Фридман. Мир, как пространство и время. Петерб., 1923. Р. Леммель. Принцип относительности, пер. под ред. проф. Я. И. Френкеля. Ленингр., 1924. Проф. Е. С. Лондон. Принцип относительности. Петрогр., 1922. Е. Фрейдлих. Основы теории тяготения Эйнштейна, пер. под ред. В. К. Фредерикса. М.—Петрогр., 1924. Проф. Б. П. Герасимович. Вселенная при свете теории относительности. Харьков, 1925. Б. Дюшен. Теория относительности Эйнштейна. Берл., 1922. Т. Вульф. Теория относительности Эйнштейна. Берл., 1923. О. Д. Хвольсон. Теория относительности А. Эйнштейна и новое миропонимание. Петрогр., 1922. Акад. П. П. Лазарев. Физические основания принципа относительности. М., 1922. И. Леман. Теория относительности, пер. И. Румера. М., 1922. Николай Морозов. Принцип относительности и абсолютное. Петерб., 1920. Он же. Принцип относительности в природе и в математике. Петерб., 1922. П. Ленар. О принципе относительности, эфире, тяготении (критика теории относительности), пер. под ред. проф. А. К. Тимирязева. М., 1922. Проф. А. В. Васильев. Пространство, время, движение. Исторические основы теории относительности. Петрогр., 1923. В. К. Фредерикс и А. А. Фридман. Основы теории относительности, вып. I. Тензоральное исчисление. Ленингр., 1924. Э. Кассирер. Теория относительности Эйнштейна, пер. Е. С. Берловича и И. Я. Колубовского. Петрогр., 1922. Анри Бергсон. Длительность и одновременность (по поводу теории Эйнштейна), пер. А. А. Франковского. Петерб., 1923. С. А. Аскольдов. Время и его преодоление («Мысль», т. 3. Петрогр., 1922). Теория относительности и ее философское истолкование. Статьи Морица Шлика, В. А. Базарова, А. А. Богданова и П. С. Юшкевича. М., 1923. С. Ю. Семковский. Теория относительности и материализм. Харьков, 1924. Теория относительности и материализм. Сборник статей (И. Орлова, М. Планка, А. Тимирязева, А. Гольцмана и З. Цейтлина). Ленингр., 1925. А. Мошковский. Альберт Эйнштейн. Беседы с Эйнштейном о теории относительности и общей системе мира, пер. И. Румера. М., 1922. П. Флоренский. Мнимости в геометрии. М., 1922. А. Пуанкаре. Последние мысли, пер. под ред. А. П. Афанасьева. Петрогр., 1923.— Нет нужды особенно говорить о том, что выведенная мною диалектика принципа относительности не зависит ни в какой мере от фактического состояния науки в современный момент. Из того, что в последние два десятилетия некоторые физики увлекались теорией относительности, ровно ничего не следует. Этой теории не было несколько столетий, и несомненно, ее еще тысячи раз опровергнут, так как любителей опровергать истину всегда было сколько угодно. Но какие бы опыты

Майкельсона ни удавались, *диалектика все равно требует теории относительности*. И пусть хоть сто тысяч физиков и механиков обрушатся на меня, все-таки теория относительности *математически* мыслима. А это и есть все. Раз она мыслима теоретически, — чем вы застрахованы от того, что попадете в реальное неоднородное пространство? Это — дело факта и, след., дело в значительной мере случая.

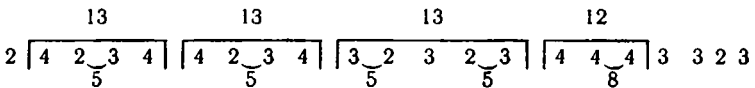
¹¹⁶ Такое определение символа, разумеется, невозможно получить при помощи тех методов, которые употребляет M. Schlesinger в своей книге «Geschichte des Symbols», Berl., 1912, где на 65—90 стр. даны более или менее разрозненные сведения из греческой философии, из которых трудно вывести что-нибудь определенное для «символа». Материалом к древнегреческой дефиниции понятия «символа» являются тексты, приведенные мною для иллюстрации понятий «имени», «идеи» и «демиурга» в прим. 65, 71 и 75. Сейчас я привел бы некоторые тексты, специально трактующие понятие *σύμβολον*. Procl. in Tim. I 4₂₉₋₃₃ — о демиургических символах; 23₃₁₋₂₄, 27₁₇₋₁₈ — о символе в связи с миротворчеством; 30₄₋₁₀ — о пифагорейском обычае употреблять символы таинственного; 30₁₄₋₁₅ — мифы выявляют вещи при помощи символов; 51₂₅₋₃₀ — *ὁ τελεστής* создает символы как некие изваяния; 55₅₋₉, 87₃₀₋₈₈ — числа несут на себе символы мира; 94₂₆₋₂₈, 96₂₃₋₂₈ — о символе разливающейся по космосу жизни; 100₆₋₈ — о символах *θεῶν ὄντως πραγμάτων* в связи с *ἐνεία δημιουργία* ^{198*}; 104₁₄₋₁₇, 109₁₋₄, 112₉₋₁₂ — молния — символ демиургии; 125₁₋₃, 129₃₁₋₁₃₀, 132₂₁₋₂₄, 142₂₇, 144₁₆₋₁₈ — о доприродных символах; 146₁₈₋₂₁, 147₁₇₋₂₂, 148₁₅, 161₈, 189₁₄₋₁₅, 193₂₅₋₂₈, 198₃₀₋₃₁, 205₁₁₋₁₂ и мн. др.; in Crat. 10₂₅₋₂₇ — об именах как символах вещей; 15₂₈, 16₁₈, 19₁₂₋₁₉ — о символах как тайных синфемах; 24₂₂₋₂₃, 30₁₇, 31₂₋₅, 31₂₄₋₂₅, 52₈₋₉, 65₁₆₋₂₀ — о разных символах того, что не имеет ни эйдоса, ни «схемы», ни формы (*μορφῆν*); 93₂₅₋₂₉; (что-то из Procl. in Crat. я приводил выше); in R. P. I 39₁₃₋₁₇, 48_{3, 7-10}, 73₁₁₋₁₂, 78₂₀₋₂₃ — о *μυστικὰ σύμβ.* ^{199*}; 83₈₋₁₀ — о *μυστικὰ σύμβ.*; 83₂₂₋₈₄, 84₂₋₆, 85_{7, 23-26}, 86₁₇₋₁₈, 125₃₋₆₁, II 108₁₉₋₂₄, 204₇ и мн. др. Неоплатоническое учение о символе интересно сравнить с учением, вернее, словоупотреблением, хотя бы стоическим, где, собственно говоря, трудно найти учение о символе, хотя знаменитая *physica ratio* ^{200*}, конечно, есть неформулированный символизм. Так, Корнут, насколько я заметил, не поясняет слово *σύμβολον*, хотя и употребляет его довольно часто: Theol. graec. 10₁₀ Lang — скипетр — «символ» господства; 15₁₁₋₁₂, 22₂₀, 24₁₇₋₂₅ — о символическом происхождении профорического логоса; 36₉₋₁₀ — девственность Афины — «символ» ее чистоты и непорочности; 59₆₋₇ — Сатиры — «символ» исступления; 63₁₉. Другие стоики, много занимавшиеся аллегоризированием, мало нуждаются в этом термине. Из нескольких сот стоических текстов мне вспоминаются только

два случая, да и то совершенно незначительные: Диокл. Магн. у Diog. Laert. VII 66 (SVF II 186) и Хрисипп у Galen. de Hipp. et Plat. plac. III 8 (131), 321 M. (SVF II 909). Нет ничего подходящего и у Максима Тирского, несмотря на все его благочестие и почитание богов (такие, напр., его речи, как вторая, о почитании статуй, philosophum. 18—30 Hobein, не содержат ни единого намека на «символизм»). Незначительный материал у Платона о «символе» как «pars dissecta et dimidiatae tesserae hospitalis»^{201*} см. у Ast. Lex. Plat. III 300. Нехарактерен этот термин и для Аристотеля — Bonitz. Ind. Arist. 715, и для досократиков (Diels, Fr. d. Vorsokr.³ II 2, 569 Ind.).— Данная в основном тексте дефиниция символа хочет быть точной, и потому она трудна и темна. Опуская детали, можно вполне достаточно сказать так: *символ есть выраженный эйдос*. Однако надо еще определить, что такое эйдос, что такое выражение (= соотношенность с алогическим инобытием) и что такое выражение эйдоса.

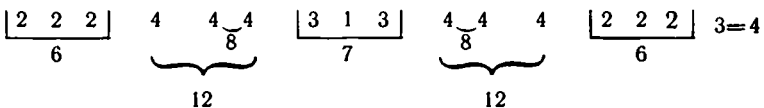
¹¹⁷ Некоторый обзор литературы и элементарное математическое и эстетическое изложение вопроса о золотом делении можно найти у Г. Е. Тимердинга, «Золотое сечение», пер. под ред. Г. М. Фихтенгольца. Петрогр., 1924. Автор (один, кажется, из весьма немногих) обратил внимание на то, что Платон в «Тимее» если не пользуется законом золотого деления прямо, то во всяком случае основная форма мира у него — додекаэдр, фигура, возникающая в связи с законом золотого деления (стр. 51—53). Но и Тимердинг, и все писавшие о «Тимее» не задумались над тем, что закон золотого деления должен быть *диалектической* необходимостью. Это — та мысль, которую, насколько мне известно, я провожу впервые.

¹¹⁸ Я приведу два случайно взятых примера из анализа Конюсом всех 48-ми «Песен без слов» Мендельсона-Бартольди (московские музыкальные круги хорошо знают эти «метротектонические планы» Конюса, хотя последние и не опубликованы). Цифры обозначают количество тактов, объединенных тем или другим музыкальным содержанием.

Песня № 1.



Песня № 6.



Возможны бесконечно разнообразие сочетания кратных отношений. Примером такого сочетания является сочетание космических кругов и их взаимных расстояний в платонизме, о чем см. ниже, в параграфе 17 (учение о мировых пропорциях).

¹¹⁹ Eucl. Elem. Camerer — Hauber., def. I: «Точка есть то, что не имеет частей».

¹²⁰ См. коммент. к этому определению у Камерера.

¹²¹ Procl. in Eucl. Friedl. прежде всего устанавливает взаимную связь неделимости и делимости (87). Точка, хотя и существует *κατὰ τὸ λέγας*, все-таки ἔχει τὴν ἄλειρον δύναμιν κρυφίως ^{202*}, откуда она порождает прочие геометрические определения (88₃₋₅). При этом выявление этих последних не уничтожает ее беспредельности. Точка также совмещает в себе «предел» и «беспредельное» (88—89); она все сдерживает, все определяет, всему граница (89₁₀₋₁₅). И это не только субъективно; стоит только посмотреть на космос и на его единство, которого не было бы без точки, как принципа всякого единства (89—91). Однако точка — не монада (92—93). Монада не полагается (θεῖον μὴ ἔχει); точка — «монада, принявшая полагание» (95), хотя, мне кажется, не совсем удачно Прокл интерпретирует это полагание как приобретение ипостасийности в мнении (ἐν δόξει, 96₂), и ниже — ἐν φαντασίᾳ προτείνεται (96₇), ибо он сам за это критикует стоиков на 89 стр., да и добавление, что точка ἐνυλον ἐστὶ κατὰ τὴν νοητὴν ὕλην ^{203*}, 96₈, говорит больше об умной инаковости, чем о субъективно-психической. Принимая все это во внимание, и прежде всего, что смысл точки в некотором отношении σωματοειδῆς ^{204*}, 87₁₁, я думаю, что мое определение только суммирует рассуждения Прокла. Сам Прокл говорит, что Эвклидово определение уже предполагает, что предмет определения относится к геометрии (93—94); это дает ему возможность определять точку так, как в арифметике определяют единицу. Если же ввести в определение и момент геометризма, то, разумеется, оно требует восполнения, ибо не только точка не имеет частей.

¹²² Для дефиниции линии необходимо штудировать комментарий Procl. in Eucl. ко второму определению Эвклида (96—100), к третьему (101—103) и к четвертому (103—113). Основным утверждением является тут учение о точке как монаде, о линии как диаде (заметим — диада и есть начало различия), о плоскости как триаде и о теле как тетраде (97₁₈₋₂₂). О том, что ἡ ὑραμῆ — δυαδική ^{205*}, частые упоминания на протяжении этих страниц.

¹²³ Логика угла — Procl. in Eucl. о восьмом определении Эвклида (121—128), ср. в особ. 122—123 о ποιότης ἢ ποσὸν ἢ τὸ πρὸς τι ^{206*}, входящих в понятие угла.

¹²⁴ Ту диалектику третьего измерения, которую я даю здесь чисто философски, А. Пуанкаре в своей статье: «Почему пространство имеет три измерения?» («Нов. идеи в математ.», № 3,

СПб., 1913) бессознательно выполняет своим рассуждением о зависимости третьего измерения от *непрерывности*, под которой надо иметь в виду наше «алогическое становление». Пуанкаре (стр. 8) пишет, напр.: «Пространство нельзя разложить на несколько частей, запретивши переступить известные точки или известные линии. Эти препятствия всегда можно обогнуть. Здесь следует запретить переступить известные поверхности, т. е. известные сечения двух измерений. И вот почему мы говорим, что пространство имеет три измерения. Мы теперь знаем, что такое непрерывность n измерений. Непрерывность имеет n измерений, когда ее можно разложить на несколько частей, произведя в ней одно или несколько сечений, являющихся сами непрерывностями $n - 1$ измерений. Таким образом, непрерывность n измерений определяется в зависимости от непрерывности $n - 1$ измерений». Это совпадение диалектического и геометрического метода мысли не может не импонировать диалектике, которая, как видно, не менее точна, чем математика.

¹²⁵ Интереснейшие мифолого-диалектические конструкции геометрической фигуры — Procl. in Eucl. к 14 определ. (136—146).

¹²⁶ Procl. in Eucl. 131—135.

¹²⁷ Procl. in Eucl. к определ. 15—16 (146—156).

¹²⁸ Диалектика шара отчетливо проведена у Прокла (ниже, в § 18, я приведу мысли Плотина, также диалектически выводящего сферичность космоса, Plot. II 2). По Проклу, космос подражает мировой душе, подобно тому как она подражает уму: круговращение — просто, одновидно, предполагает неподвижный центр, цельность, единство, множество, невыхождение из подчинения единству, всеохватно, определено в смысле границы (in Tim. II 72₈—73₂₆). Продумывая эти категории и стремясь дать их в четкой формулировке, я могу дать только то определение шара, которое дал. Та же диалектика шара дается у Прокла несколько ниже (76₃₀—79₁₄). Тут Прокл утверждает, что сферичность есть и в демиурге, но — *умно* (νοερός), чему и «подражает» космос, а уму быть шарообразным — значит быть согласованным с самим собой и иметь все свои потенции собранными в одну точку. Ср. 94₁₇ sqq., 95₁₈ sqq.

¹²⁹ Plat. Tim. 27d (вечно-сущее, не содержащее в себе становления, и — вечно-становящееся, никогда не сущее), 48e (мыслимая и самотождественная парадейгма и — видимое, становящееся подобие парадейгмы).

¹³⁰ О космосе как подражании парадейгме — Tim. 28a (демиург пользуется тождеством как парадейгмой, творя образ мира и значимость его), 29ab (космос — подвижная икона неподвижной парадейгмы), 37d (о создании времени ради лучшего отображения парадейгмы), 39e (об определении видов живых существ согласно отображению парадейгмы). Сама парадейгма

содержит в себе все — 30d, 33ab, 39e, 41b. Аналогичные рассуждения Прокла и переводы из него см. выше, § 4—5^{207*}

¹³¹ См. ниже, примеч. 139.

¹³² Ed. Zeller. *Philos. d. Gr.* 5 II 1, 740—744.

¹³³ Cl. Baeumker. *Das Probl. d. Mat. in der gr. Philos.* 1890, 177—187.

¹³⁴ H. Ritter. *Gesch. d. Philos.* II 363—378.

¹³⁵ Fries. *Gesch. d. Philos.* I 295, 306 и др.

¹³⁶ О них см. Baeumker, *op. cit.*, 151—156.

¹³⁷ Роль материи — чисто конструирующая в смысловом отношении. (Резюме общего учения Плотина, Платона и Аристотеля о материи см. в прим. 93.) Ср. интересный материал, собранный у J. Souilhé, *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues* (Paris, 1919) и показывающий значение *μετάξυ* в психологии (имеются в виду понятия *δόξα*, *θυμός*, *διάνοια*, эроса), этике (софросина, «справедливость», *βίος μέσος* и *βίος μικτός*), политике, космогонии и метафизике («Софист», 220—227 стр., и диалектика, 227—242). Плотин, развивающий платоническое учение о материи, так критикует в II 4, 7 неправильные натуралистические взгляды на эту проблему:

«Эмпедокл, полагаящий элементы (στοιχεῖα) в материи, имеет в их уничтожении свидетельство против себя. — Анаксагор, делающий смесь [элементов] материей и утверждающий ее не как способность ко всему, но как содержащую [в себе] все энергично, вновь уничтожает вводимый им ум, не считая его дающим форму и эйдос и первейшим материи, но — [существующим] одновременно [с нею]. Эта одновременность невозможна, потому что, если [такая] смесь причастна бытию, то сущее [по смыслу своему] раньше [смеси и, след., материи], а если и это последнее есть [опять] смесь, то и оно нуждается в третьем [сущем] для себя. Стало быть, если необходимо, чтобы сначала был демиург [или творящий ум], то для чего надо было эйдосам быть в малом виде в материи и затем уму с нескончаемыми усилиями расчленять ее, если ум, по бескачественности ее, может распространить по всей материи качество и форму? Ведь невозможно же быть всему [эйдетическому] во всем [материальном имманентно]. — Тот же, кто допускает [как сущность материи] беспредельное, пусть скажет, что такое [это беспредельное]. Если он беспредельное понимает так, что оно неизмеримо, то ясно, что такого беспредельного не существует в реальных вещах ни в виде беспредельного самого по себе, ни для другой природы — в виде акциденции какого-нибудь тела; в виде беспредельного самого по себе — потому, что и часть его по необходимости [должна бы быть] беспредельным, акциденцией же, — так как то, чему оно служит акциденцией, не может быть само по себе беспредельным, ни простым, ни материей, [т. е. ни простой, ни сложной беспредельностью]. — Но также и атомы не могут иметь значение материи, так как они вообще не существуют.

В самом деле, всякое тело делимо во всех отношениях. [Сюда нужно прибавить] непрерывность тел и влажность их и невозможность каждой отдельной вещи существовать без ума и души, каковые не могут быть составлены из атомов, также невозможность созидать из атомов другую природу рядом с атомами. [Наконец], никакой демиург ничего не создаст из *прерывной* материи. И бесконечные аргументы можно привести и приводились против [атомистической] гипотезы. Поэтому было бы излишним дальше останавливаться на этом».

Аргументы Плотина, следовательно, таковы. 1) Материя не есть просто *элементы*, т. е. земля, вода, воздух и т. д., так как все эти элементы то возникают, то уничтожаются, материя же есть нечто неизменное и вечное (против Эмпедокла). 2) Материя не есть и *осмысленные элементы* (ведь скажут иные, что материя есть не этот вот воздух и вода, но воздух вообще, вода вообще, вообще тот или иной элемент с общим смыслом). Это не так потому, что осмысленные элементы, как *сущие*, причастны сущему, и сущее — выше их, так как возможно и многое другое, что причастно сущему. Следовательно, в элементах мы находим не просто материя, но материя, уже соединенную с *сущим* (против Анаксагора). 3) Не есть материя и нечто *беспредельное* в виде некоего метафизического *факта*, так как: а) реально мы такого беспредельного факта не находим в опыте; б) беспредельное само по себе беспредельно и во всех частях (как, напр., красное, синее и т. д.), материальные же вещи — конечны; с) то, что кроется под акциденцией беспредельности (если беспредельное считать акциденцией), опять-таки не беспредельно ни в своей простоте смысла, ни в сложности фактического состава. 4) Наконец, материя не есть и совокупность *атомов*, потому что: а) вообще не существует никакого неделимого тела (все делится до бесконечности); б) иное тело, напр. жидкое, есть в себе нечто непрерывное, чего нельзя разделить ни на какие части; с) смысл тела и его жизнь есть нечто несоизмеримое с атомами по смыслу, так что из них никогда нельзя составить ни смысла, ни жизни; д) наконец, и чисто формально атомы суть нечто прерывное, и из таких дискретных атомов нельзя составить чего-нибудь нового, если не присоединится новый — смысловой момент

Стало быть, стоическое, напр., учение о материи как бескачественном теле отпадает для Плотина раз навсегда. Только тут впервые преодолевается полностью старый стоический натурализм, напоенный киническими модифицированными гераклитизмами и граничащий, как это вполне ясно из Халкидия, с откровенной дуалистической метафизикой (Chalc. in Tim., 320 sq. Wrobel). Отчетливое повторение плотиновских аргументов об абсолютной бескачественности материи находим довольно часто в неоплатонической литературе, от Порфирия (напр., Sent. XXI Mommert) и кончая Симплицием (напр., даже с ссылкой на Плотина, in Arist. Phys., 229 Diels). И в конце концов тут также

перед нами пифагорейски модифицированный аристотелизм. Вспомним о четырех «родах» материи, которые устанавливает Аристотель в *Metaph.* XII 2, 1069b 9 sqq. (ср. VIII 1, 1042a 32; XIV 1, 1088a 31); о трех родах движения — *Phys.* II 1, 192a 13; IV 7, 214a 26; ср. *Phys.* III 1, 200b 32; 201a 12: 1) по индивидуальности (возникновение и уничтожение), 2) по количеству (увеличение и уменьшение), 3) по качеству, или аффекции (изменение) и 4) по месту (движение). Можно сказать, что потенция (материя) осмысляет, по Аристотелю, *категориальную* основу становления (субстанция, качество, количество, место). Тогда энергия должна осмыслять *индивидуально наполненное* становление (таковы именно рассуждения Аристотеля об отношении потенции к энергии — *Phys.* III 7, 207a, 35 sqq., *De coel.* IV 4, 312a 12 sq. и пр.), почему она и дает τὸ τί ἦν εἶναι, т. е. *индивидуальную* форму. Эту противоположность категориальной («родовой») потенции и эйдетической потенции (которая носит уже особое имя — энергии) сохраняет и Плотин, понимая всю проблему в свете диалектической парадигматики. Можно сказать, что *умная потенция есть категориальная энергия, а умная энергия есть эйдетически-индивидуализированная потенция*, как равно, наконец, *эйдос есть индивидуализированная энергия*. Таково диалектическое назначение материи, впервые освобождающейся тут от ига абстрактно-метафизического натурализма. См. учение Аристотеля о потенции и энергии в прим. 87 и о чтойности в прим. 214.

¹³⁸ Ваеиткег, 152.

¹³⁹ Некоторые исследователи прекрасно понимают, что материя у Платона не есть второй абсолют, как, напр., Бек, давший хорошую критику подобных воззрений на Платона (А. Voeseckh's *Gesammelte kleine Schriften*, III Bd. Lpz., 1866. Статья: «Über die Bildung der Weltseele im Timaeos des Platon», стр. 126—135), не могут, однако, усвоить все вытекающие отсюда выводы относительно пространства и времени космоса. Раз пространство и время — не абсолютны, значит, они — *относительны*, т. е. в разной степени *напряжены*. И Бек дает великолепную по ясности музыкально-онтологическую картину космогонии «Тимея» (так что, с 1807 года, когда вышеупомянутая статья была впервые напечатана, она остается единственным в своем роде изложением музыкальной системы Платона), и, все-таки, все эти числа и гармонии, о которых Бек пишет так ясно и отчетливо, разыгрываются у него в *абсолютном* пространстве, и ни слова нет об относительности времен и пространств, возникающих в результате числовых функций мировой души. Впрочем, для того времени (1807), быть может, и трудно было ожидать иного. Во всяком случае, всякий желающий усвоить структуру космической музыки, и в частности интервалы «Тимея», должен обязательно проштудировать этот трактат Бека, равно как и его латинскую работу: «*De Platonica corporis mundani fabrica conflati ex elemen-*

tis geometrica ratione concinnatis» (1809), перепечатанную в том же 3 томе Ges. kl. Schg. (229—265).

¹⁴⁰ Такое, напр., место, как Procl. in Tim. I 373₃, разумеется, не может быть принимаемо в расчет.

¹⁴¹ Procl. in Tim. I 373₅₋₇ и далее. Тут интересны рассуждения об «эманациях» из первоначала и об их непрерывности.

¹⁴² Ср. I 373₁₅₋₁₇ (о том, что πάντα συμπλήρωται, и об ἔφοδος συνεχῆς^{208*}).

¹⁴³ На основании исследования Eva Sachs, Die fünf Platonischen Körper, Berl., 1917, можно утверждать, что никакого «пифагорейского» учения об элементах не существовало и что последнее начинает свою историю только с платоновского «Тимея». Это заставляет совсем иначе оценивать историческое и, я бы сказал, всемирно-историческое значение «Тимея». Ср. Eva Sachs, 69—70. Тут — основоположение натурфилософии на две тысячи лет, так как даже Коперник еще не расстается с античными стихиями.

¹⁴⁴ Прокл, развивая мысли Платона о свойствах стихий, различает, вслед за Ямвлихом, δυνάμεις ἔνυλοι и εἶδη ἔνυλα^{209*} и первое называет площадью, а второе телом (in Tim. II 36₂₄₋₃₁), причем одна середина между телами — с точки зрения эйдоса и другая — с точки зрения субстрата (37₁₄₋₁₅); поэтому между огнем и землей — два промежуточных звена. Это заставляет, далее, Прокла критиковать тех, кто признает только по одной δύναμις за каждой стихией (37₁₇₋₃₃), равно как и тех, кто по две δύναμις (37₃₃₋₃₈₃₁). Если мы имеем дело именно с телами, говорит Прокл, то надо признать по три «свойства» за каждой стихией. Именно, огонь обладает тонкостью, остротой, удобоподвижностью; воздух — тонкостью, тупостью, удобоподвижностью; вода — плотностью, тупостью, удобоподвижностью; земля — плотностью, тупостью, неподвижностью. Тут же видна и последовательная пропорциональность двух средин между противоположностями (39₁₉₋₄₂₂).

¹⁴⁵ Прокл in Tim. II 4₁₁ подчеркивает, что Платон имеет тут в виду τῶν αἰσθησῶν ἄκρα^{210*}, ср. ibid. 5₁₈. «Как светозрачный, космос видим, видя себя самого при помощи божественного света, который распростерся по всему небу, будучи подобен радуге, как говорит Сократ в «Государстве» (R. P. X. 616b); этот свет — изначально видим, проходя по целому космосу», 6₂₈; и т. д. Так же и о твердости как полноте жизни, содержащей συναίσθησιν^{211*}, 7₇: «Изначально видимое есть огонь, во-первых, потому, что самые видимые предметы суть свет, так как все краски суть порождения света; затем, потому, что самое зрение есть свет, появляясь из эфиридной сущности; в-третьих, потому, что зрение и видимое нуждаются в свете как в объединителе, если они намерены существовать энергийно. А что же сводит то и другое, как не свет? Значит, если космос будет видим, он вознуждается в отношении своего становления в огне». Ясно,

что огонь — коррелят эйдоса «в отношении становления». Далее, 7₁₃ sqq., — рассуждения об отличии огня от света, и далее разница φῶς, φλόξ, ἄνθραξ^{212*} Важно, что в огне и в земле подчеркивается Проклом у Платона именно момент *сознания*, а не просто физического факта. Это *категории*, а не вещи. «Не тяжесть — специфическое свойство земли, но осязаемость», — говорит он в 11₂₀. Ср. об этом же 47₁₆ sqq. Наконец, в 12₁₆ sqq., весьма четкое резюме всего анализа Plat. Tim. 31b: «Итак, если вселенная инобытийна (γενητόν), необходимо, чтобы она была осязаемой; если она осязаема, она видима и осязаема; если — это, то она — из огня и земли; если — это, то она — из того, что по середине между ними. Последние наиболее отстоят друг от друга, насколько отстоят друг от друга осязание и зрение. Если космос видим, необходимо, чтобы был огонь; если осязаем, необходимо, чтобы была земля». Ср. II 43₃₀ μίμημα... τοῦ νοεροῦ πυρός и — 47₁₀ τὸ φῶς, εἶδος ὃν πυρός^{213*}. И далее — об умной изначальности огня и земли с рассуждением об иерархическом нисхождении стихий. Сначала все стихии — πρῶτως... ἐν τῷ δημιουργῶ τῶν ἄλων κατ' αἰτίαν ἐνοειδῶς, 44₂₇₋₂₈, — где они — νόες, 45₂₈; потом — πρῶτος их в подлунную, 45₁₂ sqq., по закону пропорциональности, где они уже не νοεραὶ δυνάμεις ἀμέθεκτοι, 45₂₉, но, становясь μετεχόμενοι ὑπὸ τῶν ἐγκοσμίων, 45₃₀₋₃₁, превращаются из ἀκίνητα в αὐτοκίνητα, 46₇₋₈, так что ἔσται οὖν ἐν ζωῇ τὰ στοιχεῖα ταῦτα νοερά κατὰ μέθεξιν αὐτοκινήτων, 46₁₁₋₁₂; а от τῆς ζωῆς — к τὸ ζῶν^{214*}, 46₁₃, которое может и не быть полным «подражанием» уму. Итак (резюме 46_{27-47₂}): 1) одни стихии — ἀκίνητα, ἀμέθεκτα, νοερά, δημιουργικά; 2) другие — νοερά κατ' οὐσίαν καὶ ἀκίνητα, но μεθεκτά ὑπὸ τῶν ἐγκοσμίων; 3) третьи — αὐτοκίνητα καὶ ἐν ζωαῖς ἔχοντα τὸ εἶναι; 4) четвертые — αὐτοκίνητα, но ζῶντα καὶ οὐχὶ ζωαῖ ὄντα; 5) пятые — ἑτεροκίνητα, но κινούμενα τεταγμένως; 6) шестые — ἄτακτα, ταραχῶδη и συγκεχυμένα^{215*} Следовательно, и в учении о стихиях у Прокла обычная его теория о πρῶτοι.

¹⁴⁶ Все это, по Платону и Проклу, есть результат *пропорциональности* (ἀναλογία). Вот как Прокл трактует Tim. 31 с: ищется связь двух, которая возможна только через третий член; но третий член, будучи цельным эйдосом двух, уже мешает обоим быть самими по себе, и они окрашиваются в цвет цельного, так что середина есть уже не просто третий член, но он сам — двуэйдетичен (διειδές, Procl. in Tim. II 29₁₀); полученные четыре члена образуют собой пропорциональность, которую можно представить в трех видах: в виде пропорции *арифметической* (1—2—3), *геометрической* (1:2:4) и *гармонической* (3:4:6), причем эти пропорции, остающиеся совсем неясными по своему философскому содержанию у Платона, Прокл великолепно разъясняет — как монаду, диаду и триаду — в первом случае, как монаду, диаду и тетраду — во втором и как триаду, тетраду

и гексаду — в третьем (in Tim. II 19₉₋₃₀). Значит, *разгадка платоновского учения о прогрессиях заключается в диалектике*. Когда мы говорим о трех началах тетрактиды, т. е. когда конструируем *смысловую сферу* (вне факта), — мы или складываем смыслы, или вычитаем их, и тут, очевидно, прогрессия *арифметическая*. Когда мы рассматриваем тетрактиду, т. е. привлекаем кроме чистого смысла еще и *факт*, то тут мы *воплощаем* смыслы, *повторяем* их, *умножаем* их. Тут, стало быть, сфера *геометрической* прогрессии. Чтобы ясно представлять себе смысл третьей операции, т. е. прогрессии гармонической, надо знать, что такое, по Проклу, гексада. Принимая во внимание такие тексты, как II 95₉₋₁₀ (ὁ ἀριθμὸς οὗτος, ἡ ἕξάς, οἰκεῖος ἐστὶ τῇ ψυχῇ), 232₁₈ (τελειότητα καὶ... διὰ τῆς ἐλιστροφῆς ἐνδιδῶσιν^{216*}); 233₁₄₁, 270₅₋₉, III 328₁₆, необходимо заключить, что гексада есть душа инобытийной тетрактиды. Отсюда, *гармоническая* прогрессия указывает на единство *становящегося инобытия с осмысленным фактом* первой тетрактиды. Здесь, по определению Прокла, II 19₂₁₋₃₀, первый член равен первому и дважды-второму [1 + 2 (1)], второй — дважды-первому и двум вторым [2 (1) + 2 (1)] и третий — первому, дважды-второму и трем третьим [1 + 2 (1) + 3 (1)], т. е. получается прогрессия 3:4:6, или, при *a* и *c* крайних, среднее гармоническое $b = \frac{2ac}{a+c}$, так как $\frac{a}{b-a} = \frac{c}{c-b}$, т. е. среднее гармоническое^{217*} есть разность с большей и меньшей величиной на пропорционально одинаковые их доли. Диалектически, стало быть, это значит, что: для первого члена берется словесное становление тетрактиды *A* (первый член, перво-единое, и — «дважды второй», т. е. второе начало, эйдос, в своем повторении, т. е. в третьем начале; значит, в итоге — третье начало тетрактиды, словесное становление); для второго члена — осмысленный факт тетрактиды *A* («дважды первый» член, т. е. эйдос, как повторение перво-единого, и два вторых, т. е. эйдос, данный в становлении и в ставшем; значит, в итоге — четвертое начало тетрактиды *A*); и для третьего члена — живое становление космоса («первый» — перво-единое, «дважды второй» — «качества» тетрактиды *A* и три третьих — жизнь космоса, так как *первое* третье — третье триады *A*, второе третье — третье тетрактиды *A*, или качество, и третье третье — воспроизведение словесного становления в инобытийности *B*, т. е. в итоге — именно жизнь космоса, или душа). Прокл выводит эти конструкции, пользуясь только одним понятием *равенства*. Все должно быть друг другу равно. Отсюда, путем прогрессивного самоограничения, монада диалектически доходит до шестой ступени своего определения и подчиняется гармонической пропорции. Связь, по диалектической необходимости, есть пропорция. Ср. in Tim. II 22₂₄ (ἐστὶ γὰρ ὁ μὲν κυρίως δεσμός ἡ ἀναλογία^{218*}) и дальнейшие рассуждения о понятиях равенства, тождества и единения в связи с понятием пропорционально-

сти, а также 25₂₈₋₃₀ — о соответствии ар. проп.— общению эйдосов, геом. проп.— симметрии масс и гарм. проп.— гармонии сил.

¹⁴⁷ Комментируя Plat. Tim 32 с, Procl. in Tim. II 52—56 много говорит интересного об универсальности и вечности этой связи через пропорциональность. Ср. соответствующее толкование мифов об Афродите и Эроте (54₁₉—55₃); изощренная дистинкция шести видов уничтожения (55₃₋₁₁) и преодоления их у Платона через пропорциональное объединение (55₁₂—56₁₁).

¹⁴⁸ Такое понимание средних двух членов и у Procl. in Tim. II 30₁₅—31₂₀ (с примерами).

¹⁴⁹ Прокл развивает мысли Платона о «связи»: in Tim. II 13—15 о необходимости третьего для объединения двух, без чего два не будут двумя; 15₂₋₂₅ о тройком значении «связи»: связь — в «причине» связанных членов, т. е. эйдос связи; связь, наличествующая в самих связанных членах, одноприродная с ними; и связь, находящаяся посередине между тем и другим, исходящая из первого и воплощающаяся во втором, т. е., я бы сказал, связь *становящегося*. Или: самый логос живого существа, жилы и мускулы его, и — «физический логос», исходящий из «причины» и управляющий физической жизнью существа. Я бы сказал: 1) связь эйдетическая, 2) связь фактическая, или связь качеств факта, и 3) связь становления, или единство пространственно-временных функций эйдоса, т. е. единство второго, четвертого и третьего начала тетрактиды. 15₂₅—17₆—о связи абсолютной единичности, т. е. о таком единстве, которое охватывает и эйдос и факт; 17₁₆—18₁₉ — резюме учения о связи стихий (космос = = γενητόν = видим и осязаем = огонь и земля = свет, сводящий воедино огонь и землю, = огонь как инобытийная корреляция эйдосу, τὸ μὲν πῦρ εἶδει καὶ ἄρρενι... ἀνάλογον, и земля как инобытийная корреляция (умной) матери, ἡ δὲ γῆ θῆλει καὶ ὕλη σύστοιχον ^{219*} = взаимообразующееся единство через третий член = диада и триада, ищущая стать тетрадой). Нельзя отказать Проклу в четкости формулировок этих четырех типов единства. Заметим, что в зависимости от этого учения о «связи» получает более сложное значение вышеупомянутая диалектическая теория пропорциональности. А именно, 1) делается понятным, почему Прокл считает основной пропорцией геометрическую (in Tim. II 20—21): она ведь и есть выражение взаимоотношений, царящих в тетрактиде А. 2) Используя неясное указание Платона в Tim. 32a на ἀριθμοί, ὄγκοι и δυνάμεις, он применяет три пропорции соответственно к этим трем сферам, так что получается, что арифметическая относится, главным образом, к телам (так оно и должно быть, ибо тут — эйдосы), геометрическая — к массам (ибо тут приходится четвертое начало) и гармоническая — к силам (свойствам) космоса (in Tim. 20—21).

¹⁵⁰ Ср. весьма важное исследование Н. Leisegang, Der Heilige

Geist. I Bd. I Teil. Lpz.—Berl., 1919: *пνεῦμα* — как космологический принцип (общее вступление, 19—24), *пνεῦμα* — в виде воздуха у Филона на почве пифагорейского платонизма, ср. 24—53; связь с религией Диониса, 248—251, орфиками, 251—254, досократовской философией, 255—259. Интересный материал у Н. Siebeck, *Die Entwicklung der Lehre vom Geist (Pneuma) in der Wissenschaft des Alterthums* (Zeitschr. f. Völkerps. u. Sprachw., herausg. v. Lazarus u. Steinthal. 12 Bd. Berl., 1880).

¹⁵¹ Ср. убогие рассуждения о платонических стихиях у единственного пространного комментатора «Тимея» — Th. H. Martin, *Études sur le Timée*. Paris, 1841, II 247—255.

¹⁵² В истолковании учения Платона об элементах, в особенности о числовой и музыкальной их структуре, я следую главным образом Проклу в третьей книге его знаменитого комментария к «Тимею». Глубина мысли и острота анализа сопровождается здесь огромной детализацией и своеобразием интерпретаций. Эти рассуждения далеко оставляют позади себя прочие комментарии на эти места «Тимея», хотя я имел и их в виду в своем изложении. Я отмечу то, что считаю наиболее важным из этой литературы, хотя, повторяю, все это покрывается одним комментарием Прокла. Прежде всего, необходимо отметить Плутарха, который, отнюдь не обладая четким платоническим понятием души (ср. дуалистические тенденции в *De ap. prog. in Tim.*, с. 5, vol. VI 159—160 Bernard.), внимательно, хотя и почти внешне-арифметически, комментирует учение о тетрактиде (с. 11—14, *ibid.*, 182 и сл.), о пропорциях (с. 15, 189 сл.), о «двойных» и «тройных» промежутках у Платона (с. 16, 192 и сл.), приводит различные мнения о физической значимости пропорций (с. 31, 200 и сл.), толкуя учения о числе, гармонии, единстве и душе (с. 33, 204 и сл.). Мало дают в философском отношении и рассуждения Феона Смирнского (*Theonis Smirnaei reg. mathem. ad leg. Pl. util.*, Hiller), хотя подробность и педантичность арифметически-музыкально-астрономических построений весьма помогает внешнему пониманию Платона. Чисто деловой и не по-ямвлиховски сухой характер носят рассуждения Ямвлиха о пропорциях в применении к *Pl. Tim.* 36а в конце его известного комментария на арифметику Никомаха (*Iambli. in Nic. ar. intr.*, 119—125 Pist.). Не обладают ни глубиной, ни оригинальностью комментарии Макробия о семерке, о стихиях и пр. в связи с *Plat. Tim.* (*Macrob. Comm. in somn. Scip.* I 6, стр. 495—514 Eyssenh.), всецело повторяющие греческие источники. Кое-что можно найти в комментарии Халкидия — о гармонии (гл. 40—45, стр. 106—112. *Plat. Tim. interpr. Chalc. Wrobel*), о числах (гл. 46—56, стр. 113—123), о небе и его устройстве (гл. 57—97, стр. 123—168). Кое-что небезынтересное я нашел у Иоанна Филопона, рассуждавшего, в целях критики Прокла, между прочим, и о четырех стихиях и об отсутствии пятой стихии у Платона. Из *Philop. aetern. mund.* Рабе сюда необходимо привлечь XIII,

§ 1, 13, 14, 15, 17, 18 (в последнем параграфе недурные «символические» интерпретации четырех стихий и правильное мнение о значении пятой схемы). Ср. весьма энергичную метакритику Филопоновой критики на Прокла у Симплиция, *De caelo* Heib., 12, 16 сл.; *Phys.*, 35—45.

¹⁵³ Н. Leisegang, *Die Raumtheorie im späteren Platonismus, insbesondere bei Philon u. d. Neuplatonikern*. Strassb., 1911, 64 слл. хорошо разъясняет телесный характер пространства в позднем платонизме. Для Прокла пространство — $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$, хотя и $\acute{\alpha}\kappa\acute{\iota}\nu\eta\tau\omicron\nu$, $\acute{\alpha}\delta\iota\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\tau\omicron\nu$, $\acute{\alpha}\nu\lambda\omicron\nu$ ^{220*} (in *Tim.* III 114₁₅).— Таким образом, пространство космоса, как отражение имени тетрактиды *A*, содержит в себе всю тетрактиду *A*, но — пространственно инобытийно: в центре и основе тетрактиды *A* лежит тело, и тут — тело; там — идея и свет, и тут — соответствующий аналог; и т. д. Четырехсферное космическое шаровое пространство есть, стало быть, необходимейшее диалектическое требование.

¹⁵⁴ *Procl.* in *Tim.* II 205₁₅₋₁₇: «Всякое знание возвращает познающее к познаваемому, как всякая природа хочет рождать и совершать выходение вниз». 209₁₆₋₁₈: душа тройне неделима — $\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\sigma\alpha$ $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\lambda\omicron\upsilon\omicron\iota\omicron\upsilon\sigma\alpha$ $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\acute{\epsilon}\lambda\iota\sigma\tau\acute{\rho}\acute{\epsilon}\phi\omicron\upsilon\sigma\alpha$ ^{221*}, причем «выступающее» имеет в качестве пребывающего — «остающееся», а «возвращающееся» и «выступило», и «остается» (209₁₈₋₂₄). О том же тройном самоопределении — 205₂₄₋₂₅; 218₃₀₋₂₁₉₁₂, 223₁₃₋₂₂₄₃, 257₁₃₋₁₈; и в др. местах. Великолепные формулы «возвращения» — *Inst. theol.*, 31—39. Ср. наши примеч., напр. 51, и тексты в § 4—5.

¹⁵⁵ 204₅₋₂₁, 206₁₃₋₁₅, 215₇₋₈.

¹⁵⁶ 204₂₋₂₅, 206₁₅₋₂₁, 215₈₋₉.

¹⁵⁷ 204₂₅₋₂₀₅₂, 206_{6-9, 15-21}, 215₉₋₁₀.

¹⁵⁸ 215₁₀₋₁₃.

¹⁵⁹ 219₂₂₋₂₇.

¹⁶⁰ 206₁₃₋₂₉, 213₃₁₋₂₁₄₄.

¹⁶¹ См. след. примеч.

¹⁶² 213₃₁₋₂₁₄₄. Тут-то мы и видим, какую роль играют в платоническом космосе законы кратных отражений, которые мы диалектически вывели в общей форме в § 15.

¹⁶³ И в этом разгадка странных, на первый взгляд, числовых операций в «Тимее», где демиург, после первых четырех количеств, о которых было сказано выше, берет из общей смеси (35с) «в качестве пятой части — тройную третьей, шестой — восьмерную первой, седьмой — двадцатисемерную первой». Лямбдообразное расположение у платоников (Крантор у *Plut.* ap. *prog.* in *Tim.*, с. 22 = VI 181 Bern., сам *Plut.* *de mus.*, с. 22 = VI 506—508 и *Chalc.*, с. 39 *Wrob.*) чисел, выходящих из единицы, имеет целью только наглядно показать разницу двух основных рядов потенций, порождаемых единым. В дальнейшем (стр. 202—203) эти ряды опять вдвигаются один в другой, так что

снова получается единый ряд — 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27 (ср. пояснения у Th. H. Martin, I 387—389).

¹⁶⁴ О значении седмицицы 202₃₀—203₆.

¹⁶⁵ Согласно плану моего чисто диалектического исследования, я не вхожу в детали античной астрономии и сферики и только рисую *методы* астрономических построений в *платонизме*. Для истории системы античного космоса я бы указал небольшую, но хорошую работу O. F. Gruppe, Die kosmische Systeme der Griechen, Berl., 1851, и полемическую, направленную против нее книгу A. Böckh, Untersuchungen über das kosmische System des Platon, Berl., 1852. Параллельное изучение этих трудов и столкновение в них двух корифеев классической филологии весьма поучительно. Отмечу, напр., что Группе находит у Платона целых пять систем космоса (16—30), что Бек опровергает, или, напр., всю эту полемику о том, вращается ли земля, по Платону, или не вращается, и толкование Plat. Tim. 40a у Группе (4—15) и у Бека (59—75); ср. уродливо-натянутое примирение обоих мнений у E. Frank, Plato und die sogenannten Pythagoreer, Halle, 1923, 205—207. Книга Франка также полезна для ранней истории пифагорейской и платонической астрономии, музыки и математики, хотя и сведение платонического пафоса мифов на естественнонаучные конструкции (напр., 108—118) звучит малоубедительно. Много фактического материала о музыке, математике и астрономии в «Тимее» — в известном труде Th. H. Martin, Études sur le Timée. Paris, 1841, I—II. Однако, взгляды Мартеиа я считаю сейчас глубоко устаревшими, и я избегал их критики, так как теперь комментариев на «Тимея» не может возникнуть из поправок старых комментариев. Он должен быть написан заново.— О планетных кругах и их взаимоотношении у Платона см. Martin, II 46—48, 63—64 (тут важное перечисление источников для изучения планетных наименований в древности), 64—66 (о положении и цветах семи планет по Платону, с привлечением R. P. X 616—617 и Eriptom. 986—987 и пр. вариантов), 66—74 (о движении Меркурия и Венеры) и др.

¹⁶⁶ Procl. in Tim. II 193₁₃₋₁₇. Значит, числа эти говорят не просто о пространственных расстояниях.

¹⁶⁷ II 193₁₇₋₂₄.

¹⁶⁸ 193₂₄₋₂₇.

¹⁶⁹ 193₂₇₋₃₃.

¹⁷⁰ 193₃₇—194₄.

¹⁷¹ 194₄₋₁₇.

¹⁷² 195₂₅₋₂₇. Об этом см. выше, стр. 139—142.

¹⁷³ 195₂₇—196₈. Это, след., суть *выраженные* числа, т. е. перспективно и рельефно построенные числа. Я их и называю *мнимыми* числами (пояснять это здесь не место).

¹⁷⁴ О понятии числа я трактую в специальном исследовании о Плотиновой философии числа. Ср. VI 6, 9; VI 6, 15.

¹⁷⁵ Procl. in Tim. II 235₁₅₋₂₈. Ко всей диалектике чисел ср. 224₈₋₂₂₅₁₅.

¹⁷⁶ Procl. in Tim. II 214₂₇₋₃₀. Заметим, однако, что сравнение Платоновой тональности с современной ни в каком случае не может иметь буквальное значение. Надо принимать во внимание все интуитивное богатство звука у древних, у нас отсутствующее. Высота звука есть там указание на реальную «высоту» соответствующей планетной сферы в космосе и на утонченность, разреженность, умность соответствующего пространства и его движения. Числовые характеристики звука суть там не просто акустика, но некое умное устройство и структура звукового тела; «кварта», «квинта» и т. д. не есть наши кварта и квинта, при нашей темперации, но — умно-интуитивная структура определенным образом взаимоотносящихся сфер неоднородного времени и движения. Разная высотность звука есть разная сгущенность, разная интенсивность временных функций той или иной космической сферы. Только с таким коррективом и можно принимать всерьез сравнительные таблицы Платоновой и нашей октавы у Martin, I 402 или у E. Frank, Plato u. d. sogen. Pyth. Halle (Saale), 1923, 155.

¹⁷⁷ Заметим еще раз, что все эти числа и пропорции суть чисто умные, и всю равномерность и однородность их нужно понимать не физически, но умно, как это специально подчеркивает и Прокл, II 250₂₀₋₂₅₂₁₆.

¹⁷⁸ Резюме долгих рассуждений у Прокла о значении буквы X и заключенной в этой схеме диалектике — in Tim. II 246₁₁₋₂₄₈₇. — О двойном движении неподвижных звезд и тройном планет, — Martin, II 80—85.

¹⁷⁹ 209₉₋₁₀.

¹⁸⁰ In Tim. II 199₆₋₂₂, 200; 209₃₁₋₂₁₀₂.

¹⁸¹ 200₁₁₋₂₁.

¹⁸² 22₁₆₋₂₀.

¹⁸³ 201₈₋₁₀.

¹⁸⁴ 216₃₁₋₂₁₇₉. Об огне более сложное и менее понятное рассуждение.

¹⁸⁵ Таким образом, геометрическая пропорция не идет наравне с прочими двумя; она их охватывает, как об этом неоднократно у Прокла, напр. in Tim. II 228₃₂₋₃₃.

¹⁸⁶ Об этом немало говорится в комментарии к Tim. 36b — 228₇₋₂₃₀₂₇.

¹⁸⁷ 231₃₋₁₅.

¹⁸⁸ Это учение о том, что всякая стихия в «собственном месте» пребывает или в покое, или в круговом движении, — весьма распространенное среди платоников. Прокл in Tim. II 11₂₅, вспоминная возражение Аристотеля (ср. Meteor. I 4, 341b 13 sqq., De caelo IV 3, 310b 16), опровергает его местом из Плотина (II 1,1) об οἰκεῖος τόπος, более подробно — Procl. inst. phys. Ritzfeld, II def. (параллельно к Arist. de caelo 268b 17 sq. Phys. 261b 28 sq.)

и теоремы второй книги, о простоте движущегося по кругу (ср. Arist. de caelo 269a 5 sqq.), 5 (о нерождаемости и неуничтожимости движущегося по кругу, Arist. de caelo 270a 12 sq.) и т. д. (см. мои переводы в прим. 103, 105, 193). Указание на сферичность движения говорит о том, что тело на «своем» месте. Тут, наконец, мы находим, как «теория относительности» совмещается в античном космосе с *абсолютностью* пространства и времени. **Пространство тут относительно потому, что оно везде по-разному напряжено. Но оно абсолютно потому, что эта разная напряженность определена вечными эйдосами умного мира и сама по себе неизменна.** Вот почему, несмотря на «относительность», абсолютное пребывание в той или другой точке античного космоса имеет именно *абсолютное значение* и абсолютно предопределяет состояние тела (и души), след., не условно. Ср. 3-е основоположение (§ 13). Таким образом, именно механика Ньютона построена на относительности и *нигилизме*, при котором нет ничего абсолютного ни в чем, и все растекается и рассыпается в бесконечное число друг другу враждебных и уходящих в бездну *нигилизма* жалких монад, но не то, что теперь носит название «теории относительности». По диалектике выходит, что именно она ценит всякий индивидуум и спасает его, давая ему абсолютное место.

¹⁸⁹ Прокл красноречиво развивает мысль о шарообразности космоса в трех направлениях. Во-первых, космос шарообразен в силу единого, которое есть демиург, парадейгма и благо, — объединение чего создает *сферу* (in Tim. II 68₂₇—69₈). Во-вторых, — в силу умной красоты в смысле принимающего (как совершенная она содружна с совершеннейшей из фигур), в смысле дающего (ум, обращенный на себя, подобнее всего самому себе и порождает соответствующую фигуру) и, наконец, в смысле парадейгмы (ибо все умное согласовано с самим собой) (69₈—27). В третьих, космос шарообразен благодаря сродству Всему, — а именно как единому (отсюда он $\mu\omicron\nu\omicron\epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\varsigma$), как демиургу (в смысле умного всеохватывания) и как парадейгме (отсюда он — первичный результат его) (69₂₇—70₆). Интересны и дальнейшие соображения: в уме всякое действие — мышление, и, след., в инобытии космос шарообразен (70₂₆—31); шар наиболее свойствен всеохватывающему (71₁₈); наиболее самоподобное и совершенное — сферично (71₂₉); о диалектике круга и шара (72₈—73₂₆) было сказано выше; прямолинейная фигура предполагает пустоту, вращающаяся же в круге не оставляет никаких вырезов в пространстве (73₂₆—74₁₅); простейшему и первейшему природа дает такое же и тело, и фигура есть только «явленное изваяние эйдоса, форма формы и как бы дуновение специфической реальности каждой вещи», отсюда — сферичность (74₁₅—27); наибо́льшее движение — то же, что и наикратчайшее, а это может быть только по кругу (74₂₇—75₅); доказательство от гомогенности ($\delta\mu\omicron\iota\omicron\mu\epsilon\rho\acute{\epsilon}\varsigma$) круга (75₅—17); астрономические

доказательства (75₁₇—76₂₉); снова диалектические выводы (76_{30sqq.}). Ср. даваемый ниже в переводе Plot. II 2.

¹⁹⁰ Напр., Tim., 33bc, 40a.

¹⁹¹ E. Zeller. Phil. d. Gr. II 1⁵, 800, прим. 6.

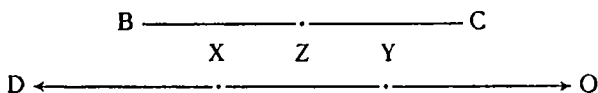
¹⁹² О разногласиях в древности по вопросу о додекаэдре — Eva Sachs, Die fünf Platon. Körper. Berl., 1917, 58 слл. Ср. Martin, II 245—247.

¹⁹³ Относительно антиномики времени и движения интересны теоремы и доказательства их у Procl. inst. phys. I.

12. *«Невозможно, чтобы беспредельное двигалось в определенное время».*

13. *«Никакая ограниченная величина не может двигаться в течение безграничного времени».*

Доказательство. Пусть — движущееся — А; ограниченная, [характеризующая движение], величина — ВС; безграничное время движения — DО; и пусть ВС делится пополам. Очевидно, что А будет двигаться также и соответственно половине ВС — или в течение безграничного времени, или ограниченного. Прежде [всего], пусть оно движется в течение беспредельного времени. Однако, все, что движется непрерывно, движется в целом в течение большего промежутка времени, чем в части. След., ВС будет двигаться в течение большего промежутка времени, чем безграничное время, и, след., *не* в безграничном времени. Стало быть, оно движется в ограниченном времени. Возьмем ХУ в качестве ограниченного времени. Опять-таки, А движется соответственно с половиной ВС, а именно не в течение беспредельного времени, но ограниченного, — по тем же основаниям. Пусть теперь это ограниченное время будет ХZ. Тогда движение происходит в течение времени ZY соответственно величине ВС, следовательно, *не* в течение безграничного, но ограниченного времени, что и требовалось доказать».



15. *«Теперь» (τὸ νῦν) — самождественно в прошлом и в будущем времени».*

16. *«Теперь» неделимо».*

17. *«Все, что движется, движется во времени».*

18. *«Все, что покоится, покоится во времени».*

19. *«Все, что движется, делимо».*

Доказательство. Пусть что-нибудь движется от А к В. В этом случае оно — или только в А, или только в В, или в обоих, или ни в каком из них, или отчасти в А и отчасти в В. Если оно — в А, оно *еще* не движется; если оно — в В, то оно *уже* не движется; если оно в обоих сразу, то оно одновременно и еще не дви-

жется, и уже не движется; если же оно — ни в каком из них, то движение от А к В отсутствует. След., оно должно быть отчасти в А, отчасти в В, а это значит, что то, что движется, делимо»

20. «Если части, [моменты], какого бы то ни было движения относятся к частям той или иной непрерывной величины, то и целое движение относится к некоей целой величине».

21. «Все, что изменилось, находится, как только оно изменилось, в том, во что оно изменилось».

22. «Все, что изменилось, изменилось в некоем неделимом, [данном как] нечто первичное».

23. «Никакое изменение не имеет начала изменения».

Доказательство. Если это [положение, противное данному], возможно, то пусть началом изменения АВ является изменение АС. Если, теперь, АС неделимо, то одно неделимое окажется связанным с другим неделимым, что невозможно по теор. 4. Но если оно делимо, то пусть оно разделено на AD и DC. Допустим, что оно изменилось в каждой из этих частей:



тогда оно меняется и в целом; было уже предположено, что оно изменяется в целом. Если же оно изменилось и в одной части, и изменилось в другой, то оно не меняется в целом больше, чем в первом. Если же оно изменилось в обоих, то оно в AD изменилось раньше, чем в АС. След., найти начало изменения невозможно».

24. «Если изменение совершается с некоей величиной, то невозможно найти начало в этой величине».

Доказательство. Допустим, что это — возможно, и пусть у нас есть изменение на величину АВ. Я утверждаю, что невозможно найти начало в этом АВ. В самом деле, возьмем некую часть [этой величины], напр., АС, если на эту величину произошло первое изменение. Если, теперь, АС неделимо, то [одно] неделимое окажется связанным с [другим] неделимым, [что невозможно по теор. 4]. Если же оно делимо, то должно быть нечто раньше, чем АС, в чем совершилось изменение [этого АС], и еще другое, более раннее, чем это, и так до бесконечности. След., нет [ни одного пункта] в [изучаемой нами] величине, в котором нечто изменилось впервые».

25. «Если взять основное время [заметим определение IV первой книги: „основное (πρώτος) время движения есть то, которое не больше и не меньше [длительности самого] движения“] какого бы то ни было движения, то в каждом моменте времени находится и [тот или иной] момент изменения».

26. «Все, что движется, находилось в движении и раньше».

Доказательство. Пусть величина АВ образовалась в результате движения в течение основного времени ХУ, и пусть ос-

новное время XU разделено какой-нибудь [точкой] Z . Тогда в течение времени XZ продвинулась некая [часть] величины AB , и движение было как в целом XU , так и в XZ , так как граница времени XZ есть некое «теперь», и в этом «теперь» возможно [только] быть в состоянии движения, но не двигаться [реально]. Подобным же образом можно доказать, что, если делить и время XZ , движению будет предшествовать пребывание в состоянии движения, так как «теперь» находится во всяком времени, а стало быть, [во всяком времени находится] и пребывание в состоянии движения».

27. *«Все, что движется, двигалось и раньше.»*

Доказательство. Пусть что-нибудь изменилось из A в B . [В таком случае] оно изменилось или во времени или в „теперь“. Если — в „теперь“, то оно одновременно было в течение одного и того же „теперь“ и в A и в B , потому что, если оно в течение одного „теперь“ находится в A и в течение другого — в B , то между ними окажется время, ибо [никакое] неделимое не связывается с [другим] неделимым, [по теор. 4]. След., изменение от A к B произошло во времени. Но каждое время делимо, так что изменение происходит и в половине [этого времени], и в половине [этой половины], и так — до бесконечности. След., то, что находится в движении, двигалось раньше, — что и требовалось доказать».

28. *«Если то, что движется, безгранично, то оно не проходит через ограниченные величины в течение ограниченного времени.»*

Доказательство. Пусть будет безграничное движущееся A ; ограниченная величина, [напр., пути], проходимая [этим A], — B , и ограниченное время — C . Если, теперь, A движется соответственно B , то, очевидно, также и B — соответственно A . Но так как A безгранично, B же ограничено, то окажется, что ограниченное двигается по безграничному в течение ограниченного времени, что невозможно, как это показано через 12-ю теорему».

29. *«Если то, что движется, безгранично, то оно не проходит через безграничные величины в ограниченное время.»*

30. *«Все, что движется пространственно, целиком оказывается в „теперь“ относительно своего первого места, [т. е. откуда начало двигаться].»*

Доказательство. Если оно находится не в „теперь“, но во времени, то пусть оно окажется в собственном первом месте в течение времени AB , и пусть AB будет разделено на AC и CD . Тогда AC будет раньше, чем CD ; в течение же всего AB движущееся находится на своем исходном месте. Но то, что находится в одном и том же месте и раньше и позже, то покоится. След., то, что движется, — покоится, — что невозможно. След., то, что движется, находится в „теперь“ относительно своего первого „места“.

31. *«Все количественно-неделимое само по себе неподвижно.»*

Первое доказательство. Пусть движется, если это — возможно, количественно-неделимое A от B к C . Так как все, что дви-

жется, движется во времени, то А находится во времени, в продолжение которого оно движется, целиком или в В, или в С, или отчасти в В, отчасти в С. Но если оно целиком находится в В, то оно еще не движется, но покоится; если же оно целиком находится в С, то оно — уже в результате движения, но не движется; если же оно отчасти в В, отчасти в С, то оно будет иметь части. След., неделимое не движется,— что и требовалось доказать.

Второе доказательство. Пусть А неделимо и пусть движется через В. Так как все, что движется, прежде чем движется большее его самого, движется [в качестве] равного себе или меньшего себя, то таким же образом должно двигаться и А. Но если движется меньшее его самого, то это последнее имеет части; если же — равное, то В будет состоять из неделимых частей, что, как показано, невозможно. След., неделимое не движется.

Третье доказательство. Допустим, что это — возможно, и пусть время, в течение которого происходит движение,— АВ. Так как всякое время делимо, то пусть АВ будет разделено на АС и СВ. В течение времени АС, скажем, будет двигаться то неделимое, что движется меньше, во времени же АВ — то, что одинаково. Но одинаковое с неделимым — неделимо. След., окажется нечто меньшее неделимого, что невозможно. Стало быть, неделимое не может двигаться, когда оно одинаково с самим собою».

Все эти теоремы Прокла сводятся к одному: движение и время и начались и не начались; движение и время и конечны и бесконечны; движение и время и делимы и неделимы. Синтезом этих тезисов и антитезисов является *становящееся* время и движение, т. е. алогически инобытийно-напряженное время и движение, или, вернее, алогически-инобытийная фигурность смысловых напряжений времени и движения. Какая же именно это фигурность,— об этом знают основоположения, связанные с категорией *выражения* (имени), ибо только эта последняя, как мы видим, есть синтез и тождество логического и алогического.

¹⁹⁴ П. Флоренский. Мнимости в геометрии. М., 1922, 48—53. Вариацией к учению о теле-числе может явиться учение о становящейся форме мира у Николая Куз., *cit. op.* II, 9.

¹⁹⁵ Несколько с другой стороны дает диалектику мирового шара Прокл в *inst. phys.* II, откуда я приведу главнейшие теоремы.

1. «То, что движется по природе [своей] в круге, просто» [ср. определение VI второй книги: «всякое простое тело движется по природе только одним движением»].

2. «То, что движется по природе [своей] в круге, не тождественно ни тому, что движется по прямой, ни тому, что состоит из таковых вещей».

3. «То, что движется по природе [своей] в круге, не причастно ни тяжести, ни легкости» [ср. опред. VII: «тяжело — то,

что движется к своей середине», и опред. IX: «легко — то, что движется от своей середины»].

4. «Круговому движению ничто не противоположно».

5. «То, что движется по природе своей в круге, не допускает ни рождения, ни уничтожения».

6. «Все, что движется в круге, ограничено».

11. «Ничто безграничное не может быть аффицировано ограниченным».

12. «Ничто ограниченное не может быть аффицировано безграничным».

13. «Ничто безграничное не может быть аффицировано безграничным».

14. «Простые тела по самому смыслу своему (κατ'εἶδος) ограничены».

15. «Никакое чувственное тело не безгранично».

Первое доказательство. Если допустим, что это — возможно, то пусть будет А — чувственное безграничное тело. Так как всякое физическое тело или просто, или сложно, то необходимо, чтобы и А было или просто, или сложно. Итак, пусть сначала оно будет простым. Так как каждого простого тела и движение просто, то и движение А — просто. А так как простых движений только два, прямолинейное и круговое, то и А, стало быть, движется или по кругу, или по прямой. Но если оно движется по кругу, то, как доказано, не беспредельно; если же — по прямой, то оно будет обладать безграничной тяжестью, если движется вниз, и безграничной легкостью, если движется вверх. Но ведь уже доказано, что движущие силы безграничных тел безграничны. Однако невозможно, чтобы тяжесть или легкость были безграничны, как и это уже доказано. След., безграничное тело А не движется по прямой. Доказано, что и не в круге. След., оно и не принадлежит к телам, которые движутся простым движением. След., оно не есть простое тело, так как всякое простое тело по природе [своей] движется простым движением. Итак, пусть А будет сложным. Но если оно — сложно, то оно состоит или из ограниченных [частей], или из безграничных. Если — из ограниченных по количеству и величине, то оно и само ограничено; если же из безграничных, то — или по количеству, или по величине, или по тому и другому. Но эйдосы простых тел по количеству не могут быть безграничны, как доказано. Значит, остается им быть безграничными по величине. Но если простое относится к движущемуся по кругу, то уже доказано, что [такое простое] ограничено; если же — к движущемуся по прямой, то [такое простое], как доказано, ограничено. След., тело А ни в каком случае не безгранично, ни как простое, ни как сложное.

Второе доказательство. Пусть будет тело А чувственное, но безграничное. Если оно безгранично, оно имеет безграничную силу, как доказано. Но если оно имеет безграничную силу, оно будет иметь или действующую силу, или страдательную. Но

если — действующую, то оно будет действовать или на ограниченное, или на безграничное. И если — страдательную, то или со стороны ограниченной силы, или безграничной. Но уже доказано, что безграничное не может ни действовать на безграничное или ограниченное, ни страдать от них. След., А, если оно — физическое тело, не безгранично: всякое физическое тело обладает или действующей, или страдательной силой, или обеими.

Третье доказательство. Пусть А — безграничное тело. Если А — физическое тело, оно пространственно подвижно. Всякое же пространственно-подвижное тело или меняет свое место одно за другим, или движется в одном и том же [месте]. Если А движется в одном и том же [месте], оно будет двигаться вокруг середины. То же, что имеет середину, не может быть безграничным. Если же оно меняет одно место за другим, оно не будет везде, но — в какой-нибудь части целого места. Безграничное есть то, что простирается повсюду, так что А — не безгранично.

Четвертое доказательство. Если А, будучи безграничным, относится к движущимся по прямой, то оно движется или насильно, или по природе. Но если — по природе, то оно переходит из чуждого [себе] места к собственному, так что оно — не везде. Если же — насильно, то существует нечто сильнее его, а именно то, что производит действие. Но нет ничего иного, более сильного, чем беспредельное, так как безграничное имеет и безграничную двигающую силу».

16. *«Время непрерывно и вечно.*

Первое доказательство. Если оно не непрерывно и не вечно, то оно имеет некое начало. Пусть же будет АВ — время, и В пусть его начало. Очевидно, что если А есть время, оно окажется делимым, так что мы еще не будем иметь начала времени, но у этого начала будет [еще свое] новое начало. Если же здесь — неделимое „теперь“, то это одновременно будет и [конечной] границей другого времени, потому что „теперь“ есть не только начало, но и конец. Стало быть, будет время [еще] до А. С другой стороны, если В есть граница времени, то, поскольку В есть время, оно делится до бесконечности, и в нем будет величайшее число границ. Если же оно есть „теперь“, то это же будет и началом, так как „теперь“ не есть только граница, но и начало.

Второе доказательство. Пусть АВ — время. Если, значит, оно не вечно, оно имеет начало и конец. Если же так, то оно будет или существующим, или не существующим. Но то, что иной раз существует, другой раз — нет, находится во времени и не находится [в нем]. След., время будет находиться во времени».

17. *«Круговое движение вечно.*

Первое доказательство. Пусть будет круговым движением движение по кругу АВ. Я утверждаю, что оно — вечно. В самом деле, если время вечно, то необходимо, чтобы и движение было постоянно. И если время непрерывно (ибо „теперь“ тождест-

венно и в прошлом и в будущем), необходимо, чтобы и движение было однообразным ($\mu\acute{\iota}\alpha\nu$) и непрерывным, так как время есть число движения. Но все другие движения не вечны, так как они происходят из [одной] противоположности в [другую] противоположность. Значит, вечно только круговое движение, так как ему ничто не противоположно, как было доказано. Но что все движения, которые совершаются между двумя противоположными [пунктами], суть движения ограниченные, это мы докажем так. В самом деле, пусть АВ — движение между двумя противоположными [пунктами] А и В. Движение АВ, получается, ограничено [этими] А и В и не безгранично. Но движение, [исходящее] от А, не непрерывно с движением, [исходящим] из В, но как только движущееся обращается, оно останавливается в В, потому что если движение, [исходящее] от А и В,— одно и непрерывно, то движущееся от А будет двигаться к В. Стало быть, напрасно оно будет двигаться, раз оно уже находится в А, а природа ничего не делает напрасно. След., движение тут не одно. След., [и] движения, [совершающиеся] между [двумя] противоположными [пунктами], не вечны; невозможно ни по прямой двигаться до бесконечности (ибо противоположные [пункты] суть границы), ни сохранить единство движения при условии возвращения вспять.

Второе доказательство, что не непрерывно движение от А с движением от В. Если они взаимно непрерывны, то [одно] противоположное движение окажется [с другим] в одно и то же время относительно одного и того же [пункта], потому что то, которое находится в В, будет одновременно как пребывать в нем самом, так и двигаться от него прочь, причем то и другое — энергично, [фактически], что невозможно. След., „теперь“, в течение которого оно находится в В, отлично от того, в течение которого оно отходит от В. Но между различными „теперь“ посредине находится время. След., оно покоится, не двигаясь никаким движением».

18. *«То, что движется вечным движением, вечно».*

19. *«Тому, что движет и движется, предшествует неподвижное».*

20. *«Все, что движется, движется чем-нибудь».*

21. *«Первое движущее круговым движением неделимо».*

Все эти теоремы Прокла еще не обследованы во всей их глубинной значимости для антично-средневековой диалектической антиномии движения и времени.

¹⁹⁶ Это неясное начало II 2,1 Фичино переводит при помощи вставки в начальные слова о движении души слова $\sigma\phi\alpha\iota\tau\alpha$, так что получается, что Плотин говорит здесь не о движении души к себе самой, но о движении сю той же самой сферы. Соответственно меняется тогда и смысл всего этого абзаца II 2,1. За Фичино следует Буйе; Мюллер же, как и я, оставляет текст без изменения и отказывается от интерпретации.

¹⁹⁷ Подробно проводится диалектика космического шара и у Прокла: о прямой линии и ее беспредельности II 242₂₅—243₂; о том, что ум — точка и центр, вокруг которого душа, так что она — круг 243₉₋₁₇; об «умном обращении» прямой (души) в круг 244₁₅₋₁₇ (и дальнейшая страница, трактующая об ἐπιστροφῆ как круге, в связи с μωνῆ как точкой и πρὸσδος ^{222*} как прямой; и т. д.). Ср. выше, стр. 240—244 и прим. 128, 189.

¹⁹⁸ Диалектики космических символов, или богов и их диалектической иерархии, в этом труде я вообще не касаюсь, хотя трактат Procl. in Plat. theol. исчерпывает эту сферу до последних деталей.

В области *выражения* космического эйдоса стоит только отметить диалектический характер закона *кратных отражений*, который мы диалектически дедуцировали на стр. 231—233 и аналогию для которого указали в современной теории музыки в прим. 118. Теперь, когда мы ясно представили себе последовательность космических тонов в системе Платона и Прокла, становится ясней и вся система кратных отражений. Стоит только немного всмотреться в цифры страницы 272. Так, «двойные промежутки» суть тройное отражение ряда 3:4, 8:9, 3:4, «тройные промежутки» суть тройное отражение ряда 2:3, 3:4, 2:3. Будучи водвинуты один в другой, оба ряда, выходящие из единицы, объединяясь, сохраняют каждый свою систему внутренних взаимоотражений, получая, кроме того, новое усложнение, в зависимости от взаимного чередования обоих космически-диалектически-музыкальных последовательностей. Закон кратных отражений есть помимо этого, проще говоря, просто результат парадегматического закона порождения эйдоса в сфере меона.

Еще и еще раз стоит напомнить, что, несмотря на видимую акустичность, все платонические рассуждения об интервалах не имеют никакого отношения к нашей физической акустике. Та «теория музыки», которую мы зовем пифагорейской, была, по крайней мере, трех типов. Тут мы находим 1) натуралистическую гармонику, построенную на атомистической музыке (см. E. Frank. Pl. U. sogen. Pythag., 153—161, 167—172), 2) математически-натуралистическую гармонику Архита и Эвдокса (E. Frank, 161—167, 172—181) и 3) математически-спекулятивную гармонику Платона (с. о., 161—167 и 181—184). Платон отчетливо отделяет свою позицию от старого пифагорейского натурализма (R.P. VII 530c), и тысячу раз прав Франк, утверждающий: «Was Plato will, ist gar nicht wirkliche Astronomie oder Musiktheorie, überhaupt nicht Wissenschaft als Erkenntniss dieser Welt, sondern die Anschauung der Idealzahlen und ihrer Harmonie, die für ihn das Ding an sich ist, das in den Himmelsbewegungen ebenso wie in unseren Tönen erscheint» ^{223*} (165, ср. Plat. Politic. 299e, Legg. 894a, Epinom. 990d и др.). Для Платона тон есть идеальное тело, в котором видна чисто числовая структура, указывающая на степень его сгущенности, плотности, космической высотности и на

пр. количественные, но всегда телесные (и, в частности, иногда космические) отношения.

Иллюстрирующим подспорьем для понимания всей категории выражения эйдоса могут служить учения о $\tau\epsilon\lambda\epsilon\acute{\iota}\omega\sigma\iota\varsigma$ и $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ ^{224*} в неоплатонизме. Таким же подспорьем для понимания категории выражения эйдоса является и общеплатоническое учение о *свете*. Выдвигаемое мною (вслед за П. А. Флоренским в его «Смысле идеализма», помещенном в «Сборнике статей в память столетия М. Д. А.», 1915, II 99—122, и в особ. 111—122) толкование платонических понятий эйдоса и идеи обосновано мною с статистическим привлечением и анализом всех соответствующих текстов из Платона, Плотина и Прокла в особом труде, пока не напечатанном (отрывки из него см в прим. 214). До меня статистически детально занимался вопросом об эйдосе у Платона лишь С. Ritter в своих *Neue Untersuchungen über Platon*. Münch., 1910, 228—326. Как ни почтенно имя этого виднейшего знатока Платона в современной науке, все-таки излагаемое им учение Платона не содержит самого главного — *световой и созерцательной, умной природы эйдоса*. Для него это — «etwas Allgemeines», и «die Züge dieser allgemeinen Gattung müssen naturgegeben, vom objektivem Bestande sein, sofern eben unsere Vorstellungen richtig gebildet sind». Это, по К. Риттеру, «der Grundgedanke der Ideenlehre» ^{225*} (279). В более развитой форме основные значения эйдоса и идеи даны на 322: 1) äusseres Aussehen, 2) Verhalten, Verfassung, Zustand, 3) den Begriff bestimmendes Merkmal, 4) Begriff selbst, 5) Gattung oder Art, 6) Begriffsrealität ^{226*}. Как видим, К. Риттер не выходит за пределы формальной логики, признавая в крайнем случае «реальность», но опять-таки — формально-логического. Поэтому К. Сотонин, несомненно, слишком поспешно принял на веру исследования К. Риттера («К вопросу об идеях Платона». Петрогр., 1915, 5 и сл.) и стал основывать на них свою интерпретацию. Впрочем, многочисленные заслуги К. Риттера, напр., в сводке материала как из ранних диалогов (С. Ritter. *Platon*. Münch., 1910, I 564sq. sq.), так и относительно «логики Платона» (ibid. II 185sq. sq. Münch., 1923, ср. в особенности сравнение с аристотелевской силлогистикой, 226sq. sq., что, однако, сильно уязвимо, как то мы видели раньше), не говоря уже об его старых филологических-статистических исследованиях, сделавших эпоху в изучении Платона, никем не могут быть оспариваемы. Эйдосы платонические прекрасно понимает Гегель, который отверг в них и объективирование, гипостазирование формально-логического, и субъективистическое понимание их как порождения фантазии и гения (Vorles. üb. d. Gesch. d. Philos. II Th. Berl., 1842, 175—176). Правда, в такой концепции Платона Гегелю помогла его личная с ним конгенитальность. «Das Wesen der Ideenlehre ist sonach die Ansicht, dass nicht das sinnlich Existierende das Wahre, sondern allein das in sich bestimmte, an

und für sich Allgemeine das Seyende in der Welt ist; die Intellectual-Welt also das Wahre, Wissenswerthe, überhaupt das Ewige, an und für sich Göttliche ist. Die Unterschiede sind nicht seyende, sondern nur vorübergehende; doch ist das Absolute des Plato, als das in sich Eine und mit sich Identische, zugleich concret in sich, in dem es eine in sich selbst zurückgehende Bewegung und ewiges Beisichseyn ist»^{227*} (ibid., 175). Не приводя всех авторов, с которыми я чувствую близость в интерпретации эйдоса и идеи, не могу не упомянуть добром А. Fouillé, *La philosophie de Platon*, I. Par., 1888, где, несмотря на многие неточности, содержатся весьма поучительные рассуждения, и в особенности ценно систематическое различие идеи и формального понятия, 73—79 (так: 1) идея отделена от субъективного разума и вещей, она — ноумен; понятие же имеет только абстрактное существование в рассудке и в частных вещах; 2) логическое понятие — дискурсивно, идея — умно-интуитивна; 3) общее понятие выработано рефлексией, идея — вневременна и непосредственно положена умом; и т. д.). Фуйе, выдвигая в Платоне логику на первый план (78: «La logique s'identifie donc avec la metaphysique, au point de vue le plus élevé du platonisme»^{228*}), понимает, как и Гегель, всю синтетически-целостно-умную ее природу, хотя и выражает это не совсем точно (79): «L'idée est une par rapport à toute multitude parce qu'elle est une en soi, et elle est une en soi parce qu'elle est parfaite. L'unité de perfection, voilà le principale caractère des idées...»^{229*} Несмотря на очевидную зрительно-умную интуитивность эйдоса и идеи у Плотина, почти никто из излагателей Плотина не выражает этого в полной форме. Даже Г. Ланц, давший весьма внушительный спекулятивно-трансцендентальный анализ Плотина («Момент спекулятивного трансцендентализма у Плотина» в *Журн. Мин. Нар. Просв.*, 1914, янв., 84—138), как-то слишком обще рисует «спекулятивность» Плотина (85 сл.). Ланц указывает в *понятии* (что для него и есть спекулятивное бытие у Плотина) моменты *противоположности* объективному бытию (93—95), единства (95—97), синтетической относительности (97—100), и — нигде здесь нет отчетливого момента интеллектуальной интуиции. Даже в проблеме знания по Плотину (100—103) Ланц этого не касается. В этом все несчастье неокантианской интерпретации платонизма; оно заключается не в выдвигании трансцендентализма наперекор метафизике (в этом великая заслуга Наторпа, давшего в своем «*Platons Ideenlehre*» неотразимый отпор целлеровским натуралистически-метафизическим измышлениям), а в игнорировании феноменологической эйдетики и диалектики (это так же далеко от метафизики, как и трансцендентализм). Предпочтение гипотезиса оптике и непонимание в платонизме диалектики, как я уже имел случай говорить выше, никогда не прекращалось в неокантианстве, начиная с роковой работы Н. Cohen, *Platons Ideenlehre und Mathematik*. Marb., 1879, которую можно

резюмировать его же словами (31). «Wenn die Erscheinungen nur real sind in den Ideen, so sind auch die Ideen nur als Realitätsmesser und Realitätsstufen der Dinge: Hypothesen, zu deren methodischer Behandlung die Dinge als Constructions-Bilder dienen, bis sie aus dem ethischen Gesichtspunkte zu mangelhaften Bildern der Nachahmung ewiger, vollkommener Sprossen Eines höchsten Urbildlichen werden»^{230*}. Уже из изложенного ясно, как односторонне неокантианское понимание хотя бы, напр., платонического числа в смысле только гипотезиса и отличие у Когена диалектики от математики только при помощи «этического», как он выражается, понятия «добра» (Platons Ideenlehre u. Mathematik. Marb., 1879, 27—28). И понятие «добра» Коген не понимает, выбрасывая из него всю диалектику, и платонической математики также не понимает, выбрасывая из нее всю эйдологию. Впрочем, не знаю, хуже это или лучше. В этом отношении такие явления в истории греческой философии, как Сократ и Платон, прямо безнадежны, ибо тут часто такая «традиция», что даже почтенные люди не могут до самого последнего времени перестать повторять допотопные предрассудки, как, напр., в отношении Сократа С. А. Жебелев (Сократ. Берлин, 1923, 124—136) и в отношении Платона — М. М. Рубинштейн (Платон — учитель. Иркутск, 1920, 14—21), не говоря уж о давнопрошедших наивностях А. А. Козлова, по которому Платоновы гипотезисы имеют какое-то испытательное и проверочное значение (Филос. этюды, ч. II. Метод и направление философии Платона. Киев, 1880, 122), и Н. Я. Грота, по которому идеи Платона — «только родовые и видовые понятия вещей» (Очерк филос. Платона. М., 1897, 120).

О символизме Аристотеля. Мы уже говорили, как феноменология Аристотеля целиком вошла в диалектику неоплатонизма (ср. учение о материи, о потенции и энергии, о «форме» и т. д.). Теперь надо сказать, что и в смысле *символизма* Аристотель есть предшественник Плотина и Прокла. Выключая диалектику, мы должны сказать, что вся философия Аристотеля есть *феноменологический символизм*. В самом деле, всякая вещь содержит в себе эйдос, который не есть вещь, но тем не менее создает для вещи то самое, без чего она не может быть собою (об этом подробно см. о чтойности у Аристотеля прим. 214). Вещь, по одному этому, есть уже «подражание» эйдосу и воплощение его, и мы видим, что в отношении *смысла* перед нами тут абсолютное нумерическое единство. Однако мы имеем не просто эйдос в вещи. Вещи свойствен, как мы видели, *выраженный эйдос*, сплетающий воедино идеально-эйдетическую сферу с натуралистически-становящейся вещностью. Таким образом, перед нами тут чистейшая форма принципиального *символизма*, — правда, не диалектически-конструируемого, но феноменологически описываемого и констатируемого. Не мешает при этом помнить и основные «психологические» взгляды Аристотеля, которые

также требуют существенного символизма и являются полным подтверждением проанализированных уже нами в прим. 65, 71, 75, 116 и др. и еще предстоящих в прим. 214 текстов. Напомним несколько основных мыслей трактата «О душе», избегая механического пересказа и давая интерпретацию с интересующей нас точки зрения.

1. *Символизм в понятии души.* Во-первых, существенным онтологическим символизмом является самое понятие души, по Аристотелю. Напомнив свое общее учение о разделении вещи на эйдос, материю и совокупность того и другого (I 1,412a 6—9) и о той модификации, которую предполагает понятие эйдоса и материи, входя во взаимоотношение, т. е. об энергии (которая тут называется энтелехией) и потенции (а 9), Аристотель рассматривает и душу с этой же точки зрения. Душа имеет эйдос, имеет материю и есть нечто составное из того и другого, т. е. *энтелехия*. Существенным отличием является тут только понятие жизни. Душа, следовательно, есть энтелехия жизни (а 9—16). Сразу же видно, что общеонтологическое учение Аристотеля о субстанции целиком переносится и в психологию и единственной новостью является понятие жизни. Однако и в подробностях Аристотель продолжает стоять на своей обычной феноменолого-символической точке зрения. «Жизнью называем мы себя самим [обуславливающее] питание, рост и уничтожение». Тело же участвует в жизни, но не есть само жизнь. «Так как тело, обладая жизнью, есть определенно квалифицированное [нечто] (τοιοῦτι), то, выходит, тело не есть душа». Оно не имеет для себя субстрата, но скорее само есть субстрат и материя. «Следовательно, необходимо [признать, что] душа есть сущность в виде эйдоса физического тела, в потенции обладающего жизнью; но [так как] сущность эта есть энтелехия, то [душа и есть] энтелехия такого тела» (а 13—22). Тут — полное повторение общего учения о смысле, материи и выражении смысла (которое мы излагаем в прим. 214).

Как и в общем учении, так и здесь очень легко натурализовать это σύνολον, эту энергию-энтелехию, и легко понять как некую вещь, а не как чисто смысловое же выражение смысла. Аристотель, по-видимому, сам предвидит возможность такого извращения его учения и тут же производит весьма важную дистинкцию, заставляющую с корнем вырвать всякий натурализм в истолковании его философии. Именно, он различает две энтелехии — *воззрительно-смысловую* и *воззрительно-вещно-осмысливающую* (ἢ μὲν ὡς ἐπιστήμη, ἢ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν). Эта дистинкция с той же терминологией встречается не только в трактате «О душе». Можно привести — Phys. VII 3,247b 10 (τὸ ἡρεμῆσαι καὶ στήναι для διάνοια приравнивается к ἐπίστασθαι καὶ φρονεῖν²³¹ *); VIII 4, 255 b2 (изучающий иначе знает в потенции, чем уже энергийно обладающий знанием и не созерцающий все по порядку, ὁ... ἔχων ἐπιστήμην μὴ θεωρεῖν); de sens. 4,441 b 22

(«учиться» и «созерцать» противопоставляются в «ощущении», где есть именно θεωρεῖν, а не μανθάνειν^{232*}). Ср. Metaph. 1048a 34, 1050a 12 (где та же дистинкция сквозит в антитезе ἀρχή и τέλος^{233*}). Указанное место из De an. II 1 хорошо переводит E. Wallace (Aristotle's Psychol. Cambr., 1882, 61) «Perfect realization (так он переводит ἐντελέχεια) however is a word used in two senses: it may be understood either as an implicit state corresponding to knowledge as possessed, or as an explicitly exercised process corresponding to active observation»^{234*}. Ср. Trendelenburg, de an., 314—316. Первая есть энтелехия вне зависимости от реального функционирования тела, так как она есть и тогда, когда человек спит. Вторая же энтелехия берется в связи с живой картиной действующего тела и пред полагает бодрственное состояние. Душа есть, конечно, прежде всего чисто смысловая энтелехия, а уже потом прикладная энтелехия, почему ее лучше называть *первой* энтелехией тела (а 22—28)

Более определенно Аристотель прямо говорит: «Душа есть *смысловая сущность [конструкция]* (οὐσία... κατὰ τὸν λόγον), а последняя есть *чтойность* такого-то тела», De an. II 1, 412b 10—11. Это, конечно, не «отвлеченная сущность», как переводит русский переводчик (Психол. соч. Аристотеля, вып. I, пер. В. Снегирева. Каз., 1885, 41), и не «a real substance which expressed an idea»^{235*} (Wallace, op. cit., 63), но такая сущность, которая есть сама некий смысл и не «выражение идеи», но — сама выраженная идея. Если мы имеем не душу, а, напр., секиру, то сущностью ее будет то, что она есть секира, т. е. что она рубит. В этом же смысле сущностью души является самоподвижность, или жизнь органического тела. Следовательно, душа есть *смысловая выраженность* живого тела.

Отсюда делается понятным, почему, с одной стороны, души нет без тела и в некотором смысле душа и есть тело и почему, в то же самое время, душа не есть тело и не может стать им. Души нет без тела потому, что она есть его смысл. Отнимите факт смысла, и — смысл уничтожится как *фактический*, и ему нечего будет выражать. Стало быть, *фактически* душа и тело есть нечто *одно*, а именно смысловая выраженность, органическая энтелехия (II 3, 414b 19—28 — душа так же неотделима от переживаний, связанных с тем или иным органом, как и понятие фигуры имманентно всем отдельным геометрическим фигурам; II 1, 412b 27—413a 7 — о неотделимости души от тела, как и «рубить» — от топора). Но душа *не* есть тело, ибо тело — только носитель определенного смысла, и само по себе оно — неосмысленный и ничем не оформленный субстрат, как и энергия вообще, говорили мы, не есть движение (II 2, 414a 5—14 — душа не тело, ибо она форма, μορφή, эйдос, смысл, λόγος, энергия, тело же — орудие жизни и смысла; 17—18 — не тело — энтелехия души, но душа энтелехия тела; 19—20 — душа — и не тело — и не без тела,

20—22 — душа не тело, но — принадлежность тела и потому — в теле, и притом в специфическом теле). Другими словами, по смыслу своему душа и тело есть нечто разное. Тут, таким образом, полное повторение принципиально-онтологического символизма: *душа — смысловая выраженность тела*. Душа — причина и цель живого существа (II 4, 415b 7—27). Если она — цель, и притом она есть исключительно смысл и чтойность, то ясно, что тут имеется в виду идеально *выраженный* смысл, душа как *смысловое изваяние жизни*. Удивительно, как исследователи упорно не хотят замечать этой проблемы выражения и понимают учение о единстве души и тела у Аристотеля как чисто натуралистическое объединение двух начал — «формы» и «материи», не фиксируя этого единства как идеально-выраженной чтойности. Примером может явиться Целлер (Phil. d. Gr. II 2⁴, 483—487).

2. *Символизм в понятии чувственного восприятия*. Во-вторых, таким же существенным онтологическим символизмом является у Аристотеля *понятие ощущения* или, вернее, чувственного восприятия. Оно есть некое движение и страдание, т. е., прежде всего, некое изменение (De an. II 6, 416b 33—34). Но это не просто физическое изменение, потому что огонь, земля и пр. элементы, входящие в состав органа ощущения, уже сами собой давали бы ощущение, а этого нет. «Ясно, стало быть, что сила восприятия (τὸ αἰσθητικόν) не существует энергийно, но только потенциально». Горючее не горит само собой, без зажигания, и ощущающее не есть само по себе ощущающее энергийно, но только потенциально. Ощущаемое, или чувственно воспринимаемое, также существует, с одной стороны, потенциально, с другой — энергийно. Поэтому, *физическое движение не есть восприятие*. Разумеется, поскольку восприятие предполагает движение, они в одном пункте тождественны; энергия ведь и есть движение, но только без наличия идеальной цели, его направляющей. Но все-таки, энтелехия и потенция — не одно и то же (417a 1—22). И я не знаю, как мне понимать восприятие и качество энтелехии, если не привлекать понятия *выражения*. Единственный разумный смысл, который можно вложить в дистинкцию восприятия как потенции и энергии, это — воспринимаемое и воспринимающее как самостоятельно данные вещи онтологической установки и как *выраженные* в своем смысле вещи, как выраженный акт и *выраженная предметность*.

Аристотель говорит, что знающий, во-первых, есть тот, кто имеет знание и относится вообще к знающим людям; во-вторых, это — тот, кто знает грамматику. В первом случае мы имеем потенцию, во втором — энтелехию (417a 22—417b 2). Что это отношение не может быть простым отношением рода и вида, это мы видели раньше, когда говорили о понятиях энергии и потенции вообще. Что оно не может быть чисто вещным отношением и физическим изменением, это ясно как из тех же наших общих

рассуждений, так и из непосредственно следующих за этой дистинкцией слов самого Аристотеля. Он говорит, что тут — такое изменение, которое не уничтожает предыдущего момента, но сохраняет его в виде потенции, и что поэтому тут, собственно говоря, даже нет никакого изменения или это — изменение особого рода; переход от потенции к энергии у обучающегося нельзя называть научением (417b 2—16). Да иначе и быть не может, поскольку Аристотелю дистинкцию потенции и энергии мы отнесли в сферу чистого смысла. Но если это и не формально-логическое и не вещно-причинное взаимоотношение, то какое же оно? Что это за «изменение» воспринимаемого как потенции в воспринимаемое как энергию? Ясно, что это изменение есть *переход смысла вообще в свое выражение*. И это выражение в данном случае приводит смысл вообще в *извне данный смысл*, так что разгадка страдательного состояния воспринимающего субъекта заключается не в движениях его органов чувств, но в значимости его как *иного*, по своему факту, с фактом воспринимаемым. Выраженность смысла в восприятии есть выраженность его как *извне данного*. Это и есть смысловая конструкция чувственного аффицирования. Поэтому, душа, содержа в себе все и без ощущения, содержит все лишь потенциально, т. е. в ней даны категориально определенные логические структуры. Смысл ощущения заключается в том, что эти потенциальные структуры становятся смысловыми индивидуальностями, выраженными одним, а не другим способом. И Аристотель опять напоминает, в заключении этого рассуждения, что потенции понимают двояко — как потенцию в подлинном смысле (*мальчик может быть предводителем*) и как энергию (*взрослый человек может быть предводителем*). Поскольку сила восприятия отлична от воспринимаемого, она мыслится страдательной; поскольку же она уподобляется с воспринимаемым, она как бы сливается с ним (417b 28—418a 6).

Аристотель дает великолепное применение всех этих принципов в феноменологии предметов восприятия. Так, видимое есть цвет плюс нечто иное, а именно *прозрачная среда*, которую он энергично приводит в движение (II 7,417a 26—418b 2). Эта прозрачная среда есть свет. А свет определяется как противоположность тьмы (418b 2—20). Другими словами, видимое есть смысловая энергия той или иной степени прозрачности среды, приведенной в движение в результате взаимопределения с тьмой. Это значит, что видимое есть *выраженная цветность*, и Аристотелю «прозрачную среду» только и можно понять как начало инаковости, как тот меональный фон, без которого не может быть никакого определения никакой цветности. Это же самое утверждает Аристотель и относительно слуховых, обонятельных и пр. предметов чувственного восприятия (II 8—11). Все это чрезвычайно выразительные мысли, характеризующие твердость позиции Аристотеля. Если «свет есть энтелехия про-

зрачности» (II 7, 419a 11), то цвет не мог бы быть воспринят без этой прозрачной среды; он существует тем, что приводит эту среду в движение. И эта среда ни в коем случае не есть вещь натуралистической установки, напр. какое-нибудь газообразное вещество. «Свет не есть ни огонь, ни вообще тело, ни истечение какого-нибудь тела, потому что в таком случае он был бы тело, но он есть *присутствие* огня или чего-нибудь подобного *в прозрачном*. Ведь не могут два тела находиться сразу в одном и том же месте» (418b 14—17). Значит, прозрачная среда не есть тело, но — смысл. Какой же это смысл? Это — та «противоположность» цвету, благодаря которой цвет только и получает свое реальное определение, т. е. оказывается действующим на наш орган зрения. Как всякое «одно» становится определенно «чем-то» через отличие от «иного», откуда в результате перед нами уже «одно» и «иное» как нечто «единое», так и реально воспринимаемый нами цвет есть тождество потенциально данной цветности с инобытием этой цветности, откуда получается уже *так или иначе выраженная цветность*. Поэтому, в видимом есть и видимое и невидимое, в слышимом — слышимое и неслышимое и т. д. (II 9,421b 3—8; 10,422a 20—31; 11,424a 10—16).— Таким образом: 1) существуют материальные эйдосы сами по себе; 2) в чувственном восприятии даются эти эйдосы без материи (II 12,424a 18—21; III 2,425b 23—24); и 3) эйдосы эти получают в восприятии новое энергичное определение в зависимости от условий восприятия. Поэтому, хотя существуют и *две вещи* — воспринимаемый предмет и орган восприятия, — *смысл*, эйдос у них — *один и тот же, а именно энергично данная смысловая предметность* (424a 12—26). И хотя реальное восприятие произошло в результате ряда причинно связанных натуралистических фактов, все-таки перед нами тут чисто смысловая сфера. «Чувственное восприятие, можно сказать, есть [пространственная] величина, но во всяком случае ни бытие в качестве воспринимаемого начала, ни [само] восприятие не есть величина, но некий *смысл* (λόγος) и потенция ее» (424a 26—28).

Так, чувственное восприятие, по Аристотелю, есть символическое восприятие определенного специфического предмета.

3. *Символизм в понятии мышления.* В-третьих, наконец, существенным онтологическим символизмом отличается и Аристотелево учение о *мышлении*. По Аристотелю, мышление находится в тех же условиях, что и чувственное восприятие, т. е. оно есть страдательное состояние под влиянием мыслимого (III 4,429a 13—15). Но само мыслимое именно таково, что оно не вызывает аффекции, и потому ум сам по себе, собственно говоря, пребывает вне страдания. Он содержит в себе эйдосы и есть потенция всего мыслимого. Как мыслящий все, он не содержит в себе никакой примеси. Он есть только потенция законченной мысли. И он совершенно не причастен телу, так как иначе он был бы теплым или холодным и имел бы какой-нибудь орган. Он — *место*

эйдосов, и притом, прежде всего, **потенциальных**. Развитое же мышление создает уже энтелехию мысли; тут — **энтелехийные эйдосы** (429a 15—b10). Но ум не только чист и деятелен. Он также и страдателен, поскольку является не всегда мыслящим. Поскольку ум находится сам в себе, мыслит сам себя, будучи не зависим ни от чего чувственного, — он есть мысль о мысли и, след., свое **выражение** находит в **самосознании** (в этом случае мышление и мыслимое тождественны, 430a 3—5). Поскольку же он мыслит иное, являясь как бы аффицированным со стороны этого иного, он находит свое выражение в **образном мышлении** или, лучше, в **интуитивно осуществленном через особого мысленного представителя мышлении**^{236*} Тут повторяется у Аристотеля та же невольная антиномия, которую мы констатировали выше: душа — не тело, но не без тела; ощущение — не движение, но не без движения. В отношении к уму Аристотель прямо говорит: «Никогда душа не мыслит без образа» (*ἀνευ φαντάσματος*) (III 7,431a 16—17), и образы вносят в мысль то самое «изменение», или, по нашей интерпретации, — **выражение**, какое соответствующая световая среда — в цвет. «Мыслящее начало мыслит эйдосы — в образах» (431b2). «Так как, по общему признанию, нет ни одной вещи, которая бы существовала отдельно от [своих] чувственно воспринимаемых величин, то мыслимое дается в ощущаемых эйдосах, при этом — как т. н. абстрактные предметы, так и те, которые связаны с состояниями и аффекциями ощущаемых предметов. Отсюда, ничто не воспринимающий чувственно не может ничего ни признать, ни понять, и, когда он мысленно созерцает, необходимо ему одновременно созерцать и некий образ воображения (*φάντασμα*), так как образ этот существует наподобие образов восприятия (*ἔσλαρ αἰσθήματα*), за исключением [присущей этим последним] материи. Как воображение отличается от утверждения и отрицания, так истина или ложь есть та или иная комбинация мыслей. Но чем отличаются от чувственных образов первичные мысли? Конечно, они не суть [просто] другие образы, но они — не без образов» (II 8,432a 3—14). Ум — «чист» (III 5,430a 18 и др.), «эйдос эйдосов» (III 8,432a 1), не есть нечто движущее (III 9,432b 26—27) и даже вообще не есть душа (II 2,414a 4—14), а с другой стороны, **энергично он невозможен без чувственности**. Здесь полное повторение той проблематики, которую мы констатируем в общем виде в «Метафизике»: эйдосы не есть факты, но реальной значимостью обладают они только в вещах, где они получают свое окончательное выражение. И как там энергия — символически данная в вещах смысловая выразительность, так здесь мышление — символически данная в чувственных образах все та же смысловая выразительность.

Нетрудно заметить, как символизм пронизывает собою не только всю «Метафизику», но и весь трактат «О душе». Символичность мифа должна явиться для Аристотеля не только мета-

физической, но гносеологической, точнее, феноменологической необходимостью. Он также не есть чувственный образ, хотя и не без чувственного образа. Миф, как и всякая полная чтойность, — и чувственен и не-чувственен. И мы теперь ясно видим степень участия и роль в мифе каждого из этих моментов. Как и платоническая Идея, Аристотелева «форма» есть живой лик, играющий тончайшими струями смысловых энергий и мифологосимволически являющий неисповедимые тайны Вселенского и Родного.

¹⁹⁹ Следуя общему плану нашего исследования, мы должны тут дать общую диалектико-мифологическую картину античного космоса, как он дан, главным образом, в системе платонизма. И поэтому именно Procl. in Tim., но никак не Procl. astr. pos., и не Procl. sphaera, и уж подавно не Theon. Smyrn. de math. Plat. util. остается и здесь нашей руководящей системой. Procl. astr. pos. Manitius состоит из 7 глав: 1) введение (3—21), имеющее исключительно деловой, фактически-наблюдательно-астрономический характер; 2) «астрономические гипотезы» (21—41), состоящие из конструкции эксцентров и эпициклов (31—39), с двумя предварительными очерками — о наклонении планетных орбит (21—25) и об их эксцентриситете (25—30); 3) теория Солнца (41—87), куда входят главы о наклоне эклиптики, о солнечной аномалии с точки зрения эксцентрической и эпициклической гипотезы и т. д., 4) теория Луны (87—137) с учениями о движении Луны, ее параллаксе и расстоянии; 5) теория планет (137—198), куда входят параграфы о движении неподвижных звезд, о следовании пяти планет и пр.; 6) конструкция и употребление астролябии (199—213); 7) резюме и заключение (213—239). Уже этот обзор содержания показывает, что для моего исследования трактат Astr. pos. должен остаться довольно бесполезным. Достаточно указать на то, что я не смог отметить тут ни одного места, где употреблялись бы столь обычные и пестрящие на каждой строке в Procl. in Tim. понятия, как σύμβολον, σύνθημα, δῆμιουργός, πρῶτος, ἐλιστροφή^{237*} и т. д. Правным образом остался для меня неиспользованным у Procl. Sphaera (имевшийся у меня в издании M. Hopperus, Basileae, 1547). Тут мы находим 15 небольших глав: 1) об оси и полюсах (1—2); 2) о кругах сферы (2—6); 3) почему только пять параллельных кругов на сфере? (6—9); 4) об их появлении и исчезновении (10—15); 5) об их величине (15—19); 6) об их порядке (19—20), 7) значении (20—22), 8) расстоянии (22—24); 9) о колюрах кругов (24—25), 10) о зодиаке (25—26), 11) о горизонте (26—30), 12) о меридианах (30—32), 13) о галактическом круге (32—33), 14) о пяти поясах (33—35), 15) о небесных знаках (35—45). Естественно, что и этот трактат не относится к моей теме, хотя он был, вместе с Astr. pos., вполне в моем горизонте. Несколько большее значение имеет Porphyg. de antr. nymph. Nauck, где можно найти примитивную космографию, однако, исключительно

в связи с судьбою душ. Для меня в смысле «общего взгляда на античный космос» имел гораздо больше значения популярный и, быть может, даже не вполне научный (с античной точки зрения) трактатец Ps.-Arist. de mund., несмотря на то, что он вышел не из чисто платонических кругов, но из кругов стоически-пифагорействующих платоников, черты чего заметны, напр., во 2-й главе и 5-й. И платоническое вступление (1-я гл.), и полемика (6-я гл.) против стоического имманентизма божества и мира, и приятное аристотелизмы 2-й главы (напр., хотя бы в не-платоническом учении об эфире), и, наконец, на мой вкус весьма импозантное, гимнообразное, проникновенное изображение божественных судеб в мире и красоты космоса, напоминающее знаменитые стихи:

In Lebensfluten, im Tatensturm
 Wall'ich auf und ab,
 Webe hin und her!
 Geburt und Grab,
 Ein ewiges Meer,
 Ein wechselnd Weben,
 Ein glühend Leben,
 So schaff'ich am sausenden Webstuhl der Zeit
 Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid^{238*}, —

все это делает трактатец весьма интересным общим обзором космологии, несмотря на популярность и астрономическую простоватость изложения. Ср. общеизвестные взгляды Плотина: VI 4,1 — о нераздельной объединенности жизни; VI 4,2 — о том, как тело вселенной во всех своих частях близко к сущему и движется вокруг него как единого центра; VI 4,3 — о неделимости центра объединенности всего живого; VI 4,4 — о единстве всеобщей души и о бесконечном разнообразии отдельных душ. И т. д. весь трактат VI 4 на эту тему (в особ. VI 4,9 и 16). Ср. Н. Kleist, Der Gedankengang in Plotins erster Abhandl. üb. d. Allgegenw. des Intelligib. (VI 4). VI 5,9 — душа — число (в связи с рассуждением об единстве души). Ср. IV 1 — «делимое [души] делится неделимо»; IV 2,1 — о неизначальности деления; IV 3,2 — учение о различии между «частью» и «эйдосом», «целым»; IV 3,4; IV 3,8 и особ. IV 3,9. Также II 2,1 — о причинах и принципах круговращения неба в целом. Тема о единстве всеобщей жизни — любимая тема Плотина и всего платонизма.

²⁰⁰ Впрочем, надо иметь в виду и удивительную стационарность в греческой философии и астрономии. Напрасно стараются напялить на греков идеи прогресса в отдельных науках и, главное, в естественных. Стоит только беспристрастно взглянуть на располагаемый нами материал, чтобы убедиться, что никакого особенного прогресса тут не было. Великие умы

в философии и поэзии, не превзойденные еще и до нашего времени, оказываются младенчески примитивными в высшей математике, в механике, в математической физике и т. д. Конечно, это не потому, что у них не хватало на это способностей или культурного развития, но потому, что само мироощущение развивалось в совершенно иной плоскости. С самого начала и до конца, от Фалеса до афинских и сирийских неоплатоников, — одно и единственное мироощущение, варьируемое в деталях и разрабатываемое в тех или других, часто, конечно, противоположных направлениях. Мы называем, напр., начальный период греческой философии «натурфилософским», противопоставляя сократовскому учению о самопознании. Это — наиболее грубое и насильственное воззрение, которое блестяще опровергнуто у К. Joël, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*. Jena, 1906. Почему, в самом деле, спрашивает Иоель, у финикийцев нет учения о происхождении всего из воды, хотя они были гораздо больше мореплаватели, чем греки и их Фалес? Почему греческая философия при самом своем возникновении уже оперирует с такими понятиями, как «бесконечное», «ум» и т. д., которые должны были бы появиться лишь в результате длительной философской традиции? Все дело в том, что там как раз не было принципиального различия между φυσική и θεολόγος, и перед Фалесом стояла та же живая, наполненная божественными силами, изваянно-законченная Вселенная, что и перед Плотинем. Плотин лишь осознал ее до конца и показал, как она присутствует в мысли, какие нужны категории, чтобы такая Вселенная могла быть мыслима. Принадлежность Плотина к общегреческому мироощущению недурно вскрыта у П. П. Блонского, *Фил. Плот.*, стр. 3—10, 47—56, 315—319.

²⁰¹ Излагая досократовскую философию, я всегда рекомендовал новичкам не Целлера, не Гомперца и не Бернета, но (для казенных ученых — *horribile auditu!*^{239*}) — Фр. Ницше с его «Философией Греции в трагическую эпоху» (рус. пер. в Полн. собр. соч., под ред. Ф. Зелинского, С. Франка, Г. Рачинского и Я. Бермана, т. I, 1912, 319—391), после чего уже заставлял переходить к изучению текстов и академических руководств. В суждениях о стихиях это маленькое и неоконченное сочинение также полезно. Душевность огня вскрывает М. И. Мандес в статье «Огонь и душа в учении Гераклита». Одесса, 1912 (из «Сборника в честь Э. Р. Фон-Штерна», XXX т. «Записок И. Одесского О-ва Ист. и Древн.»); диалектическую природу огня вскрывает Orphis в статье «Огненное Слово» (Мысль и Слово. Философ. ежегодн., под ред. Г. Шпета. II, 1. М., 1918—21, с. 198—204). Непосредственно чувственно-мистическую (и, значит, в дальнейшем диалектическую) сущность огня надо уметь видеть раньше, чем, напр., подобно А. Brieger, сводить его на „теплый воздух“ (*Die Grundzüge der Heraklit. Physik*. Hermes, XXXIX 1904) или, подобно М. И. Мандесу (стр. 8—9 ук. соч.) или G. Teichmüller (*Neue St.*

z. Gesch. d. Begr. II 47), излишне упрощать его до чисто чувственной данности. Хорошее, но не философское изложение древнейшей астрономии находим у А. О. Маковельского. Астрономические учения древн. философов (до Платона). Изв. Азербайдж. Госуд. Унив. Баку, 1925, т. 2—3, 112—131.

²⁰² Ср. также весьма важные наблюдения над хтоническими культами у А. Dieterich, *Nekyia*. Lpz., 1893, 63—72, над древнеорфическими культами и их эсхатологическими учениями — 72—83, описание нижнеитальянских надгробных надписей и их эсхатологии (84—108), эсхатологические учения Эмпедокла, Пиндара, Платона (108—136) и прочие остатки литературы об Анде (136—162). Материал о древнем ощущении Земли собран и обработан у того же А. Dieterich, *Mutter Erde*. Lpz.—Berl., 1905¹, 1913²,— труд, который необходимо изучить, чтобы понять это ощущение. Я приведу Aesch. Choeph. 128 sqq., 148 sqq., Niket. 890 sqq., 899 sqq. (чревая связь с дикой и мрачной силой Земли); Eum. 907 слл. (Земля рождающая), frg. 44 Nauck² (оплодотворение Небом); о Земле в аттических культах — А. Dieterich, 45—58, вне Аттики — 48—71. Из последних приведу трогательные надгробные надписи, цитируемые из известного собрания Kaibel у Dieterich (69):

Γῆς ὦν πρόσθε γόνος μητέρα γαῖαν ἔχω (Kaib. 606).

Γαῖαν μὲν εἰς φάος ἦρε, Σιβύρτιε, γαῖα δὲ κεύθει σῶμα (K. 156)

Πάντα χθῶν φέει καὶ ἔμπαλιν ἀμφικαλύπτει (K. 438).

Ἐκ γαίης βλαστῶν γαῖα πάλιν γέγονα (K. 75)^{204*}.

Из римских материалов (Dieterich, 72—81) приведу также весьма трогательные надгробные надписи (стр. 75, номера указывают на Bücheler, Anthol.).

Ereptam viro et matri mater me Terra recepit (1544).

Terra, precor, fecunda levis super ossa residas (1153,5)

Terraque quae mater nunc est (1313,3).

Terra parens, tibi Fortunatae commisimus ossa,

Quae tangis matres (matris) proxumitate tuos (1039,1 sq.)

Mater (i. e. Terra) genuit materque recepit (809).

Terra mater rerum quod dedit ipsa teget (1476).

Quae genuit tellus, ossa teget tumulo (1129,2).

Hanc humus excepit, leviter precor illa prematque

Infantem ex utero quae quoque sustinuit (1141,21 sqq.)^{241*}.

Интересна и дальнейшая судьба почитания Матери-Земли. «Das innerste religiöse Bedürfnis, das nach der Mutter Erde, der Demeter, der Isis gerufen, war nicht tot. Es lebt und waltet und webt in der Tiefe, es ringt, wieder Leben und Gestalt zu gewinnen»^{242*} (116). И далее: «wesentlich ist in dem religiösen Verlangen nach einer göttlichen Mutter, dass sie nicht bloss θεοτόκος, sondern die eigene Mutter, die Mutter der Menschen sei. Und so ist denn in der Frühzeit des alten Christentums

schon der kühne Versuch gewagt worden, die „Kirche“, zu einer solchen göttlichen Mutter zu formen»^{243*} (117). И Дитерих приводит здесь Clem. paedag., § 21: ἡ μήτηρ προσάγεται τὰ παῖδια καὶ ἡμεῖς ζητοῦμεν τὴν μητέρα τὴν ἐκκλησίαν; § 42: μία δε μόνη γίνεται μήτηρ παρθένος ἐκκλησίαν ἐμοὶ φίλον αὐτὴν καλεῖν. Cyr. de unitate eccles., с. 5, 6: «habere iam non potest deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem... illius factu nascimur, illius lacte nutrimur, spiritu eius animamur»^{244*}. Ср. F. G. Co nybeares. The Virgin Church and the Virgin Mother, a study of the origin of Matriolatry. Oxf., 1902 (работа, не попавшая ко мне в руки). «Женскую мировую перво-среду», лежащую в основе греческой философии, вскрыл П. Флоренский, Первые шаги философии. Серг. Пос., 1917, I 54—69.

^{202a} О воде см. M. Ninck. Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten. Philologus. Supplementbd. XIV. Heft 2. 1921, где хорошо обрисована хтоническая природа воды (1—47), связь с прорицаниями (47—100) и пр.

²⁰³ Для иллюстрации этих учений не мешает вспомнить полузабытое учение о воздухе Диогена Аполлонийского.— Уча о самотождестве первовещества (Diels, Fr. Vors.³ В 2), он полагал, что это первовещество, первоединство, есть *воздух*. Воздух — сила и могущество, всесущее и всемогущественное тело божие (фрг. 7) Оно — вечное и бессмертное тело, в то время как из прочих вещей одно создается, другое гибнет. Оно — велико, крепко, бессмертно, оно — некое вселенское сознание (фрг. 8) Из единого и творчество (А 7). На фоне самотождественного, однокачественного, беспредельного — оформленные и прекрасные лики существ и предметов (ср. «беспредельное» и «предел» у Diels А I 6, 10 и др.). Воздух — и животворящая душа тела и вечности. Люди и прочие живые существа живут дыханием воздуха, и это для них — душа и сознание (фрг. 4). В этом и надо видеть ту оригинальную черту, которой богат Диоген Аполлонийский. Для всех греческих философов их стихии — живое тело вечности. Но Диоген Аполлонийский вносит чрезвычайно удачное и простое понятие в концепцию этого живого тела вечности, именно понятие νόησις^{245*} Наделяя свой воздух такой характеристикой, он хочет сказать, что он *обстоит как понятие*. Воздух не только живое тело, но одновременно и живое понятие, трепещущий смысл вечности, и притом неизменно и сплошно развивающийся. Значит, из всех натурфилософов он наиболее живо чувствует живое тело вечности. И в живости, не ускользнувшей и от Целлера (I⁵ 264: «die Hauptsache ist ihm die Lebendigkeit und Kräftigkeit des Urwesens»^{246*}, хотя в общем Целлер не понимает истинной оригинальности Диогена) и приведшей Диогена прямо к узрению смысла, рождающегося в плоти, — главная его оригинальность во всем раннем гилозонизме. Я бы сказал, что понятие Диогеновой νόησις гораздо более подходит к учению о живой Вселенной, чем Гераклитово понятие Логоса. Здесь мы

находим кроме фиксирования вселенского смысла еще и указание на его своеобразную текучесть и процессуальность. Во всяком случае, *vóησις* гораздо шире и яснее, чем *λόγος*. Есть что-то неощутимо диалектическое и абстрактно-дорийское в учении Гераклита о Логосе, хотя он, несомненно, весь еще в атмосфере мистически-натуралистического гилозоизма. Так и хочется поверить в самостоятельную стихию разума; пахнет Анаксагоро-Платоно-Плотиновским нусом. Не то у Диогена. Его нус течет вместе с воздухом; мы его, этот мировой разум и бога, воспринимаем обонянием. И конечно, если «все — течет» и «души обоняют в Аиде», то скорее Гераклиту, чем кому-нибудь иному, пристало учить о *vóησις*. Впрочем, большая ли разница между Логосом Гераклита и Ноэзис Диогена?

Воздух обстоит как понятие. Что это значит? Воздух Диогена Аполлонийского «все знает». Недаром Диоген хвалил Гомера за то, что он говорил о богах не только в мифах, но и в истинных понятиях, называя Воздух Зевсом, так как Зевс все знает (Diels, A 8). Бл. Августин (Civ. d. VIII 2) тоже подчеркивает пронизанность Диогенова Воздуха божественным разумом («Sed eum, scilicet aërem, esse compotem divinae rationis, sine qua nihil ex eo fieri posset»^{247*}). Симплиций, приводя цитаты из Диогена, несколько раз говорит о наличии «великого мышления» в установленной им Первосубстанции (B 2). Каковы же результаты этой *vóησις*, этого живого понятия, которое есть все? Это — начало меры, порядка, последовательности и согласованности. Без нее невозможно было бы различие и разделение Первовещества, не было бы определенной меры в вещах, не было бы лета и зимы, ночи и дня, ветра и солнечного света (фрагм. 3). «И вот эту пронизанную мышлением субстанцию люди и называют, по-моему, воздухом» (фрагм. 5, пер. Дильса: «Dieser mit Geisteskraft ausgestattete Urstoff»^{248*}). Воздух этот, далее, не только начало единства и различия, но и жизненное соединение их: теплота, поддерживающая жизнь, и самотождественна и различна, и она же — основа жизни и бытия (ср. далее фрагм. 5). Наконец, Мышление-Воздух проходит различные фазы развития; каждая вещь по-разному есть и по-разному участвует в Понятии. Различия в мире и суть самомышление Воздуха. Вот блестящее резюме всей этой философии Понятия во фрагм. 5 (пер. С. Трубецкого):

«Итак, по моему мнению, [стихийное начало], обладающее разумностью, есть то, что люди называют воздухом, и оно-то всем правит и обладает (*κυβερνᾶσθαι καὶ... κρατεῖν*). Ибо оно именно и есть Бог, как я полагаю, везде присутствующий, все устрояющий, сущий во всем. И нет ничего такого, что бы не было ему причастно. Но ни единая вещь не причастна ему одинаково с другими: есть много различных видоизменений и самого воздуха, и разумной силы (*τρόποι... νοήσιος*). Основное начало многообразно (*πολύτροπος*), то теплее, то холоднее, то суше, то влажнее, то неустойчивее и более быстро подвижно, и в нем есть мно-

гие другие разновидности вкуса и окраски. И у всех живых существ душа есть одно и то же, т. е. воздух более теплый, нежели тот внешний воздух, в котором мы находимся, хотя и гораздо более холодный, нежели тот, который находится близ Солнца. Но эта теплота не одинакова ни у одного из животных (да и у людей тоже — по сравнению друг с другом); она различна, хотя и в небольшой степени, настолько, что они подобны друг другу, хотя, конечно, ничто из того, что подвержено изменению, не может быть совершенно подобно чему-либо другому, пока оно не станет тождественным. И так как способы изменения, присущие первоначально, многообразны (ἄτε οὖν πολυτρόλου ἐούσης τῆς ἑτεροιώσιος πολυτρόλου — у Дильса: «da nun also die Abänderung mannigfach abgestuft ist», равно как и немного выше πολλοὶ τρόποι Дильс переводит: «...es giebt viele Stufen der Luft selbst...»: «...denn sie ist vielfach abgestuft...»^{249*}), то и животные также многочисленны и несходны между собою ни по виду, ни по образу жизни, ни по разумности вследствие множества форм изменений (καὶ οὕτε ἰδέαν ἀλλήλοις εἰκίχοντα οὕτε διαίταν οὕτε νόησιν ἐπὶ τοῦ πλῆθεος τῶν ἑτεροιώσεων). И однако, все и живет, и видит, и слышит одним и тем же и прочее разумение (νόησιν) имеет от него же.

^{203a} Таким образом, и тело мира в целом, и каждое тело в отдельности представляет собою нечто вполне закономерно конструированное, что может быть рассматриваемо как с диалектико-феноменолого-трансцендентальной точки зрения, так и с мифолого-опытной и мистической. Первый род конструкции был проделан нами уже не раз. Что же касается мифологии и всего того глубокого непосредственного опыта, который лежал у греков под логической конструкцией, то хорошим подспорьем для уяснения обще-мифологической природы тела, развиваемой нами в основном тексте, является прекрасно обставленная многочисленными текстами работа J. Röhr, *Der okkulte Kraftbegriff im Altertum* (Philologus. Supplementbd. XVII. Heft 1). Lpz., 1923. Тут, во-первых, вскрывается опытный и народно-религиозный смысл того, что у философов носило название «энергии», «потенции» и пр. (ср. наши рассуждения о потенции и энергии у Аристотеля и Плотина в прим. 87 и перевод трактата «О потенции и энергии» в Приложении) (стр. 7—33); затем, даются, правда без всякой философской обработки, но исключительно на основе общенародных, частью мифологических представлений, понятия «симпатии» и «антипатии» (34—76), что вполне может служить мифологической базой для Plot. III 1—3. Интересные специальные обозначения и особенные формы проявления магической силы» (77—95), равно как и различные ἰδιότητες ἄρρητοι и действий καθ' ὅλην οὐσίαν^{250*} (96—133). По заключениям Рёра, это все лежит в основе средневековых учений о qualitates occultae.

²⁰⁴ Procl. in Tim. II 235₄—7.

²⁰⁵ Мастерскую характеристику психологии перехода от наивного чувства растворенности в мире и божестве к философии дает К. Joël, *Der Urspr. der Naturphilos. aus dem Geiste der Mystik*, и он же в *Gesch. der antiken Philos. Tübing.*, 1921. I 149—181.

²⁰⁶ Procl. in Tim. II 197_{14—23}.

²⁰⁷ Ibid. 297_{28—31}. ἡ ψυχὴ μετέριστα μὲν Τιτανικῶς, ἤρροστα δὲ Μουσικῶς, ἐλεῖ καὶ ἡ ὑλαξις αὐτῆς διήρηται μὲν τριπλῆ Διονυσιακῶς, συχέκρταται δὲ ζωογονικῶς ^{251*} То же — II 319_{7—8}; II 198_{5—11}; III 169_{5—6}; 241_{29—30}. Ср. тексты в § 3, прим. 15.

²⁰⁸ Plot. III 9, 3. «Как из единого [образуется] множество? Тем, что [единое] *везде*, ибо нет [нигде ни одной точки], где бы его не было. Оно, значит, все наполняет. [Этим], стало быть, [и дано уже] множественное или, лучше [сказать, дано] уже *все*. В самом деле, если только оно везде существует, то оно и было [этим] всем. Однако так как оно [еще кроме того] и *нигде* не существует, то, с одной стороны, [получается то, что] *возникает* все через него, так как оно везде, а с другой — [возникает все через него как] различное с ним, так как само оно — *нигде*. Но почему же оно не только везде, но опять, сверх того, еще и *нигде*? Это потому, что единое должно быть [по смыслу] раньше всего. Оно должно все наполнять и все создавать и не быть всем тем, что создает». Распадение единого есть его утверждение в ином. Это и есть его благо. Благо есть утверждение одного превыше всего, и оно же — распадение всего во всем. О едином как благе у Плотина масса мест: I 7, 1; V 5, 13 и мн. др. Весьма полезными являются и главы: V 3, 15 (о происхождении многого из единого и о необходимости присущия ему; не-единое и тождественно единому, и различно с ним; единое как творческая потенция); V 3, 16 (о том, что все многое подражает благу, будучи образом его); V 3, 17 (о том, что первое благо не нуждается даже в самодовлении; о световом узрении его беспредельного света); V 5, 9 (не душа мира — в теле его, но тело — в душе; не ум — в душе, но душа — в уме; и не единое — во всем, но все — в едином; благо и не отделено от всего, и не заключается во всем); VI 9, 1 (о необходимости единства во всем); VI 9, 2—3 и др. Я считаю вообще наилучшим изложение Плотина у Эд. ф. Гартмана, который взял наиболее естественный план изложения: 1) категории чувственного мира, 2) категории умного мира, 3) единое в отношении к категориям и 4) взаимоотношение трех сфер категорий, — расположивши по этим рубрикам весь материал из Плотина (Ed. v. Hartmann. *Gesch. d. Metaphysik*. Lpz., 1899. I 106—176). Гартман хорошо указывает на взаимонесводимость и сводимость трех сфер категорий (160—162) и, хотя и без подчеркнутой диалектичности, но все же с достаточной четкостью говорит об имманентности единого всем сферам категорий (172—174), не вполне, впрочем, усваивая последовательность Платиновых ипостасей (174—176). Однако совсем непростительно отношение

к диалектике Плотина, проявленное Эд. ф. Гартманом в его старой работе *Ueber die dialektische Methode. Historischkritische Untersuchungen*. Berl., 1868, где по этому вопросу содержится буквально одна фраза: «Plotin hatte bei seiner Emanationstheorie angenommen, dass die Ursache im Bewirkten sich erhalte und aus diesem in niedrigerer Potenz zu sich zurückkehre»^{252*} (11). Замечено правильно, но разве только в этом диалектика Плотина?!

²⁰⁹ Доказывать, что бытие, напр., у Плотина, как и у всякого другого греческого философа, одушевлено и самосознательно, значило бы ломиться в открытые двери. Но нельзя не указать на трактат Plot. III 8, который представляет собой, кажется, наиболее замечательное, что Плотин вообще написал. Основная тема его — самосозерцание природы и о том, что у «действующих цель — созерцать». Тысячу раз прав старый исследователь Плотина — С. Steinhardt, который в своих *Meletemata Plotiniana*, Halis., 1840, 19, прим., пишет: «Abundant duo potissimum libri (III 8 и VI 7) *aureis vere dictis* de Naturae consilio, quae lumine suo reconditam nobis divinam sapientiam aperire videntur. Nam quid unquam de Natura rectius dictum est, quam istud: Omnia contemplationem appetunt?»^{253*} «Первобытный анимизм» увенчивается у Плотина учением о самомыслящем уме, которое через Аристотеля (*ibid.*, 33), тоже рассуждавшего «de pura mente sui conscia et se solum cogitante», получило столь блестящее завершение именно у Плотина, который дал его «*rigius omnibus philosophis antiquis*»^{254*} Ср. также характерное противопоставление Плотина Платону — 22. Еще у Плотина V 4, 2 — о том, что ум — *πάντη διακριτὸν ἑαυτοῦ*. Однако это тихое умосозерцание природы есть результат аполлонийского сна дионисийски иступленно узренных ликов. «Дионис, сыновняя ипостась,— пишет В. Иванов (Дионис и прад., 158, 159),— небесного Отца и бог страдающий, жертвует целокупностью своего божественного бытия, отдаваясь на растерзание жадно поглощающей его материальной, или «титанической», стихии. Эта стихия еще не может слиться с ним целостно, в любви, но приобщается его светлоте естеству путем насилия и космического преступления, которое и обуславливает страдание жертвоприносящего бога. Дионис становится виновником божественного оживления отдельной тварности. Но каждый атом ее хотел бы наполниться им для себя одного и в обособлении от других, а жертвенной воле бога к самоотдаче нет удержки,— и самый избыток его самоотречения мог бы составить опасность для божественного всеединства. Оттого саморасточению Диониса положен предел, принцип которого лежит вне Дионисовой воли. Имя этому пределу — Аполлон, бог торжествующего единства и сила воссоединяющая. Орфей, олицетворяющий собою мистический синтез обоих откровений — Дионисова и Аполлонова, есть тот лик Диониса, в коем бог вочеловечившийся, совершая свое мировое мученичество, отрывается в то же время от самой воли своей, подчиняя ее закону

воли отчей». «Дионис, по неоплатоникам, — «бог разделенного мироздания» (μεριστῆς δημιουργίας), как виновник изначальной индивидуации; но он не имеет ничего общего с инстинктом самосохранения замкнутой в себе индивидуальной формы бытия, по отношению к которой является, напротив, внутренним стимулом саморасточения, как воссоединения с целым через переход в другие формы. Индивидуальность противится этому внутреннему зову Диониса в ней; тогда Дионис разоблачается, как смерть. Предел саморасточения — смерть обособившейся формы воплощения; пребывание души в обители умерших — отдых Диониса в ней от жертвенной страды разрыва и разлуки, очищение (ἄχραντον), воссоединение (ἕνωσις); возобновление страстного подвига — возврат в жизнь, возрождение, «палингенесия». Дионис, бог смерти, есть вместе и бог возрождения (τῆς παλιγγενεσίας ὁ θεός). — Такова поздняя диалектика древнего культа: религиозное мышление народа имманентно его культуре, его мысль — в действии. Первыми начали мыслить за народ орфики, и народ изнуживал в их учении свою веру, хотя и чуждался, уже с V века, их мистической обрядовой практики».

Стоит указать на работу G. Entz, *Pessimismus u. Weltflucht bei Platon*. Tübing., 1911, который, хотя и говорит о «космическом оптимизме в Тимее» (162—177) и противопоставляет платонизм Гомеру, где «*Lebenssehnsucht ohne Lebenszuversicht, Empfindung der Menschenwürde ohne Glauben an Zweck und Ziel des Menschendaseins*» (182), все же утверждает, что «*eine entschieden weltflüchtige Stimmung beherrscht religiöse Anschauung Platons*»²⁵⁵ (183).

²¹⁰ Тут любопытны главы: Plot. III 2, 7; III 2, 15—18. Так, краткое содержание III 2. 15 сводится к следующему.

1) Необходимость всеобщей войны, бедствий и взаимопожирания живых существ оправдывается тем, что живые существа «чередуются одно с другим, не будучи в состоянии оставаться вечными, даже если бы их никто не убивал». «Чего же жаловаться на то, что в то время, когда необходимо умереть [живому существу], ему надо было так умереть, что от этого получилась польза для других существ? Чего жаловаться на то, что сожранное породило новую [жизнь]?» 2) Как актеры появляются на сцене в разных масках и одеждах и то рождаются, то умирают, на самом деле оставаясь без всяких перемен и вне рождения и смерти, так и мы, испытывая и горе и радость, взаимно поедая и взаимно сохраняя друг друга, — не более как актеры на мировой сцене. Не будь этой войны и вражды, пожирания и смерти, жизнь человеческая не могла бы и начаться. «Тогда была бы пустынность жизни и невозможность для нее проявляться в другом. Теперь же, будучи множественной и наличной во Всем, жизнь творит Все и расцветивает в процессе жизни, в своей игре, не будучи в состоянии удержаться от вечного созидания прекрасных и благородно-оформленных явлений жизни. Оружие, направле-

мое друг на друга людьми, смертными, [но] сражающимися в стройном порядке, как это делается при игре в пиррихий, указывает, что и все эти человеческие занятия суть [только] игра и что все [смерти] не содержат в себе ничего ужасного, что умирают на войнах и в сражениях [лишь] те, которые предупреждают то, что [все равно] случается в старости, и что [тут] умирают быстрее, [чтобы] опять вернуться». 3) Не внутренняя душа человека рыдает и плачет в несчастиях, но внешняя тень человека, и жизнь этих теней, вся наша земля есть не более как постоянно меняющаяся сцена и игра. Ведь и дети плачут, но не делаем же мы из этого вывода, что мир — зло и что у них есть основание плакать.— Этот неожиданный оптимизм является неожиданным лишь для поверхностного взора. Это, конечно, не оптимизм, а типично эллинское трагическое мироощущение, к которому неприменимы категории оптимизма и пессимизма, так как тут мы находим успокоение в страданиях и страдание в безмятежном покое философа. Но общий вывод ясен: «величина» (VI 6, 1), какая бы она ни была,— не зло.

Определения зла — I 8, 3 (рассуждение об усии и эйдосе зла как беспредельности и чуждости всего оформленного); I 8, 5 (о зле как искажении, болезни, умалении души и сущего); I 8, 6 (о противоположении добра и зла); I 8, 7 (интересное изъяснение того, почему зло есть необходимость); I 8, 15 (ответ тем, кто понял бы учение о зле как о не-сущем — в смысле полного отрицания факта зла).

В обрисованном характере античного космоса, как блаженно-равнодушной, безгорестной и безрадостной игре вечности с самой собой, когда вопрошаемая бездна молчит и сама не знает, чего ей надо,— несомненно, одна из существенных, быть может, наиболее существенная стихия языческого мироощущения.

²¹¹ Вот почему я бы не стал тут выдвигать, как это делают многие, Посидония в качестве источника неоплатонизма. И вообще Посидоний сейчас — какая-то модная тема в науке, раздутая больше, чем надо, с легкой руки А. Schmekel, *Philos. d. mittl. Stoa*. Berl., 1892, хотя и ясно, что это — солидный мыслитель, повлиявший не только на поздний стоицизм, но и на всю последующую философию. Как раз в области космологии Посидоний завершает собой ту тенденцию в греческой мысли, которая рассматривает мир как «die zeugenden, gebärenden, allschaffenden und das Geschaffene wieder in sich nehmenden Gewalten, Eins und All, Geburt und Tod», в то время как последующая философия видит в космосе «die vollkommenen Formen und harmonischen Verhältnisse, die Gegensätze und die Eintracht, Band und Fessel, Mass und Symphonie» ^{256*} (K. Reinhardt, *Poseidonios*. Münch., 1921, 207). Хотя Рейнгардт здесь и ошибается в оценке последующей философии, которая пыталась совместить эти два принципа, тем не менее черты «витализма» у Посидония действительно преобладают (ср. Reinhardt, 239—261) К сожалению,

вопросов космологии Посидония не касается в своей обстоятельной работе I. Heinemann, *Posidonios methaphysische Schriften*. Bresl., 1921, хотя уже Шмекель коснулся этого вопроса довольно обстоятельно (Schmekel. *Die Philos. d. m. St.*, 238—248).

ПРИМЕЧАНИЯ И ДОПОЛНЕНИЯ К ПРИЛОЖЕНИЮ

²¹² Та разнотипность и неполная внутренняя согласованность моей работы, о которых я говорю в предисловии, быть может, больше всего отразились на моих переводах, которых, однако, в общем набралось немало. Переводя в течение многих лет и для разных вопросов, с разной степенью близости к подлиннику и по разным поводам, я мог затратить еще колоссальный труд по проверке всех переводов с целью придать им единство, если бы в перспективе имелась возможность издать всего Плотина по-русски. Но так как эта возможность отпадает, то производить всю эту неблагодарную работу по сличению переводов с подлинниками я счел для себя нецелесообразным; и я решаюсь печатать их в первоначальном виде, хотя расстояние между некоторыми из них достигает почти десятка лет. Должен, однако, сказать, что, несмотря на всю разношерстность переводов, все они неуклонно преследуют одну цель — дать вполне точное отражение *философских мыслей* подлинника. Чтобы быть ясным и точным, я не скупился на добавления, ставя их, однако, везде в квадратные скобки, так что читатель ясно увидит, где — перевод и где — толкование. Свои переводы, в особенности перевод Plot. I 3, II 5 и II 6, я называю *интерпретирующими*. От обыкновенного перевода эти интерпретирующие переводы отличаются, во-первых, внесением (в квадратных скобках) различных дополнений и пояснений в целях достижения возможности легко читать текст, который в подлиннике то до загадочности краток и сумбурен, то до полной непонятности философски насыщен и глубок, во-вторых же, присоединением к переводу еще и *анализа* хода мыслей, что влечет за собой многочисленные разделения и подразделение, разрядки и курсивы, дающие возможность читать и понимать текст с разной степенью детализации. Пусть издатели и переводчики хвалятся грамматически-стилистической близостью к тексту и нагромождением огромных стереотипных текстов без единой красной строки и разделения на параграфы (как, напр., издавали всегда Плотина и Платона). Я же похвалюсь именно этими курсивами и красными строками, этими разделениями на параграфы и этими квадратными скобками. Иной раз добавление одного, казалось бы, малозначащего союза или наречия давало совсем новый смысл, и не один раз наживешь головную боль, не один десяток просидишь ночей, прежде чем сделаешь толковый интерпретирующий перевод тех или других трактатов столь невероятно трудного для перевода автора, как Плотин. Я знаю, найдутся те,

кто станет упрекать меня за то, что неопределенно-вопросительную фразу я перевел там-то в виде утвердительной, а здесь вместо прошедшего времени поставил настоящее. Но эти упреки ко мне не относятся. Я хотел передать с полной ясностью и точностью философские мысли Плотина и Прокла, а спорить о «филологической» точности перевода и о том, что такое вообще филологическая точность, я не стану, предоставляя это тем, кого интересуют не Плотин и Прокл, но греческая грамматика и словари. Нет ничего легче, как путем ссылок на Кюнера и Курциуса доказать на основании разных пустяков, что переводчик не владеет достаточно греческим языком. Таким возражателям я бы порекомендовал самим перевести три-четыре странички из Плотина и Прокла: посмотрели бы мы тогда, что такое «филологическая точность». А то, почему-то, кроме Малеванского (тоже — не «филолога»), никто не брался из русских «филологов» до меня за перевод Плотина, а за Прокла не взялись даже бесстрашные переводчики Духовных Академий. Но, конечно, в глубине души и я не считаю себя непогрешимым; и часто, давая тот или иной перевод или интерпретацию, я, подобно Боницу (при толковании Аристотелевой «Метафизики»), говорил себе в душе: «*Quid haec verba sibi velint, fateor me nescire*»^{257*} Моя единственная претензия сводится к тому, чтобы мои переводы считались *пробой и осваиванием* для других философов-переводчиков.

Перевод Плотина во всей книге производился по изд. Фольмана (Lips., 1883—1884. I—II).

²¹³ Аристотель о перводвигателе. Как и во всех прочих проблемах (о потенции и энергии по Аристотелю см. специально прим. 87), Аристотель дает феноменологию понятия энергии, которая потом целиком входит в неоплатонизм. Для иллюстрации я кратко изложу учение Аристотеля о перводвигателе, чтобы стало ясным, что «эманации» и «энергийное» излучение находятся уже у него. Тут надо иметь в виду *Metaph. XII* — весьма мудреную книгу, доставившую заметно много труда комментаторам. И все-таки нельзя сказать, что все тут одинаково понято и осознано.

1. *Постановка вопроса.* Прежде всего, довольно непонятым кажется деление, предлагаемое Аристотелем в первой же главе. Он устанавливает три рода сущностей. Первая — та, которая доступна чувственному восприятию, которую все знают и которая может быть преходящей и вечной. Исследование должно показать ее элементы (*Metaph. XII 1, 1069a 30—33*). Вторая — неподвижная, в которой можно, в свою очередь, находить две сферы — эйдосы и математические предметы (1069a 33—b2). До сих пор нет ничего странного для Аристотеля. Но вот интересно, что третью сферу он именуется просто *материей* (b9). Что это значит? Аристотель говорит, что чувственная сущность способна к движению (b1), способна к изменению (b3). Это изменение, однако, имеет сложный характер. Дело в том, что «противопо-

ложности не изменяются», т. е. и эйдос и чувственность суть сами по себе неподвижные логические принципы, и они, составляя взаимную противоположность, недоступны изменению. Изменение возникает в *средней* сфере, от одной противоположности к другой, или от среднего к противоположностям. Это-то и есть «ничто, лежащее в основе и переходящее в противоположность» (b3—9), «материя». Нельзя не сделать отсюда вывод, что принцип материи для Аристотеля есть принцип *выражения сущности*. Это — то, что именно конструирует нашу чтойность как среднюю сферу. (См. ниже, прим. 214, пункты 5, 7.) «Необходимо, чтобы изменялась материя, могущая переходить в обе противоположности» (XII 2, 1069b 14—15). Заметим, что материя мыслится здесь изменяющейся опять-таки по *смыслу* своему, а не по факту. «Материю» Аристотель привлекает именно для конструкции *выразительного* смысла, отличного и от чистого эйдоса, и от чистого факта. И как смысл (именно особый, «срединный» смысл) материя необходимым образом продолжает сохранять свойства смысла вообще (ср. de caelo III 6, 305a 22—24; de gen. et corr I 5, 320b 23, 332a 35; Phys. I 9). И только по *смыслу* своему она есть принцип модификации чистого смысла в выразительный. Само собою ясно, что тут же Аристотель должен заговорить о понятиях потенции и энергии, что он и делает (Met. XII 2, 1069b 15—20, 29—32), так как чистый смысл и чистый факт, сопрягаясь в общей для них сфере и отождествляясь в ней, получают уже совсем иную окраску, охарактеризованную нами выше как потенциальное и энергийное оформление. Итак, материя — принцип выражения, принцип перехода эйдоса в энергию, а факта — в потенцию. Она — идеальный и вечный принцип. «Все изменяющееся содержит материя, но — неодинаковую, равно как и те вечные [предметы], которые вне становления, но движутся, [содержат ее] — однако не в качестве нестановящейся, но [именно становящейся] из одного другим» (b24—26). Все это приводит Аристотеля к заключительной формулировке, той же самой дистинкции «трех начал» и «трех принципов»: два принципа — это то, что входит в противоположность, т. е. эйдос и его отрицание (ἡ ἐναντιώσις, ἧς τὸ μὲν λόγος καὶ εἶδος, τὸ δὲ στέρησις^{258*}), и третий — материя (b 32—34).

Чтобы приблизиться к учению о первом двигателе, Аристотель дает, однако, еще одну формулировку трех принципов, которая часто удивляла многих исследователей. Он пишет: «[Различаются] три сущности: 1) материя, представляющая собою в силу своего оказательства индивидуальную этось (ἡ μὲν ὕλη τόδε τι οὕσα τῷ φαίνεσθαι) (так как то, что существует благодаря прикосновению, а не сращению, есть материя и субстрат); 2) природа и индивидуальная этось, в которую [ничто переходит], некое [определенное] свойство; и 3) третья, состоящая из первых двух, единичная [сущность], как, напр., Сократ или Каллий» (3, 1070a 9—13). Мы совершим большую ошибку, если вслед за

Швеглером прямо отождествим эту дистинкцию с уже рассмотренной нами дистинкцией: «материя» — «эйдос» — «обособленно-цельное», которую мы находим в *Metaph.* VII 3. Сам Швеглер чувствует всю странность и необычность этого разделения сущности на типы (*A. Schwegler. Metaph. d. Ar. 1848. IV 241*), но, не будучи в состоянии понять его до конца, предлагает даже конъектуру ἢ μὲν ὅλη μὴ τότε τι οὐσα^{259*}. Однако тут нужно иметь в виду, что данная дистинкция касается не тех трех отвлеченно взятых начал, о которых идет речь в *Metaph.* VII 3, но совершается всецело в сфере одной из них, а именно в сфере выражения, в сфере σύνολον^{260*}, выражающей чтойности. Мы не можем допустить, что Аристотель вдруг забыл свое основное учение о материи как именно об отрицании эности. Он его, конечно, не забыл, но в данном случае вполне принимает во внимание. Сам Аристотель в другом месте дает выход к разрешению этого вопроса. Он пишет: «Материей я называю такую индивидуальную эность, которая существует не энергийно, но потенциально» (*Met.* VIII 1, 1042a 27—28). Стало быть, *индивидуальная эность, данная как потенция, и есть материя*. Это вполне уясняет нам первую возможность, тем более что и сам Аристотель прибавляет здесь многозначительное τῷ φαίνεσθαι^{261*}, указывающее как раз не на материю просто и не на индивидуальную эность просто, а на то, что в цельной вещи имеется ее полная выраженность, и в этой выраженности мы находим первый момент — внешнюю данность становления, фактически-явленное качество, которое можно осознать (о чем тоже упоминается в данном месте). Первый тип есть, следовательно, выразительный аналогон материи как отвлеченного принципа. Параллельно с этим второй тип сущности, устанавливаемый в XII 2, есть выразительный аналогон чистого смысла, эйдоса (а не сам эйдос, как это думает Швеглер). Поэтому, Аристотель называет этот тип сущности «природой», «эностью», «состоянием». Среди значений термина φύσις и ἔξις^{262*}, устанавливаемых в V 4 и 20, можно отыскать те, которые подходят под наш случай. «Природа»: 1. становление вещей, имеющих нарастание, как, напр., протяженное произношение ипсилона в φύσις (1014 b 16—17, ср. более подробно об этом ниже, в парентезе в 20—26); 2. материальная субстанция, «из которой» впервые происходит растущее (b 17—18); 3. принцип движения, имманентный каждому естественному предмету (b 18—20); 4. материал, из которого происходит реальная вещь, как, напр., медь — «природа» статуи (b 26—35); 5. «сущность естественного суших», организованная материя, имеющая эйдос и форму, — σύνθεσις^{263*} материи и эйдоса, так что о вещи, еще не принявшей «собственный эйдос», говорят, что она еще не имеет своей «природы» (1014b 35—1015a 5). Стало быть, под природой понимается и неоформленная «первая материя», и — форма, цель организации, почему и можно «природу» считать «сущностью» (a 5—13). «Из сказанного [следует, что] в первом и

собственном значении слова природа есть сущность того, что имеет в самом себе принцип движения как таковое» (а 13—15, ср. Met. VI 1, 1025b — 1026a 7; Phys. II 1, 192b — 193b. «Состояние»: 1. «энергия имеющего и имеемого», как, напр., обладание есть среднее между лицом обладающим и обладаемым платьем (1022b 4—9); 2. διάθεσις^{264*} состояний, хорошее или плохое, как, напр., здоровье (b 9—12); 3. «момент такого состояния» (b 13—14). Имея в виду эти дистинкции V 4 и 20, можно сказать, что если ясно объединение материи и эйдоса в σύνολον, то ясно и то, как получается выразительный аналогон этого последнего. Это — третий тип сущности, единичность — как синтез двух предыдущих.

В этой новой формулировке Аристотель, таким образом, сразу захватывает *и смысловую и вещную стихию* предмета и в полученном этим способом выраженном предмете снова находит первоначальные слагаемые, хотя уже и с печатью последовательного объединения. Можно сказать и так. Взявши три основных принципа, эйдос, материю и «лишение» (т. е. переход эйдоса в материю), и получивши цельную вещь, Аристотель взял как смысловое определение вещи, так и ее фактически-эмпирическое «движение». Причиной, говорит он, является не только нечто имманентное вещи, т. е. эйдос со всеми своими осмысленно-выразительными сторонами, но и нечто внешнее, как, напр., движущая сила. Эйдосом дома, оформляющим материю, кирпичи, движет особая движущая причина — строительное искусство.

Так мы приходим к учению о перводвижении и о значении движения в мире. Минуя рассуждения о том, в каком отношении вещи и их причины тождественны и в каком различны (посвященные этому главы XII 4 и 5 дают типично аристотелевское решение этого вопроса — с не-диалектическим учением об одновременном тождестве и различии, ср. в особ. XII 5, 1071a 24—1071b 2), мы должны указать на то, что такое перводвижитель Ум и как он движет миром.

2. *Основная характеристика:* а) *неподвижность*, б) *энергичность*, с) *смысловое первенство*. <а> Прежде всего, необходимо должно существовать это *неподвижное*, что всем движет. «Невозможно, чтобы движение возникло или уничтожилось». Также не может возникнуть или уничтожиться и время, «потому что если бы не существовало времени, то не могло бы существовать ни более раннего, ни более позднего». «Следовательно, движение так же непрерывно, как и время, потому что время или тождественно с движением, или является его аффекцией, [акциденцией]» (6, 1071b 3—11). Итак, мир — движется и существует во времени, но это потому, что есть то, что не движется и что не во времени.

б) Далее, это вечное и неподвижное существует не потенциально, но *энергично*. «Если бы существовало лишь нечто способное вызывать движение, или действие, но не энергично проявлять себя, то не существовало бы никакого движения, потому

что то, что обладает потенцией, может и не проявлять себя в качестве энергии». Поэтому, говорит Аристотель, не будет никакой пользы в том, если мы, подобно платоникам, признаем вечные эйдосы, не способные к тому, чтобы вызывать изменение и движение. По мнению Аристотеля, платонические эйдосы суть только потенции, поскольку они не осуществляются энергично в вещах и абсолютно отделены от них. Но Аристотель вполне согласен с платониками в том смысле, что «такие сущности должны быть лишены материи, ибо они должны быть вечными, по крайней мере если действительно есть что-нибудь вообще вечное». Потенциальное может быть и не быть в действительности. Энергичное же может только быть (b 11—26). Итак, то, что не движется и не существует во времени, но само производит движение, есть энергия, и притом вечная энергия. Конечно, мы должны принимать заявления Аристотеля о платонизме с критикой. Мы уже знаем, что дело вовсе не в том, что платонические эйдосы не вызывают движения и не суть реальные силы, но в том, что платоники рассматривают функции эйдосов диалектически, а не натуралистически. Для Аристотеля же, поскольку всякое движение и изменение может вызываться только эмпирико-натуралистическими силами, диалектическое объяснение движения и изменения есть отсутствие объяснения, и эйдосы Платона оказываются для него неспособными к воздействию на вещи.

с) Выясняя понятие перводвижения, Аристотель, далее, отвергает мнение старых физиков и теологов, «производящих мир от Ночи» и думающих, что вещи сначала были вместе, в общем Хаосе, откуда потом произошли в результате дифференциации. «Как может происходить движение, если нет никакой [для него] причины, [которая бы существовала] энергично? Ведь, во всяком случае, не может же [строительный] материал сам себя приводить в движение, но — [только] строительное искусство, и не менструации, не земля приводит себя в движение, но — семена, [из которых что-нибудь вырастает], и зародыш». Иначе пришлось бы признать, что потенция раньше энергии. Но недостаточна также думать, подобно «Левкиппу и Платону», что энергия совершается вечно, опираясь на тот факт, что движение вечно и не прекращается. Такое учение только констатирует факт движения, но не выясняет ни его причин, ни его свойств. Никакой вещи не свойственно случайное движение, но только некое вполне определенное. Можно еще сказать, что *по времени* потенция — раньше энергии, но логически, если бы энергия не предшествовала потенции, было бы неопределимо и неизвестно, о каких потенциях идет речь и чего именно потенциями они являются (1071b 26—1072a 7)

«Поэтому, Хаос или Ночь не продолжались бесконечно, но всегда существовало одно и то же, или [повторяясь] периодически, или [как-нибудь] иначе, если только энергия действительно предшествует потенции. [И], стало быть, если одно и то же

вечно [повторяется] периодически, необходимо, чтобы нечто вечно оставалось самотождественно энергийным. Если же должны существовать становление и уничтожение, то должно существовать [нечто] вечно проявляющееся энергийно все в разных и в разных видах. Значит, необходимость [требует признать, что это начало] действует определенным образом само по себе и определенным же образом сообразно инобытию (*кат' алло*), причем [это последнее], выходит, есть или [действительно нечто] иное, или же оно — в соответствии с первым. Очевидно, необходимо [признать, что] оно — в соответствии [именно] с ним, [с первым], потому что первое в свою очередь [является] причиной и для самого себя, и для него. Следовательно, первое — значительнее. Именно, оно стало причиной вечной самотождественности, а инобытие — причиной инаковости, [так что], следовательно, то и другое вместе [является причиной] вечной инаковости. Движения, поэтому, совершаются именно таким образом» (а 7—18). Аристотель хочет этим сказать, что *энергийно-данное начало и перводвижение есть сразу причина и самотождественности, и саморазличия, оставаясь тем не менее и вечным, и неподвижным*. Иначе и быть не может, по Аристотелю. Мы ведь уже говорили, что энергия есть сфера чистого, не затронутого материей (как фактом) бытия, и потому она — вне времени, она — вечность. Но в отличие от отвлеченного смысла просто она есть смысл *выраженный*, т. е. в ней присутствует материя, но уже не как факт, а как смысл. Это мы могли видеть на отдельных чтойностиах. Теперь Аристотель формулирует это в отношении ко всему миру, в отношении к чтойности мира.

3. *Перводвигатель как ум*. Еще более выразительно рассуждает Аристотель, когда начинает характеризовать перводвигатель как *ум* и *умное*, находя в нем предмет стремления и любви, как для него самого, так и для всего иного — к нему. Предметом желания, говорит Аристотель, является то, что кажется прекрасным, и мы желаем чего-нибудь потому, что оно кажется нам прекрасным, а не наоборот: вещь не кажется нам чем-то прекрасным потому, что мы ее желаем. Также ум сам для себя является и предметом мышления. Все это означает лишь то, что ум и первый двигатель есть вечная энергия. И эта энергия необходимым образом прекрасна, будучи сама неподвижна и тем не менее все приводя в движение. Небо с его круговращением и вся природа — прекрасны, как выявление этой вечной энергии умного перводвижения (а 19 — б 14). «Образ жизни [перводвижущего ума] — прекраснейший, какой бывает у нас [только] на недолгое время, потому что так он пребывает вечно (в то время как мы [на это] не способны), и радостью [является] энергия его. В силу этого приятнее всего [нам] бодрствование [умом], восприятие и мышление, а отсюда и надежды [на будущее] и воспоминание [о прошлом]. Мышление же в себе направляется к тому, что есть наилучшее в себе, и величайшее мышление — к величайше-

му. Себя же самого ум мыслит путем схватывания мыслимого, так как мыслимым он становится через касание [предмету мысли] и мышление, и поэтому ум и мыслимое — одно и то же. Другими словами, способность принимать мыслимое и сущность и есть ум. Энергично же проявляет [он себя] через обладание [мыслимым]. Поэтому последнее, [мыслимое], в большей степени [содержит божественное], чем то, что, оказывается, имеет в себе божественного [сам] ум, так что умное созерцание есть и вожденнейшее и прекраснейшее» (b 14—24; и далее прекрасный абзац, который я, к сожалению, не могу привести в переводе, о том, что «энергия ума — жизнь», что «ум — энергия и энергия в себе есть прекраснейшая и вечная его жизнь», что «жизнь и непрерывная, непрестанная вечность свойственны [перводвижению]» и т. д. 1072 b 24—30). Ср. рассуждения Плотина V 5, 1 и 2, изложенные у меня в прим. 11.

Результатом этого мышления перводвигателя является Небо со всей его красотой и сферами, ибо тут наиболее полно выражена его умная перво-энергия. Мир, поэтому, есть совершеннейшая красота, и давать космологию — значит строить эстетику. Однако сейчас было бы неуместно следовать за Аристотелем в описании разных систем сфер, которых он касается в *Metaph.* XII 8, желая показать, как воплощается в материи перво-энергия ума. Стоит указать только на некоторые подробности в учении о мышлении этого ума, чему Аристотель посвящает главу XII 9 (изложенную у же нами в прим. 9).

4. **Резюме.** Итак, 1) мир пребывает в вечном движении. Смысловая картина вечно движущегося мира есть энергия сущности мира. Мир являет себя в этой энергии. Эта энергия есть энергия *смысла* и сущности.

2) Но так как нет ничего и никого, кроме этого энергичного смысла, то он сам же и оказывается соотносенным с самим собой, т. е. *он сам себя мыслит*. Поэтому энергия сущности мира, лежащая в основе всякого движения в нем и, следовательно, в основе всякого события, есть самомыслящая энергия, *энергия ума*, мышление мышления.

3) Далее, эта умная энергия, или вечная чтойность мира, может быть дана в той или другой степени материального выражения. Будучи сама по себе *смысловым* отождествлением отвлеченного смысла и конкретной вещи, т. е. тождеством логического и алогического и, следовательно, некоей смысловой изваянностью и картинностью, умная энергия может, однако, в той или другой мере воплощаться в материи. Материальные факты могут более или менее интенсивно организовываться по закону этой мировой чтойности. Тогда энергия становится движением и, смотря по силе ее воплощения, — в той или иной степени совершенным движением. Максимальная выраженность чтойности в факте, т. е. та организованность факта, когда в смысле его не содержится ничего фактически-материального, а только

налична одна чтойность, иными словами, смысловое тождество чтойности и факта, и есть то, что называется *красотой*, или *совершенством*. В красоте как раз и содержится это самодовление выраженного смысла, обращенного на себя и не ушедшего в беспредельность материи. (Таким образом, не правы те, которые, подобно Целлеру, Phil. d. gr. II, 2⁴, 764—765, утверждают, что «Аристотелева эстетика, как и Платонова, исходит не из понятия прекрасного, но из понятия искусства» и что «понятие прекрасного остается также и здесь совершенно неопределенным».)

4) Реальное «действие», или «движение», является, конечно, как и сама энергия (воплощением которой она является), «действием» и «движением» также и ума, т. е. самосознания и самочувствия. Разрушение энергии и уход ее в материальную беспредельность есть также *разрушение и блаженного самодовления*, свойственного умному перводвигателю, и переход его от «счастья» к «несчастью», от «знания» к «незнанию», от блаженной самоудовлетворенности к страдающему и ищущему страданию и к самоутере.

5) Несмотря на все судьбы перводвижущего ума, уходящего в то или иное материальное оформление и, следовательно, в той или иной мере забывающего и теряющего себя самого, ум как таковой *остается сам по себе вечным и неизменным самовыражением мира*, и он пребывает собранным в одну точку и не нуждающимся во временном потоке — смысловым тождеством всех логических и алогических судеб себя самого, данных во всей полноте блаженного самодовления. Космос с его звездами — умными силами — есть вечный покой мировой блаженной чтойности в себе и для себя одной.

Вот почему в вопросе о перводвигателе основное значение имеет именно *Metaph. XII*, а не *Phys. VIII*, которую столь тщательно и ясно перелагает ^{265*} О. Hamelin по главам и параграфам, желая дать картину перводвигателя (*Le système d'Aristote. Paris, 1920, 18-я гл.*). Не будучи в состоянии вскрыть момент интеллигенции в перводвигателе, О. Hamelin, в сущности, остается при изложении аристотелизма почти что на почве натурализма в связи с характером всей «физики». Впрочем, понятия «самодвижущее движение», «вечное движение», «неподвижное движение» и пр. дают и в «физике» достаточный материал для толкования перводвигателя в смысле чистой «*Begriffsphilosophie*» ^{266*}, и прежде всего, конечно, феноменологии (если не диалектики), чего О. Hamelin не делает, отказываясь почти от всякой интерпретации.

²¹⁴ Учение Аристотеля о чтойности и его место в истории платонизма. Может быть, нигде Аристотель не полезен так для неоплатонизма, как в учении о сущности и о чтойности. Всмотримся в это постоянно искажаемое в изложениях учение.

Всякая вещь есть нечто и, можно сказать, *вог-что*. В вещах — чтойность, их «что», есть первое, с чем мы в них сталкиваемся.

Отсюда, Аристотель учит о τὸ τί ἦν εἶναι вещи, об ее *чтойности*, или, как переводили в Средние века, об ее quidditas. Что такое *чтойность*?

1. *Чтойность и определение смысла.* а) «Прежде всего, мы скажем о ней нечто с точки зрения ее *смысла* (Metaph. VII 4, 1029b 13), [а именно], что *чтойность для каждой вещи есть то, что говорится о ней самой (καθ' αὐτό)*». Аристотель дает тут определение именно с точки зрения *смысла*. Это λογικῶς, как и далее в 1041a 28 и 1069a 28, значит не «логично» (так как это противопоставляется с τὸ ἀναλυτικῶς Anal. post. I 22, 84a 8) и не «разумно» (так как «логический» силлогизм противопоставляется в Ap. post. II 8, 93a 15 аподейктическому доказательству), а именно — «осмысленно», «с точки зрения смысла», в чем убеждают примеры, приводимые у Waitz, Organ. II 353—355, хотя его собственная интерпретация («id quod non ad ipsam veritatem pertinet, sed ad disserendi artem, qua sententiam sive veram sive falsam defendimus»^{267*}, 354) далека от точности. Ср. у Schwegler, Met. d. A. II III: «seinem substantiellen Wesen oder seinem Begriffe nach»; J. H. Kirchmann, Met. Ar. Berl., 1871 I 348: «das wesentliche Was»; E. Rolfes, Ar. M. Lpz., 1920. I 134: «in logischer Weise... das wesentliche Sein»^{268*}. Итак, *чтойность* есть то, что о вещи говорится.

Это определение *чтойности*, часто затрудняющее многочисленных переводчиков и комментаторов Аристотеля, имеет весьма простой и ясный смысл. «Быть образованным» не есть *чтойность* человека. *Чтойность* человека есть то, *без чего человек не может быть человеком*. *Чтойность* есть такое осмысление вещи, в котором сама она хотя и не содержится, но тем не менее именуется им. Так я понимаю не совсем ясное, но принципиально важное суждение (1029b 19—21): ἐν ᾧ ἄρα μὴ ἐνέσται λόγῳ αὐτό, λέγοντι αὐτό, οὗτος ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι ἐκάστῳ — вслед за Боницем (Ar. M. II 305, прим.): «Derjenige Begriff also ist für ein jedes Ding Begriff des τὸ τί ἦν εἶναι, in welchem es selbst nicht enthalten ist, während er es doch bezeichnet»^{269*}. В *имени* вещи, стало быть, дается ее *чтойность*. Но имя вещи не есть просто понятие, или смысл, вещи.

б) Прежде всего, по Аристотелю (1030a 6), «*чтойность* [мы утверждаем] относительно того, *смысл чего есть определение*». Это — далеко не случайное суждение Аристотеля, ср. Bonitz, Arist. Met. II 308—309 и приводимые тут тексты. В Top. I 5, 101b 39 прямо читаем: «Термин (ὄρος) есть смысл, обозначающий *чтойность*» (Бониц приводит еще несколько мест из Top. и Anal. post.), так что «всякое определение есть смысл» (Top. I 5, 102a 5), но — не обратно. «Opponuntur enim inter se λόγος et ὄνομα, ita quidem ut ὄνομα uno signo notionem aliquam vel notiones plures complectatur, λόγος autem id quod cogitatur per ambitum quendam verborum circumscribat et explicet»^{270*} (Bonitz, II 309). При этом такое противопоставление имеет не

просто профилактический характер (в смысле избежания многозначности слова, как в *Top.* V 2, 130a 2, 9 или V 9, 139a 11), но оно выдвигает конститутивно необходимую природу слова, противостоящую природе смысла. Прочитаем *Met.* IV 4, 1006a 28 — b13 (пер. Розанова-Первова): «Очевидна та истина, что имя означает, что то-то есть и того-то нет, так что не всякий [предмет] может быть и не быть. Если слово «человек» имеет одно значение, — положим, это [значение] будет «двуногое животное», — и если я говорю, что [данное] единичное означает «человека», то это значит: раз данное единичное называется человеком, — положим, речь идет о человеке, — то иметь это название значит быть [именно] человеком. Все равно будет даже, если кто станет утверждать, что [данное слово] имеет несколько значений, лишь бы они были определены [по числу], ибо [тогда] легко было бы для каждого значения придумать особое имя. Т. е. если бы, например, [кто] утверждал, что слово «человек» имеет не одно, а много значений, из которых одно, и притом стоящее особо, [указывает на] «двуногое животное», а кроме него есть и несколько других, но в определенном числе, [то] в таком случае для каждого из значений можно было бы взять особое имя. Если же этого не делать, а приписывать [одному слову] беспредельное число значений, тогда, очевидно, и язык был бы невозможен, ибо не означать чего-нибудь определенного значит ничего не означать, а если имена [ничего] не означают, то уничтожается возможность не только взаимной беседы, но, по правде сказать, и [возможность] расуждения с самим собою, потому что вовсе невозможно думать, не думая [чего-либо] индивидуального. Если же можно [о чем-либо думать], то можно этому предмету и дать индивидуальное имя. Примем, таким образом, за правило, что имя, как было сказано вначале, [всегда] на нечто указывает, и притом на нечто индивидуальное». Таким образом, *имя есть нечто, выделяющее* единичный смысл из общей стихии осмысленности. Bonitz (II 190) пишет: «*Si quod nomen significare quidpiam dicimus, veluti si nomen homo significare dicimus animal bipes, non hoc dicimus praedicari posse de homine animal bipes, vel accidere homini ut sit bipes animal (тогда это было бы именно не имя, но — смысл, один из смыслов), sed ita in eo cerni notionem ac substantiam hominis, ut quidquid dicatur esse homo, idem dicendum sit suapte natura ac substantia esse animal bipes*»^{271*} (так что имя тождественно именуемой вещи, хотя и отлично от нее; об этом подробнее в *Metaph.* VII 5).

с) Итак, чтойность есть «смысл определения», говорит Аристотель в *Met.* 1030a 6. Что же дальше?

«Однако определение существует не тогда, когда имя обозначает то, что тождественно с смыслом (тогда ведь все смыслы были бы уже терминами, ὄροι, так как имя тождественно со всяким [своим] смыслом, так что и «Илиада» будет определением),

но — [только] в том случае, если оно будет определением чего-нибудь [более] *первоначального*, [чем то, о чем говорит тот или иной смысл]. А таковым является то, о чем говорится, что *оно не высказывается как таковое о чем-нибудь другом*. Следовательно, чтойность не присуща ничему, кроме эйдосов рода, но — только им одним. Именно, они, как известно, высказываются не по причастию [их родам], не по страданию, [испытываемому ими со стороны родов], и не акцидентально. Конечно, смысл свойственен каждому [элементу, характерному для данного состояния вещи], и нечто обозначает он из прочих [элементов помимо смысла вещи как таковой], если будет [соответствующее] имя [говорить о том], что это присуще тому-то, или вместо простого смысла [окажется] более сложный. Однако [здесь] не получится ни определения, ни чтойности. Или же определение, как и чтойность, будет применяться в разных смыслах, потому что одним образом это «что» обозначает субстанцию и индивидуальную «этость» (τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τὸδε τι) и другим образом — всякую предикацию, [вроде] количества, качества и т. п.» (1030a 6—20).— Аристотель, следовательно, рассуждает так. Существуют вещи, имеющие определенный смысл. Мы хотим этот смысл понять, определить. Если мы только повторяем этот смысл данной вещи, не прибавляя к нему ничего и ни с чем его не соотнося, мы еще не приближаемся этим к пониманию данной вещи, к определению ее; мы тут еще не знаем ее чтойности. Но вот мы заметили, *чем* данная вещь *отличается* от своих прочих вещей и *какие различия* можно провести в ней самой. Мы поняли вещь *как таковую*, или поняли ее как некую *неделимую единичность*, несмотря на то, что фактически она имеет очень много разных акциденций. Тем самым мы поняли данную вещь в ее собственном осмыслении, когда она не нуждается уже ни в чем другом и когда она рассматривается вне своего предикцирования о какой-нибудь другой вещи. Если все это произошло, то это значит, что мы получили *чтойность* вещи.— Стало быть, для чтойности нужен 1) *смысл вещи*, 2) *данный как неделимая и простая единичность*, 3) *закрепленная в слове*.

2. *Чтойность и единичность*. Весьма важно это учение об единичности чтойности. Когда я говорю *что-нибудь*, я должен говорить *что-нибудь* одно, определенное. *Чтойность всегда принципиально единична*. Это не мешает тому, чтобы единичная вещь имела множество признаков и чтобы каждый из этих признаков, в свою очередь, заслуживал определения. Но когда я говорю о чтойности данной вещи, то все множество признаков, которое ей присуще, определяется и понимается мною совершенно иначе, чем данная вещь сама по себе: они *иначе существуют* (1030a 21—28). Разумеется, ничто не мешает мне отвергнуть данную вещь и рассматривать тот или иной ее признак как уже самостоятельную вещь, без соотнесения с прежней вещью. Но тогда возникает чтойность новой вещи, и ее собственные признаки и свойства

опять-таки займут второстепенное место, а будет иметься в виду эта новая вещь как опять-таки самостоятельная неделимая единичность. Пусть мы имеем в качестве признака той или другой вещи — врачebность. Если он (признак) рассматривается не как самостоятельная чтойность, а как акциденция, то он будет везде разным, в зависимости от той чтойности, фактическим свойством которой он является. «Врачebный человек» есть не кто иной, как больной; «врачebное дело» есть не что иное, как лечение; «врачebное орудие» есть, напр., лекарство и т. д. Конечно, врачebность сама по себе есть единичность некоего смысла. Но, поскольку она берется как акциденция чтойности, она, во-первых, и обозначается разными словами, в зависимости от этой чтойности, во-вторых, и относится она каждый раз к разным предметам, хотя сама по себе она относится к некоей самостоятельной и неделимой единичности (1030b 1—3 οὗτε καὶ ἔν, ἀλλὰ πρὸς ἔν). Вот почему и читаем у Аристотеля такие суждения, как то, что — «чтойность причастна субстанции в первоначальном и абсолютном смысле, а затем уже и прочему» (1030a 29—30, причем тут же, а 31, Аристотель приводит очень важное различие между чтойностью и «иналичным что» — τὸ τί ἔστι: последнее не просто чтойность, но чтойность, определенная через количество и качество, т. е. не просто *смысл*, но *смысл*, озаменованный и модификациями *факта*); или — то, что «определение в первоначальном и абсолютном смысле и чтойность есть принадлежность субстанции» (1030b 5—6); или: «не необходимо, чтобы определение относилось к тому, что обозначает нечто тождественное со смыслом, но [необходимо], чтобы к тому, что [обозначает тождественное] с некоторым [определенным] смыслом; причем это — [при том условии], если оно [все-таки] будет отнесено к некоей единичности не в силу [своей] непрерывности, как «Илиада», или как то, что [возникло] в результате [внешнего] связывания, но если [одна и та же] единичность будет браться в разных смыслах» (1030b 7—10).

Особенно эти мысли проводит специальная глава Met. VII 5, где доказывается, что *о чистом множестве, где нет никакой смысловой единичности, не может быть и никакого определения, т. е. чтойности*. Я могу видеть чтойность, напр., в курносости. Но это только потому, что тут одно входит в другое, и кривость, курносость, рассматривается здесь не как свойство носа, но как некая самостоятельная единичность, так что кривость и нос — одно и то же, а не акциденция одного в отношении к другому, как, напр., белизна в отношении к Каллию. О совокупности таких признаков, как этот последний, или не может быть высказываемо никакой чтойности, или может быть высказываемо совсем в другом смысле (VII 5, 1030b 16—27). В этой же главе развивается и другой аргумент. Пусть мы имеем курносый нос; и пусть мы думаем, что возможна чтойность этой вещи без объединяющей единичности. Тогда курносость, как чтойность кривого носа, должна

привести к тому, что курносость и кривость вообще тождественны. Но тогда ясно, или что нос нельзя назвать курносым, или что нужно называть его так дважды, ибо «курносый нос» и значит «носом кривой нос». Другими словами, это — regressus in infinitum^{272*}, т. е. ложно исходное утверждение — чтойность чистой множественности (1030b 28—1031a 14).

Все это вскрывает, между прочим, значение в чтойности элемента специфически *словесного*. Слово — там, где единичность имеет несколько разных смыслов, так что данное слово дает один из этих смыслов. Мы бы сказали, что слово есть *понятый* смысл, *сознанная* сущность, или, точнее, *так или иначе* так-то и так-то понятый смысл. Отсюда точное определение чтойности, по Аристотелю, было бы то, что она есть 1) *понятая*, т. е. *зафиксированная в слове*, 2) *неделимая единичность* 3) *смысла вещи*.

3. *Чтойность и «наличное что»*. Стоит сказать несколько слов по поводу отмеченного выше различия у Аристотеля между «чтойностью» и «*наличным что*» (τὸ τί ἔστι). Мы уже сказали, что «наличное что» есть количественно и качественно определенная чтойность. Этот вопрос был уже давно великолепно изучен у А. Тренделенбурга (Das τὸ ἐνὶ εἶναι, τὸ ἀγαθὸν εἶναι etc. und das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles. Ein Beitrag zur aristotelischen Begriffsbestimmung und zur griechischen Syntax. Rhein. Mus. 1828. Heft 4, 457—483; извлечение из этой работы — Arist. de anima. Jenae. 1833, 192—194). Чтойность — такая definitio, determinatio, которая исключает материю и случайные признаки, мыслится сама собой и относится к эйдосу; она обладает природой *общности* (τὸ καθόλου), относится всегда к τὸδε τι («i. e. ad certum aliquid et individuum, ut huius ratio deponatur nusquam»), управляет материей («ita ad εἶδος pertinet, ut ingenii exemplar ad quod materia fingitur, forma, cui materia subiecta est, hoc nomine appelletur»), есть причина вещи, ее ἀρχή и αἴτιον (ср. Phys. II 3 и Eth. N. II 6); она — творчество ума без помощи вещей («notionem significat, quae quasi creatrix menti obversans antea est, quam res ipsa, factum putamus»^{273*}), на основе более общих принципов. «Что», или по-гречески «что *есть*», «наличное что» (в противоположность чтойности, которая по-гречески — «что *было* и *есть*»), связано с наличными условиями вещи, с ее качествами и количествами, т. е. связано с материальными признаками, случайными и лишенными необходимости, связанными с данным местом, так что это «наличное что» *позже* чтойности и, стало быть, сущности («Quibus expositis, т. е. fortuita, или τὰ συμβεβηκότα, ad locum, de quo agitur, redeundum est, ita quidem ut οὐσίαν ante τὸ τί ἔστι positam τὸ τί ἦν εἶναι significare suspiceris. Neque inauditam; nam τὸ τί ἦν εἶναι dicitur οὐσία»^{274*}), ср. Met. VII 3; De an. II 1, 8. Важные примечания к этому месту — у Bonitz, Ar. Met. II 312—311 и более расплывчатый материал в «Index Arist.», 763—764.

В понятии чтойности, можно сказать, залегает *творчески-*

осмысливающая стихия эйдоса. Хорошие разъяснения по этому вопросу дает А. Трендленбург (ср. его *Geschichte der Kategorienlehre*. Berl., 1846). Хотя у Аристотеля и попадаются места, где он как бы отождествляет «чтойность» и «наличное что» (напр., *Top.* I 5, 101 b 39 термин есть смысл чтойности, а *Anal. post.* II 10, 93 a 29 определение есть смысл «наличного что», *Trend.* 36—37), тем не менее, когда заходит речь о четырех причинах и о творческой форме, у Аристотеля всегда стоит «чтойность» (*Trendelenb.*, 37). Что такое этот имперфект в греческом обозначении чтойности как τὸ τί ἦν εἶναι? Тренделенбург говорит, что тут мы узнаем аристотелевское *πρότερον τῆ φύσει*, то общее, что залегает в творящей природе, в противоположность *πρότερον πρὸς ἡμᾶς*^{275*}, чувственному явлению, которое для нас, людей, первое тех творческих и скрытых эйдосов и сил природы. В этом вполне убеждает хотя бы приводимое Тренделенбургом рассуждение Аристотеля об определении чтойности в *Top.* VI 4, 141a 23 сл., для которого требуется здесь ταῦτὸν ἡμῖν τε ὑνωριώτερον καὶ ἀλλῶς ὑνωριώτερον^{276*}, т. е. чтобы наше понимание вещи слилось с тем, что есть вещь сама по себе, т. е. без нашего понимания и до него (*Trendel.*, 38—39). Имперфект как бы говорит о длительно и вечно пребывающем смысле. Однако в понятии чтойности кроется не просто момент смысла, хотя бы и «первого», «крайнего», «как такового». Тренделенбург пишет: «Поскольку через форму определяется и образуется материя, τὸ τί ἦν εἶναι необходимо несет в себе отношение к материи, как, напр., в физическом или механическом мире» (*ibid.*, 41). Так, душа, если она — энтелехия органического тела, будучи некоей «чтойностью», не есть просто эйдос, но эйдос — *соотнесенный с материей*. Тем не менее чтойность всегда отлична от материи (*ἕτερον τι*, *Met.* VII 17, 1041b 17), будучи в качестве формы отчасти выражением цели для произведения искусства или органической природы, отчасти только порождением действующей причины. Так, она есть то, что из груды камней и досок делает дом (ὡς εἰλεῖν λογιῶς, прибавляет здесь Аристотель, 1041 a 26, причем Тренделенбург говорит, что это выражение нельзя переводить как «логично» в нашем смысле, но — «um es begrifflich zu sagen»^{277*} (*Op. cit.*, 42). Ср. мой перевод этого же выражения в *Met.* VII 4, 1029 b 13). Чтойность, стало быть, и тождественна с сущностью, со смыслом, и как-то отлична от нее, будучи уже некоей соотнесенностью с материей. Поэтому, от вопроса о взаимоотношении чтойности и единичности надо перейти к вопросу об отношении чтойности вообще к сущности.

4. *Чтойность и сущность.* Разъяснения по этому поводу дает *Met.* VII 6. Эта глава прямо начинается с вопроса: «*тождественна ли чтойность с данной единичной вещью* (ἕκαστον) *или различна с ней?*» а) Аристотель разрешает эту проблему так. «Как известно, и данная единичная вещь *не* есть что-нибудь *иное* в сравнении с сущностью (οὐσίᾳ) данной единичной вещи, и, как

говорят, чтойность есть [та же] сущность данной единичной вещи. Но, разумеется, это — *разное*, если иметь в виду т. н. *акциденциальные качества*, как, напр., белый человек отличен от чтойности белого человека, потому что, в случае тождества, было бы тождественно «быть человеком» и «быть белым человеком». Ведь тождественен же, как говорят, человек и белый человек; значит, тождественно и «быть белым человеком» и «быть человеком [просто]». На самом же деле, [вовсе] нет необходимости быть тождественным тому, что акциденциально, так как крайние термины тождественны здесь были бы вовсе не одинаковым образом» (1031a 17—25). Как толкует Бониц (Аг. М. II 316), Аристотель имеет тут в виду такой силлогизм: человек (т. е. человек как вещь) и быть человеком (т. е. чтойность человека) — одно и то же; человек и белый человек — одно и то же; значит, белый человек (т. е. белый человек как вещь) и быть белым человеком (чтойность белого человека) — одно и то же. Бониц говорит, что, по Аристотелю, в большей посылке термины тождественны здесь *хат' οὐσίαν*, в меньшей же — *хатὰ λάθος* ^{278*}. Поэтому здесь не может быть никакого вывода: «Так как крайние термины здесь тождественны, [т. е. полагают тождество], вовсе не одинаковым образом». Нельзя избавиться от такого ошибочного заключения, говорит Аристотель (1031a 26—28), и через приписывание предиката субъекту, в обеих посылках — акциденциально. Напр., человек и белый человек — одно и то же; человек и образованный человек — одно и то же; след., быть белым и быть образованным — одно и то же. Это — тоже нелепость, вытекающая теперь уже из того, что чтойность вещи никак не тождественна с акциденциями вещи, не говоря уже о формальной уязвимости такого силлогизма. Итак, чтойность вещи *тождественна* вещи, если под вещью понимать чисто фактическую субстанцию, *факт*, т. е. если чтойность вещи сама по себе не имеет иного факта, кроме факта самой вещи, и что она есть сфера чистого смысла, где основание и причина — одно и то же. Но чтойность вещи *различна* с вещью, если под вещью понимать ее *смысл* как вещь, ее *смысл* как факта, т. е. если чтойность вещи имеет особый смысл, чем сама вещь. *Чтойность вещи и вещь — тождественны по своему факту и различны по смыслу.*

б) «Если само благо, [т. е. благо как факт], и «быть благом», [чтойность блага], — [только] разное [и ни в чем не тождественны]; если живое, [т. е. живое как вещь, факт], и «быть живым», [чтойность живого], — разное и разное — «быть сущим», [чтойность сущего], и сущее, [т. е. сущий факт], то получатся, с одной стороны, новые субстанции, природы и идеи наряду с обсуждаемыми, а с другой стороны, субстанции эти будут предшествовать [последним], если чтойность есть субстанция. При этом если [такие два рода субстанций] отрешены один от другого, то в отношении одних невозможно будет никакое узрение, другие же не будут сущими (отрешенностью же я называю то, когда ни

самому благу [как определенному факту] не присуще «быть благом», ни этому «быть благом» не присуще быть [действительно] благом). В самом деле, узрение каждой вещи возникает тогда, когда мы узнаем ее чтойность. Это происходит одинаково и в отношении блага, и в отношении прочего, так что если «быть благом» не есть благое, то и «быть сущим» не есть сущее и «быть единым» не есть единое. Подобным же образом или все есть чтойность, или ничто не есть чтойность, так что если «быть сущим» не есть сущее, то и «[быть чем-нибудь] из [всего] прочего» не есть [это] что-нибудь. К этому [нужно] прибавить, что то, чему не присуще «быть благом», не есть благо. Следовательно, «благое» [как факт] и «быть благим» [в качестве чтойности], «прекрасное» [как факт] и «быть прекрасным» [чтойность прекрасного], необходимым образом — одно [и то же], поскольку [это отождествление] утверждается не в отношении иного, [кроме вещей], но в отношении их самих как первоначальных. Кроме того, это имеет значение даже в том случае, если не существует [никаких] эйдосов, а если они существуют, то, пожалуй, [это важно еще] в большей степени. Ясно вместе с тем, что в случае действительного существования идей в том виде, как о них говорят, субстрат [уже] не будет сущностью, так как необходимо [именно] этим [идеальным] сущностям [быть сущностями], а не тем, которые существуют в связи с субстратом. Последние будут существовать [лишь] по причастию [к идеальным сущностям].

Таким образом, Аристотель не может не признать, что чтойность и «сама вещь» отличны одно от другого: иначе он был бы абсолютным сенсуалистом, что, конечно, бессмысленно в отношении Аристотеля. Но, с другой стороны, если бы чтойность вещи и вещь были бы *только* различны, то получилось бы два ряда предметов — ряд «чтойностей» и ряд «вещей», причем оба ряда были бы *только* различны, т. е. чтойность никогда не была бы действительно связанной с вещью, т. е. не была бы чтойностью именно вещи, и вещь не имела бы никакой чтойности, т. е. не была бы никакой осмысленной вещью, другими словами, не была бы и вещью вообще. Странники учения об идеях, говорит Аристотель, как бы они ни отделяли идею от материи, все равно обязаны учить о приобщении материи к идеям, т. е. все равно должны в каком-то пункте отождествлять материю и идею. В этой же главе VII 6 Аристотель анализирует и форму, способ отождествления факта и смысла или, точнее, вещи и ее чтойности. Они различны, сказали мы, по смыслу, т. е. чтойность вещи не есть вещь и вещь не есть ее чтойность. Но вот они также и *тождественны*. Как же понимать это тождество?

с) «Из этих рассуждений [вытекает], что сама единичная вещь и [ее] чтойность суть одно и тождественное [отнюдь] не в смысле [взаимной] *акциденции* и что именно *узрение* единичной вещи тождественно с узрением [ее] чтойности, так что после их взаимоположения оба они необходимо суть нечто [факти-

чески] одно. Что же касается того, что называется акциденцией, как, напр., «образованное», «белое», [в отношении к человеку], то, ввиду двойного значения [этих терминов], нельзя сказать [о них], что [в них] чтойность и сама [вещь] — одно и то же. Ведь то, акциденцией чего является белое, [человек, напр.], и есть акцидентально белое; и отсюда, хотя то и другое [по факту] тождественно, чтойность [белого, т. е. белое как самостоятельный смысл, как понятие], и сама вещь, [т. е. белое как фактическое качество вещи], — не одно и то же, так как быть человеком и быть белым человеком, конечно, — не одно и то же, [т. е. чтойности тут разные], но по аффекции, [по фактическому сосуществованию в одной вещи] ($\tau\acute{o}$ $\lambda\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota$), они — тождественны. Было бы нелепо [отрицать это отождествление], даже если бы кто-нибудь дал каждой [отдельной вещи особенное] имя [в связи с заключенными в ней чтойностями], так как [тогда] рядом с данной вещью будет другая, как, напр., чтойность лошади будет отлична от чтойности лошади. Да и что, поистине, мешает иным [вещам], даже при этих условиях, быть тотчас же и [их] чтойностью, если [сама] чтойность есть [фактически наблюдаемая] сущность? Однако они ведь не просто одно, и тождествен самый смысл ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$) их, что также явствует из сказанного, так как чтойность одного и отдельное одно — не в силу [взаимной] акцидентности одно. Кроме того, если [тут] будет разное, [т. е. тождественное не по смыслу своему, но по случайному сосуществованию], то [оба они] уйдут в бесконечность, [никогда не сойдясь ни в одном пункте], так как первое будет чтойностью одного, [не будучи одним], а второе — одним, [не имея никакой своей чтойности], откуда та же самая смысловая ситуация ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$) окажется и в сфере [каждого из] них. Ясно, что быть каждой [отдельной вещью, т. е. чтойность вещи], и [сама] отдельная вещь есть, разумеется, *одно и то же* и есть одно [уже] в отношении первоначально и самостоятельно зафиксированных вещей, [так что нет нужды искать этого тождества в дальнейших деталях понятия чтойности и понятия вещи]».

d) Итак, анализируя отношение чтойности к сущности ($\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$), мы приходим к необходимости различения в сущности сферы ее чистого смысла и сферы ее чистой фактичности и вечности, т. е. различия смысла и факта. Смысл и факт *отличны* друг от друга, так как факт *имеет* смысл и смысл *осуществляется* (а иначе всякий смысл уже был бы вещью и всякая вещь уже была бы понятием); смысл и факт, далее, *тождественны* друг другу, так как перед нами нечто нумерически *одно* — осмысленный факт, который, как таковой, самотождествен. Отличие смысла от факта происходит на почве *акцидентального* определения смысла, т. е. *фактические, вещные* качества смысла суть его акцидентности, так что смысл акцидентий есть смысл иной, чем первоначальный смысл; это — смысл, соотнесенный с инобытием смысла, и потому можно сказать, что смысл и факт (т. е. смысл просто

и инобытийно выраженный смысл) по *смыслу* своему различны. С другой же стороны, отождествление смысла и факта происходит на почве *существенного* определения факта, т. е. смысл факта есть именно то самое существенное в факте, без чего он не может существовать как таковой, так что смысл вещных акциденций есть *тот же самый* смысл, что и первоначальный смысл, взятый без соответствующей вещи и акциденций и без своего вещного осуществления, и потому можно сказать, что смысл и факт (т. е. смысл просто и инобытийно выраженный смысл) по *смыслу* своему тождественны. Чтойность — чистый смысл инобытийно выраженного чистого смысла. Отсюда явствует ее истинное взаимоотношение с усией.

5. *Чтойность и становление.* Чтобы понятие чтойности получило всестороннее освещение, необходимо проанализировать его отношение и к другим моментам определения сущности, и прежде всего к *становлению*.

а) Что такое становление? — Все становящееся становится при помощи (ὄλο) чего-нибудь, из чего-нибудь и чем-нибудь. *То, из чего* становление, называется материей; *то, при помощи чего* становление, называется естественной вещью; *то, что* становится, есть сущность. Здесь и то, из чего становление, и то, во что происходит становление, есть природа. Это — *естественное* становление (VII 7, 1032a 13—25). — Другой вид становления — *творческое* становление (ποίησις), принципом которого является эйдос без всякой материи, мыслимый в душе. «*А эйдосом я называю чтойность каждой [вещи] и [ее] первичную сущность*». Тренделенбург (Kat., 40) справедливо говорит, что «первая сущность» в смысле чтойности, т. е. «первая по природе», не есть то понятие πρῶτη οὐσία, о котором идет речь в «Категориях» и которое относится не к сущности вещи, но к ее индивидуальности (ὁ τῆς ἀνθρώπου, ὁ τῆς ἰλλοῦ). Кроме Metaph. VII 7, 1032b 1, откуда взята приведенная только что цитата о тождестве эйдоса и чтойности, можно указать еще на VII 13, 1038b 10, где καθόλου как общность не есть οὐσία, «потому что первая сущность для каждой [вещи] специфична (ἴδιος), не будучи присуща [ничему] другому», и еще VII 17, 1041 b 27, где усия противопоставляется физическим элементам, являясь для них «первой причиной бытия». То, что Аристотель называет чтойностью, тут есть то нематериальное, из чего создается материальная вещь. «*Чтойность я называю сущностью без материи*». Отсюда, из процессов становления и движения один называется «мышлением, [осмыслением] (νόησις), другой — творчеством, [т. е.] мышлением, — [исходя] из начала и эйдоса, и творчеством — [исходя] из завершения мышления». Мышление, стало быть, есть устремление к действующим причинам; творчество же — устремление от действующих причин к их результату (1032a 26 — b 23). — Третий вид становления — *самопроизвольное*. Тут уже не чистая чтойность является принципом становления, когда мышление предшествует

творчеству, но скорее то, что раньше было началом действия. Так, начало лечения осуществляется через нагревание, которое вызвано натиранием. Теплота тела есть или момент (μέρος) здоровья, или за теплотой следует то, что есть момент здоровья. Трение, вызывающее теплоту, будучи внешним процессом, есть момент в выздоровлении, которое самопроизвольно следует за ним, как дом появляется из сложения и взаимного прилаживания камней (1032b 23—30). Во всех этих случаях «становление невозможно, если ничто не налично до [становления]». «Ясно, конечно, что в становлении должен наличествовать некий момент [инаковости], а материя и есть [такой] момент; значит, она наличествует [в становлении] и становится. Эйдос и материя, следовательно,— необходимые моменты становления» (1032b 30—32).

б) Однако материя налична и в сфере *смысла* (τῶν ἐν τῷ λόγῳ). Медный круг содержит свое «что» в двух видах — как материя и, стало быть, как медь и, с другой стороны, как эйдос, или форма (σχῆμα). И последнее есть тот род, под который подводится данный предмет. «Поэтому, медный круг содержит материю и в своем понятии» (λόγῳ). Сами вещи, однако, называются иначе, чем их материальная сторона. Так, статую мы называем не камнем, но каменной — οὐκ ἔχειν, ἀλλ' ἔχεινινον. Тут не просто камень, но камень измененный (1032a 1—23). Что же, собственно говоря, становится? Создать некую эюсть (τὸ τόδε τι) — значит создать эюсть из какого-нибудь субстрата. Сделать медь круглою не значит сделать круглость или шар, но — нечто, чему придать эйдос круглости или шарообразности. Когда я делаю медный шар, я беру одну эюсть — кусок меди и превращаю его в другую эюсть — в шар. Можно ли сказать, что я создаю самый эйдос меди или шара? Конечно, нет. Эйдос, взятый сам по себе, не может становиться. «Ни эйдос, или то, что в чувственном необходимо называть формой (μορφή), не становится, ни становление не свойственно ему, ни чтойность [не становится]» (1033a 24—b8). Если бы становился самый эйдос шара, то он должен был бы становиться из *чего-нибудь* другого, так как все становящееся делимо и есть или то, или это. На самом же деле становится из *чего-нибудь* не эйдос шара, но шар как совокупность эйдоса и материи, и нельзя себе представить, чтобы эйдос шара состоял еще из каких-то других шаров. Если шар делается из *чего-нибудь* иного, то делается тут не *эюсть*, но *таковость* (τὸ τοιόνδε σημαίνει, τόδε δὲ καὶ ὀρισμένον οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ ποιεῖ καὶ γεννᾷ ἐκ τοῦδε τοιόνδε) (1033b 8—23). Параллельно с этим Аристотель ограничивает свою концепцию от строгого платонизма, в котором наличны то же учения о нестановящихся эйдосах. Эйдетические причины, говорит Аристотель, если под эйдосами понимать отдельные от вещей сущности, совершенно бесполезны для объяснения становления. Не эйдосы порождают вещи, но одна вещь — другую, относясь

вместе с нею к одному и тому же эйдосу. Эйдос, поэтому, не может быть *образцом*. Причина оформления — в материи. Каллий и Сократ различны между собою по материи, по эйдосу же они — одно и то же, ибо эйдос — неделим (1033b 26—1034a 8).

с) На основании *Metaph.* VII 7—9 можно составить себе довольно ясное представление о том, в какое взаимное отношение ставит Аристотель понятия чтойности и становления. Прежде всего, становление предполагает «части», т. е. становление предполагает *частичное* проявление; становится то, что может быть *тем* или *другим*, что может проявляться *так* или *иначе*. Чтойность в этом смысле никак не становится. О ней нельзя сказать, что она проявляет себя *так* или *иначе*, что она меняется в *то* или в *это*. Чтойности не становится, но просто есть. Чтойность, таким образом, есть сфера чистого смысла и потому не имеет никаких предикатов становления. Но, во-вторых, чтойность не есть нечто фактически отличное от вещи; то, что в вещи есть наиболее существенного и характерного — и есть ее чтойность; чтойность — то, без чего вещь не была бы сама собою. Значит, она как-то охватывает и материю. Последнее может осуществиться только так, что чтойность вмещает в себе материю *чтойно* же, т. е. в качестве чистого же смысла, *ἐν τῷ λόγῳ*. При таком условии чтойность оказывается не просто *смыслом* вещи, но и *смыслом материально выраженной* вещи, смыслом всего ее материального наполнения и определения. Чтойность тут оказывается не только смыслом вещи, но и смыслом именно *становящейся и ставшей* вещи, и, таким образом, она — не просто отвлеченное задание для вещи, но и вся ее материальная и чувственная выраженность, однако взятая не как становящийся факт, но как смысл чувственного, становящегося факта. Чтойность есть как бы смысловая картина вещи, в подлинном смысле «образец» ее. И если Аристотель возражает против платонической парадигмы, то именно для того, чтобы сохранить всю близость чтойности к реальной вещи и уничтожить этот раскол между ними, который ему представлялся в системе платонизма. Раз Аристотель так определенно отождествляет чтойность и вещь, то именно это и должно заставить нас видеть в чтойности всю полноту выраженности вещи, причем мы не должны забывать, что чтойность не есть просто становящаяся вещь, но ее чисто смысловая значимость.

6. *Чтойность и цельность*. а) Еще более уточняется понятие чтойности путем определения его отношения к понятиям *целого* и *части*. Аристотель ставит вопрос: содержится ли понятие (λόγος), смысл, части в понятии целого (1034b 20—24)?

Весьма полезно вспомнить тут известные дистинкции Аристотеля из *Metaph.* V, где μέρος, «часть», понимается в *пяти* разных значениях: 1) количественно-подчиненный момент (напр., «два» — часть «трех», 1023b 12—15); 2) мера количества, когда в одном отношении два есть часть трех, в другом отношении — не есть

(15—17); 3) качественный момент понятия, когда эйдос разделяется на $\mu\acute{o}\rho\iota\alpha$, т. е. род на эйдосы (17—19); 4) то, из чего состоит целое ($\delta\lambda\omicron\nu\nu$), т. е. или эйдос, или имеющее эйдос, как, напр., медь есть «часть» медного шара, как и угол есть часть медного куба (19—22); 5) момент определения ($\acute{\epsilon}\nu\ \tau\tilde{\omega}\ \lambda\acute{o}\gamma\omega\ \tau\tilde{\omega}\ \delta\eta\lambda\omicron\upsilon\nu\tau\iota$, Bonitz в нем. пер., стр. 113: «in dem erklärenden Begriffe», у Schwegler более точно — II 97: «in der Definition»^{279*}), как, напр., род есть часть эйдоса в ином смысле, чем — часть рода. В Metaph. VII 10 рассматриваются, главным образом, последние два значения, как наиболее близкие к понятию чтойности. Итак, содержится ли понятие части в понятии целого?

б) Разрешение этого вопроса проводится у Аристотеля все в том же чрезвычайно отчетливом феноменологическом направлении. А именно, в одних случаях, учит Аристотель, смысл части содержится в смысле целого, в других — нет. Так, смысл, или понятие, круга не содержит в себе понятия сегмента, т. е. круг можно определить без привлечения понятия части круга; в понятии же слога необходимо содержится понятие звука (1034b 24—28). Отчего происходит такая разница? Аристотель рассуждает так. Понятие целого содержит понятие частей, или эти части суть *логические моменты понятия, а не вещные составные части чувственно данного понятия*. «Если одно есть материя, другое — эйдос, третье — результат того и другого и если как материя, так и эйдос и результат обоих есть сущность ($\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$), то в известном смысле также и *материя может быть названа частью чего-нибудь, в известном же смысле — не может быть так названа*, а — только то, что есть часть понятия эйдоса ($\acute{o}\ \tau\omicron\upsilon\ \epsilon\iota\delta\omicron\upsilon\varsigma\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$). Так, тело не есть часть кривости (это — скорее материя, на которой [воплощается] кривость), но есть часть кривоносости; и медь есть часть общей [в смысле материи и эйдоса] статуи, но не есть часть статуи, именуемой как эйдос, [часть идеальной статуи], так как эйдос есть то, что именуется и благодаря чему каждая [вещь] именуется; материальное же само по себе никак не именуемо. Поэтому если понятие круга не содержит понятия отрезков круга, то понятие слога [содержит понятие] звуков. Звуки — части понятия эйдоса и не суть материя; отрезки же, из которых образуется круг, — части в том смысле, что они суть материя, при которой возникает эйдос. Однако они стоят к эйдосу ближе, чем медь, в том случае, когда в меди возникает округлость. В известном смысле в понятии слога содержатся не все звуки, как, напр., [не содержатся] вот эти определенные [выдавленные] на воске или [произнесенные] в воздухе, так как они равным образом являются частями слога в смысле чувственной материи, [а не по эйдосу]. Так же и линия, если она в результате деления пополам уничтожается, и человек, [если он разделяется] на кости, мускулы и мясо, не состоят, ввиду [одного] этого, из таких [разделенных] этим образом [моментов] как частей [подлинно] сущности, но — как из материи, так что они — части

обюдо-целого, но еще не суть части эйдоса и того, к чему [относится] данное понятие. Поэтому они и не содержатся в понятиях [как чисто смысловых данностях]. Следовательно, в одних понятиях содержится понятие подобных частей, в других же оно не должно содержаться, если [само] понятие не относится к [эйдосу], сложенному [с материей]. Вследствие этого одни [предметы] состоят из них как из принципов, во что они разрушаются, другие же не [состоят]. Именно, что является соединением эйдоса и материи, как, напр., кривоносое или медный круг, то уничтожается [в дроблении] на эти [моменты], и материя есть их часть; то же, что не связано с материей, но [существует] без материи и понятие чего содержит только понятие эйдоса, то не уничтожается или вообще [никак], или, по крайней мере, таким образом. Поэтому, в одних [предметах] находящееся под ними, [материальное], есть принцип и часть, [в других же], в отношении эйдоса, это ни принцип, ни часть. Поэтому, глиняная статуя уничтожается, [дробясь], на глину, медный шар — на медь, и Каллий — на кости и мясо, и, далес, круг — на отрезки, так как он есть некая объединенность с материей. Ведь и круг, называемый [так] вообще, и каждый круг в отдельности называются одним и тем же именем, ввиду того что для отдельных кругов нет особенного имени» (1035a 1 — b 3).

Таким образом, чтойность, как эйдетическая сфера, *не имеет частей в смысле дробления вещи*, и нельзя в этом смысле сказать, что медь — часть статуи. Но чтойность дана в материальном воплощении, и только в этом отношении, т. е. в отношении к сложенности чтойности с материей, можно говорить о материально целом и о частях, и тогда медь — действительно часть статуи.

с) В связи с этим разрешается и другой вопрос: части — «раньше» или «позже» целого, напр., острый угол позже или раньше прямого и палец — раньше или позже целого человека (1034b 28—30)?

Прежде чем изложить ответ Аристотеля, вспомним его дистрикции в сфере понятия целого. *Целое*: 1) то, в чем не отсутствует ни одна составная часть, существенная для него по природе (Met. V 26, 1023b 26—27), ср. понятие *τέλειον*^{280*} — V 16, 1021b 12; 2) то, чем охватывается множество, так что последнее оказывается неким одним (27—28). Это второе значение целого, в свою очередь, двух видов: а) охватывающее оставляет каждое охватываемое отдельной единичностью и является целым потому, что оно, как общее, объединяет все части, и в то же время общая предикация относится и к отдельным единичностям, как, напр., человек, лошадь, бог есть нечто одно, а именно живые существа (Аристотель, по-видимому, говорит здесь о целом как о концепте) (28—32); б) охватывающее, целое, является сплошным и ограниченным, раздельным единством, когда некое одно образуется из наличного множества, в особенности если части существуют только потенциально, но также если не потен-

циально, но — энергично (32—34). Ср. разъяснение в VII 13, 1039a 4: «два энтелехийно не есть два, но нечто одно энтелехийно; потенциальное же два — два, ибо двойное состоит потенциально, по крайней мере, из двух половин» (тут Аристотель имеет в виду цельность конкретной координированной раздельности); «в этом случае можно с большим правом назвать целым то, что создается природой, чем то, что — искусством, как уже и было сказано (Met. V 6, 1015 b 36—1016 a 4), что *цельность есть вид единичности*» (ὅς ὅσης τῆς ὁλότητός ἐνότητός τινοῦ) (1023 34—36). Ср. V 6, 1017 a 11—17: «*Существует* то, что мы называем как нечто одно, когда оно есть [нечто] количественное и непрерывное, и, с другой стороны, *не существует* его, поскольку оно не есть нечто целое, т. е. поскольку оно не имеет собственного эйдоса. Напр., мы не в одном и том же смысле предцируем единство, если мы, с одной стороны, видим части башмака соединенными как попало (тогда это было бы только по [случайной] смежности), но скорее, если мы видим их объединенными так, что они есть башмак и уже имеют собственный эйдос. Поэтому, и круговая линия есть одна [определенная] линия, будучи целостной и совершенной»; ср. и Phys. V 4, 228 b 14. 3) «Далее, называют «*всем*» (πᾶν) из количественного, имеющего начало, середину и конец, — то, в чем полагание не создаст различия, и *целым* — то, в чем создает, и *целым всем*, — в чем налично и то, и другое, [т. е. если данная совокупность ничем не отличается от всего иного, а состоит просто из отдельных самостоятельных предметов, она — «все»; если же она со «всеми» этими предметами создает такое различие, она — нечто одно, но уже не просто одно, а *целое* одно]. Последнее [«целое всё»] имеет место в отношении тех вещей, природа, [чтойность], которых остается [неизменной] при изменении [положения частей], но форма (μορφή) не [остается таковой], как, напр., воск, платье, так как имению они называются «целым всем», как содержащие оба [определения]. Напротив того, вода, все текучее и число называются «всем», но целое число и целая вода, [т. е. число и вода как целые], не [называются так], кроме как только в переносном смысле. Всё (πᾶντα) же, [т. е. во множ. числе по-гречески], говорится тогда, когда [имеется в виду] всё в смысле раздельности — то, что есть «всё» [πᾶν в единств. числе] в смысле единства. [Так, говорят,] — это целое число, эти целые единицы» (1024 a 1—10). Имея в виду все эти дистинкции Аристотеля, попробуем решить теперь поставленный выше вопрос о предшествовании целого или части. Аристотель решает этот вопрос следующим образом.

d) Во-первых, *часть раньше целого*. Это имеет место, когда целым является не что иное, как эйдос, чистая чтойность, «*внематериальный эйдос*». Во-вторых, *часть позже целого*, если последнее есть «*внутри-материальный эйдос*» и представляет собою нечто сложное из эйдоса и материи. «*Раньше* — моменты [чистого] смысла и то, на что разделяется смысл». «*Позже* — то,

что является моментами, [частями], совместно целого (τοῦ συνόλου) в качестве материи, и то, на что они разделяются как на материю». В этом смысле прямой угол — раньше острого, если определять острый угол при помощи прямого, так что он, следовательно, окажется частью смысла, [понятия] (λόγος), острого угла. Палец же окажется позже целого, потому что он — часть не эйдоса человека, но эйдоса, сложенного с материей, и, только зная, что такое вообще человек, можно говорить о пальце человека. Когда мы имеем понятие (смысл) прямого угла, то ни в каком случае нельзя сказать, что оно делится на понятия острых углов и что эти понятия суть моменты понятия прямого угла. Тут, наоборот, острый угол логически предполагает прямой, так как его определяют как меньший прямого. В таком случае явно, что прямой угол есть момент в определении острого, а не наоборот. Если же взять не чистые понятия углов, но их материальную данность, то ясно, что отношение будет обратное и острый угол окажется частью и моментом прямого. Аристотель приводит еще пример. Полукруг определяется при помощи круга. По *понятию* полукруг не есть момент круга, так как определение и смысл круга не нуждаются в понятии полукруга и получают свою значимость совершенно из особенных предпосылок. По *материи* же полукруг есть, конечно, часть круга, ибо фактически круг можно раздробить пополам и вообще на какое угодно число частей. Так же и палец — в отношении к человеку. Уже указано было, в каком смысле палец позже человека: палец — часть *материального эйдоса* человека. Но если бы палец, как определенное понятие, входил бы в определение *чистого эйдоса* человека, то, конечно, он был бы раньше целого и самый эйдос человека составлялся бы из подобных моментов. Душа живого существа есть его эйдос и логос, его чтойность, и в этом смысле она логически раньше тела. «Так как душа живых существ (а она — субстанция одушевленного) есть субстанция в смысловом отношении (ἢ κατὰ λόγον οὐσία), эйдос и чтойность для такого именно, [определенного], тела (а ведь каждая часть, если она получает хорошее определение, определяется не без деятельного ее состояния, что [в свою очередь] не налично без чувственного [восприятия]), то части души, или все, или некоторые, суть *раньше* целостного живого существа и, конечно, подобным же образом — и во всякой [другой] вещи. Тело и его моменты позже этой субстанции, и разделяется на них как на материю не сама [смысловая субстанция], но целостная вещь, [т. е. эйдос, смешанный с материей]». В отношении к целостной вещи материальные части, таким образом, в известном смысле раньше, в известном — позже. Они — не раньше, так как они не могут существовать сами по себе, в отдельности: палец, взятый в отдельности, не есть подлинно часть человека, так как тут он только мертвый член и является пальцем только по имени. Однако можно говорить о частях, которые существуют вместе со своим целым; это будут

уже не материальные, но *существенные, смысловые* части и моменты, носители понятия и смысловой субстанции, напр., сердце или мозг в отношении к телесному организму человека. — К этому рассуждению Аристотеля можно добавить, что если палец по материи своей — позднейшая часть организма и сердце или мозг по материи своей — часть, одновременно существующая с организмом как с целым, то и палец, и сердце, и мозг, взятые как чисто эйдетические значимости, как-то связаны с эйдосом человека и в этом смысле они *раньше* этого эйдоса, так как он из них составляется. Возьмем организм как материальное целое: палец — его позднейшая часть, сердце — одновременно и необходимо соприсущая ему часть. Возьмем организм как эйдетическую конструкцию, как душу; палец и сердце одинаково будут ее позднейшими частями. Но возьмем и организм, и его части как чистые эйдосы и смыслы и перенесем всю сферу исследования в область чисто смысловую: части организма и сам организм будут тем, из чего составляется их общий эйдос, и в этом отношении они будут «раньше» его.

е) Но еще интереснее вопрос, разрешаемый Аристотелем в плоскости взаимоотношения *чисто эйдетической и материально-эйдетической цельностей*. Тут в *Metaph. VII 11* он вплотную подходит к понятию *художественной формы*, и, может быть, никакая «Поэтика», с ее преимущественно формальными изысканиями, не заменит этой трудной и, как кажется, не очень связной главы «Метафизики», открывающей, однако, путь для прямого решения основного вопроса эстетики и поэтики, связывая к тому же его с самыми принципиальными и центральными проблемами аристотелизма. Тут нет ни эстетической терминологии, ни намерения говорить об искусстве, ни даже сознания, что анализируемая проблема имеет отношение к искусству и к эстетике. Однако, изучая аристотелизм как систему и пытаюсь решить вопрос, что такое бытие в его завершенной целостности, или, можно сказать, искусство в *системе* Аристотеля и какие предпосылки для этой символично-онтологической эстетики дает его теоретическая философия, его учение о бытии, мы должны сказать, что тут, в *Metaph. VII 11*, указаны и терминологически зафиксированы как раз те самые сферы бытия, в которых создается и живет искусство. Сухость языка и отсутствие точного плана, как всегда у Аристотеля, много способствуют тому, чтобы пропустить эту главу мимо своего внимания, и нужны большие усилия, чтобы формулировать ту простую мысль, которую она выражает. Однако сделать это необходимо, чтобы не остаться в кругу узких идей формальной логики или какой-нибудь «Поэтики» и не отрезать себе путь к пониманию подлинной связи эстетики с «первой философией» в системе строгого аристотелизма. Аристотелизм, как и большинство великих систем, есть такая философия, которая в то же время есть и эстетика, т. е. прежде всего учение о символе.

7. *Чтоимость и пункт тождества эйдоса с материей.* а) Имен-

но, до сих пор Аристотель резко противопоставлял чистый эйдос и чистую вещь. Эйдос круга не имеет никакого отношения к меди, камню или дереву, из которых тот или иной круг фактически сделан; и эти материальные моменты ни с какой стороны не суть части эйдоса. Даже если бы все круги были медными, все равно эйдос круга не имел бы никакого отношения к меди. Но уже и в этом случае трудно разделять материальное и эйдетическое (VII 11, 1036a 1—10). Они как-то особенно оказываются между собою связанными. Но вот возможен такой класс предметов, где именно к эйдосу, к смысловой сущности предмета, относится связанность его эйдоса с материей.

Так, эйдос человека состоит в своем конкретном явлении из мяса, костей и т. д. Конечно, это не суть части самого эйдоса как чисто вне-материального предмета. Однако *самый эйдос человека нельзя представлять себе так, что он лишен всяких материальных моментов абсолютно и окончательно*. Мы сказали, что мясо и кости, как самые физические факты, не суть части эйдоса. Но мы можем понять их как чисто *смысловые* данности, и — тогда они войдут в сферу самого эйдоса, и сам эйдос придется представлять себе уже не отвлеченной категорией смысла, но как бы *выраженной и материально явленной картиной смысла*, хотя тут мы еще и не перешли к эмпирической гуще самого факта. Такой эйдос займет *среднее* место между эйдосом как чисто отвлеченной категорией смысла и вещью как материальным, причинно обусловленным и ставшим фактом. «...Излишне [было бы] все возводить этим способом [к эйдосу] и [окончательно] отделять материю. Иное, без сомнения, есть именно такой-то [эйдос] именно такой-то [материи] или именно такая-то [материя], именно таким-то образом данная» (VII 11, 1036a 26—b3). Таково, напр., *живое существо*. Вовсе было бы неверно сказать, что живое существо так же точно характеризуется своим чистым эйдосом, как и медный круг. В то время как эйдос медного круга есть просто эйдос круга, эйдос живого существа не есть просто чистый эйдос, никак не соотношенный ни с какой материей, но предполагает вполне определенную материальную выраженность, хотя сам по себе и продолжает пребывать в сфере чисто смысловой. «Живое существо ведь есть нечто чувственное, и его нельзя определять без движения, и поэтому [нельзя его определить] также и без определенно данных частей. Именно, не рука вообще есть часть человека, но — та, которая способна совершать дело и, значит, живая. А неживая не есть часть» (1036b 27—32). Таким образом, к самой *сущности* живого существа, а не только к его *факту* относится *связанность с материей* и движением; и, стало быть, эйдос живого существа есть такой логос, который есть и *логос материального движения*. Душа есть первая субстанция, и тело человека есть материя. «Но человек или живое существо есть [происшедшее] из обоих [начал] как общее». Что же касается Сократа или Кориска, то можно рассматривать их как только

души и как конкретные соединения с определенным телом. «Если же [имеется в виду] просто такая-то душа и просто такое-то тело, [т. е. Сократ рассматривается как цельный индивидуум], то [он получает определение] как общее и [в то же самое время] как единичное ($\tau\acute{o}\ \kappa\alpha\theta\acute{o}\lambda\omicron\upsilon\varsigma\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \tau\acute{o}\ \kappa\alpha\theta'\ \acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\upsilon\varsigma$)» (1037a 5—10). Другой пример — геометрические фигуры. Полуокруг, сказали мы, нельзя считать частью понятия круга. Почему это, собственно говоря, так? Ведь геометрические фигуры — идеальны и не содержат никакой материальной стороны. Это объяснимо только потому, что круг не есть просто число, но что он содержит в себе материю, хотя она и не есть физическая, фактическая материя. Это — материя *умная, смысловая* ($\psi\lambda\eta\ \nu\omicron\upsilon\eta\tau\acute{\eta}$), и она-то и мешает считать понятие полуокруга моментом понятия круга. Полуокруг есть часть круга не по чистому эйдосу, а по умно-материальному эйдосу, и всякая геометрическая фигура, таким образом, есть нечто среднее между чистым отвлеченным эйдосом и чисто материальным фактом. «Именно, существует материя и у иных [вещей] не-чувственных, и [некая материя есть] у всякой [вещи], которая не есть чтойность и эйдос сами по себе, но определенная индивидуальность ($\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$) [как таковая]. Поэтому, в отношении круга не может быть частей, если [его понимать] как общее, [стоящее выше материального воплощения], но они возможны в отношении того, что является индивидуальным ($\kappa\alpha\theta'\ \acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\upsilon\varsigma$). Словом, материя может быть чувственной и может быть умной» (1036b 35—1037a5).

Если усвоить это весьма важное учение об *умной материи*, то вполне разрешается вопрос о взаимоотношении чисто эйдетической и материально-эйдетической сфер, т. е. вопрос о том, «почему смысл чтойности в одних случаях содержит в себе моменты определяемой вещи, в других — нет». Когда мы имеем умно-материально выраженный эйдос, то, с одной стороны, есть в нем чистый смысл, с другой стороны — нет. Именно, поскольку данная конкретная сущность связана с материей, она не содержит в себе чистого отвлеченного смысла, ибо материя есть принцип беспредельности, и смысл в соединении с этим последним уже перестает быть чистым смыслом. Поскольку же она все-таки остается определенной через первую сущность, она продолжает быть и чистым смыслом, как, напр., душа у человека. «Именно, [конкретная] сущность есть [не чистый, но] имманентный [материи] эйдос ($\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\iota\delta\omicron\varsigma\ \tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\varsigma$), от которого в соединении с материей [уже как с фактом, т. е. не с умной, но с чувственной материей], получает свое название и целостно-совокупная ($\sigma\upsilon\nu\omicron\lambda\omicron\upsilon\varsigma$) сущность». Такова, напр., кривизна вещи. Тут и эйдос сам по себе — кривизна, и эйдос, имманентно присущий умной материи, — кривизна вещи. Только на какой-нибудь определенной вещи мы находим полное осуществление этого двоякого эйдоса. Так, кривоносость есть именно этот имманентный эйдос кривости. И нос двояко участвует в кривоносости — как нос просто и как

кривой. В последнем случае «соприсутствует и материя» (1037a 21—33). Однако кривоносость в свою очередь отлична от кривого носа как вещи; и, таким образом, она — среднее между кривым носом как вещью и кривостью, взятой в смысле отвлеченного понятия. «[Мы теперь уже знаем, что] чтойность [в единичном факте] и [само] единичное в некоторых случаях одно и то же, — как в *первых* сущностях (а первой сущностью я называю такую, которая высказывается не потому [только], что она есть нечто в другом как в своем материальном субстрате), и что это не одно и то же там, где вещи [трактуются] как *материя* или как результат сложения с материей и где [обнаруживаются] вещи как акцидентально единое, как, напр., Сократ и образованность, ибо они тождественны [не существенно], но акцидентально» (1037b 1—7).

Итак, Аристотель различает три сферы бытия: 1) *отвлеченный логос*, 2) *выраженный логос, или умно-материальную, материально-эйдетическую, чтойность* и 3) *чувственно-материальный факт смысла и чтойности*.

8. *Чтойность и идеальная причина*. Кроме всех вышеприведенных определений бытия как чтойности, эйдоса и материи Аристотель в той же VII книге «Метафизики» дает еще одно определение, также немаловажное для понимания его учения о бытии. Именно, в VII 17 бытие определяется как основание, или *причина*, διὰ τί.

а) Сам Аристотель понимает αἴτιον, по его же собственным словам, в след. *четырёх* смыслах: 1) причина, понимаемая как материя, «из наличия чего возникает что-нибудь», напр. медь — причина статуи и серебро — причина чаши (Met. V 2, 1013a 24—26); 2) причина как «эйдос и парадейгма», т. е. как «смысл чтойности», напр. отношение 2 : 1 есть «причина» октавы, и вообще число в этом смысле есть причина, как моменты понятия в отношении к понятию (26—29); 3) причина как «источник первого начала изменения или успокоения, напр., отец — причина ребенка, и вообще действующее — причина сделанного» (29—32); 4) причина как цель, т. е. то, ради чего что-нибудь происходит, напр. соображения о здоровье — причина прогулки (а 32—b3). В излагаемом тексте Metaph. VII 17 причина понимается во втором смысле.

б) Весьма любопытна эта опять-таки поразительная по четкости и краткости выражения философская мысль. Когда мы задаем этот вопрос «почему», говорит Аристотель, мы можем дать ему осмысленное оправдание только в том смысле, что тут имеется в виду сведение одного на иное, следствия на причину. Исследовать, почему образованный человек есть образованный человек, имеет смысл как выяснение причин, почему, по каким причинам он, необразованный, стал образованным. Но *почему* данный предмет есть *он сам* — этого исследовать нельзя, и тут нечего спрашивать. Откуда и отчего произошло затмение Луны, — это может и должно быть исследовано. Но почему затмение Луны

есть затмение Луны, это спрашивать бесполезно (VII 17 1041a 10—25). Тут шла бы речь уже о чтойности. Если мы спрашиваем: почему из кирпичей и камней создается дом,— мы имеем в виду чтойность. Это — эйдетическая причина, и тут спрашивать не о чем: она сама говорит за себя, будучи для одного целью, для другого — движущим принципом (1041a 26—31). Однако этим ограничиваться нельзя. Такое решение вопроса имеет значение, когда речь идет о чем-то простом, несложном, лишенном материальных определений. Тогда достаточно увидеть этот предмет в его эйдосе, и он сам выявит свое «почему». **«Почему» и «что тут тождественны.** Но дело обстоит иначе при анализе «причины» и «почему» *сложного*, т. е. когда на вещь мы смотрим не как на нечто простое, но как на сложное (1041a 31—b 10). Пусть мы имеем слог *ba*. Что такое слог *ba*? Он не есть эти элементы *b* и *a*, как и мясо не есть ни огонь, ни земля, хотя, быть может, фактически только из них и состоит.

с) Аристотель говорит в Met. V 3, что под *элементом* (στοιχεῖον) понимается то первое, из чего нечто состоит как из наличного факта и на что делится последняя его составная часть *при условии незатронутости самого эйдоса*, а если и эйдос вещи мыслится делимым, то элементом должны считаться такие части этой вещи, которые продолжают сохранять эйдос нетронутым, как, напр., часть воды — все же вода. Так, можно говорить об элементах тела, об элементах геометрических тел, об элементах доказательств. В переносном смысле элементом называют то, что, будучи чем-нибудь одним малым, нужно ^{281*} для многого, что вообще мало, просто и неделимо. Так же и высшие родовые понятия можно считать элементами (вроде *ἔν* или *ὄν*) на том основании, что каждое из них просто и содержится во многих других понятиях и вещах (V 3, 1014a 26—b 15). Наиболее прямой и частый смысл у Аристотеля понятия элемента — тот, когда в нем видят неделимую далее составную часть вещи при условии сохранения ее первоначального эйдоса. Если я разделил вещь на такие части, которые уже *не* указывают сами по себе на цельный эйдос разделенной вещи, то эти части уже *не есть элементы*. Так вот, Аристотель и утверждает, что слог *ba* не есть соединение согласного с гласным звуком, но — **«нечто иное»**. В отдельности ведь ни *a* и *b* не суть слог *ba*, ни земля и огонь, или холодное и теплое, не есть мясо. Значит, и мясо есть «нечто иное». Стоит только предположить, что слог не есть нечто иное в сравнении с звуками и мясо не есть нечто иное в сравнении с землей и огнем, как получается необходимость мыслить их как такой же элемент или состоящий из таких же элементов. И тогда вопрос о том, как из двух элементов получилось целое, заменится новым вопросом — как целое получается из трех элементов, т. е. из двух звуков и еще третьего, т. е. слога, или из земли, огня и мяса и т. п. Другими словами, мы уходим тут в дурную бесконечность, не находя никакого решения поставлен-

ному нами вопросу. Это значит, что целое, что представляет собою слог *ba*, не есть ни *b*, ни *a*, ни их сумма, а нечто совершенно иное и особенное. «Это есть *сущность* (*οὐσία*) вещи, так как оно — первая причина [его] бытия. Но ввиду того, что иные [предметы] не есть сущности вещей, а [такowymi являются] сущности природосообразные и пребывающие в силу природы, то эта природа оказывается сущностью, будучи не *элементом*, но *принципом* (*οὐ στοιχεῖον, ἀλλ' ἀρχή*)». В предыдущем случае *a* и *b* суть элементы слога *ba*, но слог *ba* есть не элемент и не сумма элементов, но их *принцип*.

д) *Ἀρχή* Аристотель понимает в *шести* разных смыслах: 1) начало движения, напр., на линии или на пути, откуда что-нибудь начинает двигаться туда, а не сюда (V 1, 1012b 34—1013a 1); 2) исходный пункт, принимаемый за таковой с известной точки зрения, как, напр., есть для обучения исходный пункт в науке, не тот, который в ней действительно первый, а тот, который легче для усвоения (1013a 1—4); 3) основание, опора для чего-нибудь, как, напр., киль для корабля или фундамент для дома, голова или сердце для живых существ и т. д. (1013a 4—7); 4) причина, или основание, уже не содержащаяся в применяемом, но являющаяся первым поводом, или основанием, для появления или изменения другой вещи, как, напр., отец для ребенка или брань — для драки (1013a 7—10); 5) то, по решению чего движущееся движется и изменяющееся изменяется, каковы, напр., власти в городах или искусства, существующие для той или другой цели (1013a 10—14); 6) то, что существует для *познания* предмета (*ἕθεν ὑψιστόν τὸ πρῶτα πρῶτον*), как, напр., «предположения» суть принципы доказательств (1013a 14—16). «*Принципы*» и «*причины*» суть одно и то же. Общим же для всех упомянутых видов принципов и причин является «то первое, откуда вещь или есть, или становится, или познается» (1013a 16—19). Одни принципы имманентны вещам, другие — вне их. Потому принципом может быть и природа, и элемент, и разум (*διάνοια*), и решение, и сущность, и цель (1013a 19—23).

Поэтому, ответить на вопрос, почему слог *ba* есть слог *ba*, мы можем тем, что укажем на него как на особый *принцип*, который рисует, как должно быть составлено то, что находится под этим принципом (1041b 11—13).

9. *Чтойность и проблема общего. Резюме.* Наконец, понятие чтойности должно быть освещено с точки зрения категорий *общего* и *единичного*. Тут в особенности мы должны быть осторожны, если хотим остаться верными системе Аристотеля, и тут существует наибольшее количество всяких недоразумений. Достаточно вспомнить, что Целлер считает это основным противоречием системы Аристотеля, чтобы наша осторожность стала более напряженной. Коротко говоря, учение Аристотеля в этой проблеме сводится к тому, что *познаваемо только общее, а реально существуют только единичные вещи*. Целлер не может най-

ти в Аристотеле примирения этой антитезы и объявляет его систему противоречивой в корне, в самом своем основании. Попробуем разобраться в этой проблеме.

а) Начнем с указания на то, что сам Аристотель не только четко осознает эту антитезу, но и прекрасно формулирует ее, помещая в число своих апорий 3-й книги «Метафизики». Это, именно, седьмая апория, занимающая в четвертой главе строки 999a 24—b 20.

Он пишет: «К этому еще примыкает в смысле рассмотрения труднейшая и необходимейшая из всех апорий, о которой надлежит сейчас рассуждать. А именно, если ничего не существует наряду с единичными вещами, а единичные вещи [как инобытийные] беспредельны, то как же возможно относительно беспредельного достигнуть знания? Ведь мы узнаем все [лишь] постольку, поскольку наличествует нечто единое и самотождественное и поскольку есть нечто общее. Но разумеется, если это необходимо, должно существовать нечто наряду с единичным, [т. е.] необходимо наряду с единичным существовать родам, будь то крайним, [ближайшим] или [первым, высшим]. Но мы только что разъяснили, что это невозможно. [Аристотель имеет здесь в виду свою критику платоновских идей]. Далее, если непременно существует нечто рядом с конкретно-целостным, в котором получает тот или иной предикат материя, то нужно ли, чтобы нечто было наряду со всем, если [действительно] существует некий [самостоятельный] эйдос, или же чтобы наряду с одним было, а наряду с другим не было, или, [наконец], чтобы он [вообще] не был наряду^{282*} ни с чем. Если нет ничего наряду с единичным, то ничего не было бы умного, но все было бы чувственным, и ни в отношении ни чего не было бы знания, если только не считать чувственное восприятие знанием. Далее, [в этом случае] ничего не было бы вечного и неподвижного, так как все чувственное подвержено уничтожению и находится в движении. Но ведь если в самом деле нет ничего вечного, то не может быть и никакого становления, т. е. необходимо должно существовать нечто становящееся и т. е. из чего — становление, [т. е. эйдос и материя], причем последнее, [на что опирается становление], — вне рождения, раз становление [где-нибудь] останавливается и из ничего [ничто] не может появляться. Далее, если существует становление и движение, необходимо, чтобы была и граница [для них], потому что нет никакого беспредельного движения, но у всякого [движения] есть цель, и не в состоянии становиться то, что [по самому своему существу] не может быть ставшим. Ставшее же необходимо должно *быть*, поскольку оно сначала стало. Кроме того, если материя существует действительно потому, что она — вне становления, то с еще гораздо большим правом [нужно признать], что существует сущность, которой так или иначе материя становится. Разумеется, если нет ни того, [эйдоса], ни другого, [материи], то тогда вообще ничего не может быть. А раз

это невозможно, то необходимо, чтобы форма (μορφή) и эйдос были чем-то помимо [конкретно] целостного. Опять-таки, при таком допущении, возникает апория, в отношении каких вещей утверждается [наличность самостоятельного эйдоса] и в отношении каких — нет. Ясно, конечно, что этого не может быть в отношении всех вещей [без исключения], так как мы не стали бы утверждать, что существует некий дом [вообще] наряду с определенными домами» (Metaph. 999a 24—b 20).

Это далеко не единственное место, где осознается и формулируется апория общего и единичного, хотя столь определенная формулировка была бы вполне достаточна, если бы даже она содержалась только в одном этом месте. Ap. post. I 11, 77a5 (противопоставление ложного $\acute{\epsilon}\nu\ \tau\iota\ \lambda\alpha\rho\acute{\alpha}\ \tau\grave{\alpha}\ \lambda\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$ истинному $\acute{\epsilon}\nu\ \tau\iota\ \chi\alpha\tau\grave{\alpha}\ \lambda\omicron\lambda\lambda\omega\nu$ ^{283*}); Metaph. VII 13, 1039a 14—21 (о несубстанциальности общего и о простоте всякой субстанции); XI 2, 1060 b 19—30 (почти те же выражения, что и в III 4). Ср. в той же Metaph. III 1, 995b 13—20 и 6, 1003a 5—16 (это место очень ярко формулирует ту же основную антитезу).

Это — совершенно отчетливый язык. Аристотель ставит апорию так. Существует только единичное, а не общее. Но все единичное, как материально обусловленное, непрерывно и беспредельно становится, и тут ни в чем не за что ухватиться знанию. Стало быть, *знание в отношении к единичному невозможно*, и нужно признать нечто *общее*, что обеспечивало бы возможность знания и стояло бы *вне* единичного, рядом с ним. Тогда только возможно будет и само становление, ибо оно предполагает, что есть нечто такое, что по существу своему не становится и что только в порядке акциденциальном может становиться.

б) Прежде чем посмотреть, как Аристотель разрешает эту апорию, всмотримся в самое понятие общего, хотя уже предыдущие рассуждения о чтойности в значительной мере расчистили почву для этого понятия. Общее относится, по Аристотелю, к эйдосу. Он отождествляет эти понятия. Эйдос, погруженный в материю, или — факт, вещь, чувственное и эмпирическое событие — единичен; чистый же эйдос есть общность. Необходимо отметить, что это есть именно *умная общность*, а не чувственная. Чувственная общность к тому же и невозможна, поскольку чувственные вещи как таковые растекаются в своей неустойчивости и всегда бесконечно дробятся. Учение о том, что *познаваемо и осмысливаемо только общее*, — настолько примитивная истина для аристотелизма, что я не буду тут долго на этом останавливаться. Достаточно привести два-три места. «Чувственное восприятие с точки зрения энергии, [т. е. осмысления], относится к единичному, знание же — к общему» (De an. II 5, 417b 22). «Познавание невозможно через чувственное восприятие. Если даже и возможно чувственное восприятие качественности вещи, а не его «что» (τοῦ τοιοῦδε καὶ μὴ τοῦδε τινος), то все-таки чувственно воспринимать необходимо во всяком случае только индивидуаль-

ную этось (τότε τι) данного пространства и времени. [Общее же необходимо брать в качестве наличного во всем, не определяя его во времени, как, напр., «теперь» или в «том» времени, но — беспредпосылочно (ἀπλῶς) (Anal. pr. I 15, 34b 7)]. Чувственно же воспринимать общее во всем — невозможно. А мы вечное и повсеместное [как раз и] называем общим» (Anal. post. I 31, 87b 28—33).— Поэтому если доказательства основываются на общем, а общее не воспринимается чувством, то ясно, что знание не основывается на ощущениях. Можно «ощущать» треугольник, но это будет не знание треугольника, как того требует математика, а ощущение именно данного, так-то и так-то сделанного треугольника. Нельзя также «ощущать» затмение Луны. Если мы действительно его ощущаем, то это сопровождается полным незнанием причин и смысла затмения и есть чисто бессмысленное знание неизвестно какого факта (87b 33—88a 1). Знание есть знание причин (88a 1—7, ср. учение об эйдосе как причине — в Metaph. VII 17). Ср. Anal. post. I 88a 9—17.

Итак, Аристотель продолжает: «Если принципы не суть общее, но — единичное, они не будут познаваемы, ибо знание всех вещей суть общее» (Metaph. III 6, 1003a 13—14. Ср. XI 1, 1059b 23—27, XIII 9, 1086b 5—13, 1087a 10—12 и др.). «Насколько более частно берется [доказательство, настолько более] впадает в [дурную] беспредельность, общее же [доказательство] — в простое и [определенно очерченную] границу. И поскольку вещи беспредельны, они — непознаваемы; поскольку же они находятся в [очерченной] границе, они познаваемы» (Anal. post. I 24, 86a 3). «[Знание] общего — умно, знание же частичное кончается ощущением» (ibid. a 29).— Если иметь в виду вышеприведенные рассуждения Аристотеля об общем, то сейчас можно сказать, что *общность есть специфическая единичность, а именно единичность целого, созерцаемая в уме независимо от своих материальных частей.*

с) Теперь мы подошли вплотную к решению занимавшего нас вопроса об общем и единичном. Единичное есть данная, эмпирическая вещь; общее есть ее эйдос. Однако уже тут становится ясной недосказанность только что данного определения общности. Вспомним: Аристотель отличал — 1) чисто отвлеченный смысл, 2) единичную вещь как факт и 3) среднее между ними — явленный, выраженный смысл. Куда отнести теперь наше определение общности? Что оно не относится ко второй категории, это ясно с самого начала. Но относится ли оно к первой или третьей — это совсем не ясно, и необходимо этот вопрос сейчас разрешить, так как апория общего и единичного как раз и разрешена Аристотелем на почве этой проблемы.

Разумеется, поскольку первое, отвлеченный смысл, есть эйдос, общность свойственна и ему. Другими словами, он и есть эта общность. С другой стороны, поскольку в чтойности нет ничего, кроме эйдоса, общность присуща и ей или, по крайней мере,

содержится в ней в той или иной модификации. Однако если мы усвоим все фундаментальное различие отвлеченного эйдоса и конкретной чтойности, то сразу же бросается нам в глаза и различие двух общностей, находимых нами там и здесь. Тут мы подошли к основным понятиям аристотелизма — к понятиям *потенции* и *энергии*, без ясного понимания которых нельзя тут решить ни одной проблемы, и в частности апории общего и единичного.

д) Вот как Аристотель разрешает эту апорию, привлекая понятия *потенции* и *энергии*. Этому посвящены рассуждения в *Metaph.* XIII 10.

«Именно, если не утверждать существования сущностей в отделении [от вещей], т. е. [не утверждать их] таким путем, как [это] говорится относительно единичного, то уничтожится, как мы пытаемся говорить, и [сама] сущность. Но если утвердить отделенные [от вещей и самостоятельные] сущности, то как можно было бы [тогда утверждать существование] элементов и принципов, [если сущности — вне того, чего они сущности]? — В самом деле, если [сказать, что они] — единичное и не-общее, то сущее [тогда] будет существовать, поскольку оно есть элементы, и притом *непознаваемые* элементы, [поскольку смысл их мыслится вне их]. Например, пусть имеются, с одной стороны, слоги языка в качестве сущностей, с другой — их элементы в качестве элементов сущностей, [т. е., кроме самих звуков, пусть не будет мыслиться никаких сущностей звуков]. Тогда необходимо, чтобы слог *ва* был одним и *каждый* слог был одним, поскольку они ведь не есть общее и поскольку самотождественны они [только] по эйдосу, но каждый нумерически один и есть [определенная] этось, и не по имени только [один и этось]. Далее, каждый [слог], как он есть [сам по себе], утверждают в качестве [именно] одного, [а не чего-то общего]. Но [если это имеет значение относительно] слогов, то [это относится] также и к тому, из чего они состоят. Следовательно, не будет [звук] «а» больше одного, [и не будет больше одного] ни один элемент из прочих по той же самой причине, как и тот же самый слог из прочих [не будет] другим и другим. Но если так, то, разумеется, рядом с элементами [уже] не будет ничего иного, но [будут] только элементы. Кроме того, [эти] элементы *не будут предметом знания*, ибо они не есть общее, а знание относится [как раз] к общему. Это ясно как из доказательств, так и из определений, потому что не получается силлогистического вывода, что сумма углов этого треугольника равняется двум прямым, если не всякий треугольник [вообще] равняется двум прямым, или что вот этот человек есть живое существо, если не всякий человек — живое существо.

Напротив того, если принципы есть действительно *общее*, или и сущности, [возникающие] из этих принципов, суть общее, то не-сущность ($\mu\eta\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$), [т. е. в данном случае общее], окажется

{по смыслу} *раньше* сущности, так как общее не есть сущность, а элемент и принцип [были признаны в качестве] общего, так что элемент и принцип — раньше того, элементом и принципом чего они являются. — Все эти выводы, очевидно, оказываются правомерными всякий раз, когда идеи заставляют происходить из элементов и наряду с сущностями, содержащими в себе самождественный эйдос, и идеями допускают существование некоего одного в существовании отдельном [от вещей]. [Прим. А. Л.: Неясность этого места весьма удлинена бы мой комментарий к нему. Поэтому я просто сошлюсь на соображения, высказанные по этому поводу у Боница (Ag. M., 568), хотя затрудняется и он. Эта глава вообще отличается неясными фразами]. Если же представляется возможным, напр., чтобы в элементах звука были *многие* *a* и *b*, чтобы кроме [этого] множества [уже] не было бы никаких *a*-в-себе или *b*-в-себе, то именно в силу этого получаются бесконечные [по числу, друг другу] подобные слогги. Но из всего сказанного наибольшей апорией является то, что всякое знание [относится как раз к] общему, почему и необходимо и принципам сущего быть *общими* и [в то же время] *не быть отдельными* [от вещей] сущностями, между тем как это положение в одном отношении [должно считаться] истинным, в другом же — неистинным.

А именно, знание, равно как и познание (τὸ ἐπίστασθαι), — *двоякого рода: одно — потенциальное* (τὸ δυνατόν), *другое — энергийное* (τὸ ἐνεργεῖα). *Потенция*, будучи в качестве материи общим и неопределенным, относится к *общему* и неопределенному; *энергия* же, будучи определенной и [энергией определенного], есть *этость* и относится к эности. Однако [и] в акциденциальном смысле зрение видит краску *вообще* (καθόλου), потому что эта вот видимая им краска есть краска [вообще], и то, что видит грамматик, эта вот альфа, есть альфа [вообще]. Поэтому если принципы должны быть общими, то и [зависимое] от них, [хотя бы и данное в чувственном], должно быть общим, как это имеет место и в доказательствах. А если так, то — *и не будет ничего отдельного от вещей, и не будет никакой [только единичной] субстанции*, но ясно, что знание в одном отношении относится к общему, в другом — не относится» (Met. XIII 10, 1086b 16—1087a 25).

Всякий, прочитавший эту главу, сразу чувствует, что тут Аристотель коснулся чрезвычайно важного вопроса, от разрешения которого зависит судьба всей его системы. Аристотель не только ставит апорию общего и единичного, но, как видим, вполне определенно ее решает, сводя ее на проблему *потенции и энергии*. Подлинный смысл этого решения может стать для нас ясным только в связи с учением об энергии и потенции. Ясно без этого только то, что *общее есть потенция, а энергия есть единичное*. Общее так относится к единичному, как потенция к энергии. Общее так объединяется с единичным, как потенция объединяет-

ся с энергией. Вещи как факты — единичны, но как предметы знания они — общи. Нет ничего, кроме отдельных вещей, энергично данных; но и нет никакого знания без направленности на потенциально данное общее. Следовательно, еще одно усилие мысли с нашей стороны, именно усвоение понятий потенции и энергии, и — мы получаем решение нашей проблемы и вместе с тем последнюю характеристику изучаемой нами проблемы чтойности.

Но проблема потенции и энергии у Аристотеля затрагивается нами в примечании 87. Там мы ставляем в связь эту проблему с проблемой *выражения*. Именно, потенция и есть не что иное, как *принцип перехода смысла в свое выражение*, — тот «закон» и «метод», та «чистая возможность», которую напрасно неокантианцы напяливали на платано-аристотелевский «эйдос» и которая соответствует именно «потенции». Энергия же, видели мы в прим. 87, есть осуществленная возможность и конкретно-индивидуализируемый метод. То и другое относится, кроме того, к сфере *отождествления логического и алогического*, так что тут — отношения не «рода» и «вида», но вся проблема общности получает характер картинно данного и рельефно изваянного смысла. Чтойность есть общее — данное, однако, как некая образная и воззрительно-картинная и в то же время не чувственная, но умная этость и индивидуальность.

Имея в виду изложенное в прим. 87 учение о потенции и энергии и делая общую сводку всего произведенного нами анализа аристотелевских текстов о чтойности, мы можем сказать так.

Чтойность есть 1) умно-созерцаемая (θεωρεῖσθαι) 2) *индивидуальная* (καθ' ἑαυτον) 3) *общность* (καθ' ὅλου), ставшая, *отсюда, этостью* (τόδε τι) 4) *тождества логического и алогического* (ἀλόγιστον), *данная как 5) энергично* (ἐνεργεία) 6) *целостное* (ὅλον) *выявление 7) потенциально сущего* (δυνάμει) 8) *смысла* (λόγος) 9) *субстанциальности* (καθ' αὐτό).

10. *Литература*. Если не впадать в крайность, которой страдает великопепное изложение Аристотелевой системы у Fr. Brentano, сведшего последнюю в очерке «Aristoteles» (Grosse Denker, hrsgb. v. E. v. Aster. Lpz., [1911] I 153—207) почти только к теодицее, оберегая себя также и от того, чтобы отрицать вместе с Böhm (Die Gottesidee bei Aristoteles. Diss. Strassb., 1914) большое религиозное значение за Аристотелевой идеей перводвижателя; и если, кроме того, рассматривать аристотелизм все же как некую Begriffsphilosophie, принимая данную у Fr. Biese (Die Philos. d. Aristoteles. Berl., 1835, I 616—631) хорошую сводку всех положительных взглядов Аристотеля на диалектику, по которым не только «die Auffassungsweise des Gegebenen erleichtert, und die Erkenntniss der Prinzipien vorbereitet werden soll» (618—619), но она имеет целью — «den Prinzipien, welche sich der höheren Vernunftbetrachtung als wahr ergeben, Anerkennung

zu verschaffen» (619), — хотя, по тому же Бизе, и «Satz des Widerspruchs» (619, ср. 631—642), и ее экзетастически-пейрастический и эленктический характер (621—622), и сведение ее положительного содержания, в сущности, на эпологику и силлогистику (622—625) лишают ее характера подлинной диалектики, так что вместе с Бизе можно сказать, что „die äussere Reflexionsbestimmungen des verständigen Denkens“, которое Аристотель имеет в виду в диалектике, „sind... nicht ein Letztes für das Wissen, sondern nur ein notwendiger Durchgangspunkt zu der höheren, spekulativen Vernunftbetrachtung“^{285*} (626); — и если, наконец, идти за Оп. Новицким (Постеп. развит. древн. философ. уч. Киев, 1860. III.), который дает хорошее изложение и критику Аристотеля, на редкость отчетливо представляя себе основной недостаток системы Аристотеля и думая, что «надлежало оба этих начала, материя и форму, не только *предположить*, но и *вывести*, надлежало показать, что выявление есть самая же идея, что сама форма производит материя» (III 148), — причем он не хочет видеть у Аристотеля только одно отождествление формы и материи, как то обычно видят, но вскрывает наличие тут и тождества и различия, не находя тут синтеза, а находя, подобно нам, только *описание* (что, в конце концов, конечно, не может не вести к дуализму, 149); — то, поскольку уже Гегель с замечательной отчетливостью видел, что „bei Aristoteles heisst also Dynamis gar nicht Kraft (Kraft ist vielmehr eine unvollkommene Gestalt der Form), sondern mehr Vermögen, auch nicht unbestimmte Möglichkeit; Energieia aber ist die reine Wirksamkeit aus sich selbst“ (Vorles. üb. d. Gesch. d. Philos. Berl., 1842, II 285), так что „die Thätigkeit bei Aristoteles ist also zwar auch Veränderung, aber innerhalb des Allgemeinen gesetzte sich selbst gleich bleibende Veränderung: mithin ein Bestimmen, welches Sichselbstbestimmen, und daher der sich realisirende allgemeine Zweck ist; in der blossen Veränderung ist dagegen das Erhalten seiner in der Veränderung noch nicht erhalten“^{285*} (287) и поскольку у Аристотеля и форма и материя суть трансцендентальные принципы (ср. Н. Lambridis. Die Erkenntnisprinzipien bei Aristoteles. Diss. Lpz., 1919), — не может быть и речи теперь о тех противоречиях, которые находил у Аристотеля Е. Zeller (Philos. d. Gr. II 2⁴, 309—313), считавший, что в проблеме взаимоотношения общего и частного у Аристотеля надо „nicht bloss eine Lücke, sondern einen höchst eingreifenden Widerspruch im System des Philosophen anzuerkennen“^{286*} (312), чему я противопоставил бы энергичное подчеркивание тождества формы и материи хотя бы у С. Piat (Aristote, Paris, 1903, 40): „ceux deux principes sont tellement solidaire l'un de l'autre que rien ne les saurait séparer“ (41: «Поэтому, каждая субстанция абсолютно одна в своей двойственности; делить ее — значит уничтожать»), и — у G. Kafka (Aristoteles. Münch., 1922, 53—55), полагающего, что неподвижное движение перводвигателя есть *contradictio in adjecto*^{287*}, подобно взгля-

дам Reiche (Das Problem d. Unendlichen bei Aristoteles. Diss. Bresl., 1911), думающего, что потенциальность бесконечного непонятна на основе проблемы актуальности, хотя и вразрез с W. D. Ross, по которому (Aristoteles, Lond., 1923, 167) интеллигибельная материя у Аристотеля есть „spatial extension“, а природа только „innate impulse to movement“ (67), так что и привлечение проблемы „artefacta“^{288*} (167—173) ничего не привносит в структуральную предметность чтойности. Общее и частное, единичное, равно как и форма, и материя, или энергия и потенция, движение и покой,— все эти пары понятий занимают в системе Аристотеля чрезвычайно четкое место, хотя для понимания этого и необходимо отказаться от современных психологистических-метафизических предрассудков.

Защищаемое мною *структурно-символически-предметное* понимание Аристотелевой чтойности с трудом прокладывает себе дорогу в современном аристотелеведении. Очень хорошая работа J. Geyser, Die Erkenntnistheorie d. Aristoteles. Münst., 1917, наконец-то дающая вполне антипсихологистическую, интенционально-предметную концепцию аристотелизма в проблеме познания, хотя и хорошо понимает предметность знания, все же в определении усии не доходит до окончательной ясности, поскольку сущность вообще определяется как „das in sich bestimmte Eigenselben desselben, das von allen sonstigen über jenes Etwas möglichen Aussagen, als ihr Subjekt vorausgesetzt ist“ (71), и поскольку из того, что „alles urteilmässige Aussagen von Eigenschaft, Beziehungen u. s. w. nur dann ein Wahrhaftes Bestimmen ist, wenn es auf Gegenstände von einem begrifflich festbestimmten Eigensein bezogen sind“^{289*} (90), следовало бы выводить и соответствующую структуру предметности, а Гейзер не делает этого отчетливо (ср. учение об «интенциональной природе восприятия» и ее тройном объекте у Аристотеля, 158—164, об «объективирующем и интерпретирующем акте восприятия» у него, 176—180, о специфичности доксихической предметности, 182—187, о предметной обусловленности, 203—206, и предметной структуре эпистемы, 207—210)^{290*}. Определение чтойности как „das jeder Substanz eigentümliche Wesenssein“^{291*} (74) поэтому слишком обще; и «обоюдосовокупная усия», если она подлинно вмещает в себя материя (79) (а она именно вмещает и вмещает так, что можно вместе с S. Aicher, Kants Begriff d. Erkenntniss verglichen mit dem des Aristoteles. Diss. Halle., 1907, 13, сказать о форме единичной вещи, что она „ist untergegangen und doch nicht untergegangen, sie ist wirklich die οὐσία, φθαγῆ ἄνευ τοῦ φθίρεισθαι und geworden ist ἄνευ τοῦ γίνεσθαι“^{292*}, ср. Met. 1043b. 15), то эта усия должна иметь и свою специфическую структуру; чтойность — „Inbegriff des Erkannten in der Substanz“ (W. Tatarkiewicz. Die Disposition d. Aristot. Prinzipien. Giessen., 1910, 41, в Philos. Arb. hersg. v. H. Cohen u. P. Natorp. IV. Bd. 2. Heft), и общее для формы и мате-

рии не есть „Wesen“ (тут преобладал бы логический интерес), но „Erkennbarkeit, die Fassbarkeit durch begriffliche Qualitäten“^{293*} (45), так что понятными становятся слова Аристотеля (Met. V 17): «[Границей называется] и «то, для чего» и сущность каждого [отдельного предмета] и чтойность каждого, так как это есть граница знания (γνώσεως), а если знания, то и вещи». В этом, и только в этом, смысле я бы присоединился к Ch. Sentroul (Kant et Aristote. Louvain—Paris, 1913, 54—61), по которому Аристотель — „n'apas défini la vérité logique par adaequatio rei et intellectus“^{294*} (ср. 102—107), т. е. истина не есть голое их тождество, но intellectus есть особая стихия вещи, как равно в этом же смысле я присоединился бы и к интерпретации у того же автора познаваемости индивидуального: „Tous individus sont reconnus pour leur conformité avec un signalement“^{295*} (296, ср. 294—296), считая вместе с E. Neubauer, что «форма не есть абстрактно общее» (D. Arist. Formbegriff. Diss. Heidlб., 1909, 17—19), что «материя есть только вспомогательное понятие» (22—23), так что, в конце концов, аристотелизм даже не есть «метафизика» (и это «не только потому, что мышление есть мышление предметов и предмет есть только предмет мышления... но скорее потому, что вообще ничего не может быть дано, кроме бытия, и именно истинно сущего», 23—24), и тут нет никаких абстракций (31), и упомянутая «интеллектуальная» сторона бытия также не есть абстракция, но конкретно видимая структурность; при этом Нейбауэр напрасно видит центральный момент «формы» в «основании» и в «принципе», хотя он прав, что это там есть (ср. Met. 1072a 30: «мышление есть принцип») и что это учение о принципе не есть ни субъективный идеализм (но — «форма форм»), ни актуальность в смысле субъективного действия (но «актуальность, которая, как форма, есть одновременно *основание*», — «конститутивный принцип предмета»); другими словами, „der Geist ist Schöpfung“^{296*} (68). Субстанция и предикат сливаются у Аристотеля в одно, какие бы соображения ни приводились против этого (ср. Brunschvicg. Qua ratione Ar. metaphysicam vim syllogismo inesse demonstraverit. Paris, 1897); и общее и частное также абсолютно сливаются у него, как бы ни возражал какой-нибудь Th. Gomperz, Griech. Denker, 1909, что и понятно в устах автора, который критикует Аристотеля за „Verdinglichung von Abstraktionen“ (68) с точки зрения эмпиризма «Архимеда» в статике и «Галилея» в динамике и уже тем более не понимает определения, даваемого им же самим Аристотелевой форме как „Verwirklichung des Begriffs“^{297*} (66). Самое главное — правильно понять Аристотелево учение о материи, которое хорошо рисует Ch. Werner, Aristote et l'idéalisme platonicien. Genève, 1909, 16—26, как платоническое, не вполне, впрочем, учитывая, что единственное отличие Аристотеля от Платона в этом пункте (именно, что „la matière ne se confond pas avec le non-être absolu“ и что она есть „l'être en

puissance", 26) заключается в том, что для Платона это „le non-être absolu“^{298*} есть диалектический принцип. Диалектика материи у Платона и ее описательная логика у Аристотеля приводят эйдос к алогическому оформлению; и если форма у Аристотеля есть „la forme qui met un terme au devenir“^{299*} (37) и, с другой стороны, она не есть та форма, которая у Платона «сводилась к геометрической фигуре» (38, ср. 70), то что же она такое, как не смысловое тождество логического и алогического, и какие основания могут быть у I. Scherler, видящего, что Аристотель в определении материи переходит в «область чистого мышления», критиковать его за „eine Verwechslung des Denkens mit dem Sein“^{300*} (Darst. u. Würdig. des Begriffes der Materie bei Aristot. Diss. Potsd., 1873, 22)? Нас теперь несколько не смущает L. Götz, писавший, что материя у Аристотеля — „ein blosser Abstraktbegriff“, несмотря на то что на ней основывается все чувственное (Der Arist. Gottesbegriff. Progr. Dresd., 1870, 25), так что для него в сущности только и существует „das begriffliche Sein“ (24), и конкретная вещь есть та же „ewige Urform, die gleichsam in unzähligen Theilformen und in immer erneunter Selbstverwirklichung der Materie beiwohnt“^{301*} (25), и мы вслед за I. Theodor, Der Unendlichkeitsbegriff bei Kant u. Aristot. Diss. Bresl., [1876], 13—15, 21—25, 25—38, учитывая антиномику Аристотелева (Phys. III 4—8) учения о «беспредельном» и отчетливо сопоставляя ее с Кантовыми антиномиями (к невыгоде для Канта), даем теперь, в отличие от Теодора, и планомерное, чисто аристотелевское же, их преодоление, несколько не разделяя упреков в противоречиях в понятии субстанции у Аристотеля, делаемых у W. Freitag, Die Entw. d. griech. Erkenntnisstheorie bis Aristot. Halle, 1905, 82 сл., или упреков G. Kafka (Op. cit.) Аристотелевой концепции в триализме (вслед за некоторыми утверждениями В. Bauch, Das Substanzproblem in d. griech. Philos. Heidelb., 1910, 241, и Kellermann, Das Nusproblem в Philos. Abh. zu H. Cohen 70. Geb. Berl., 1912).

Утверждая, что мир, рисующийся Аристотелю, есть скорее «таксис», чем «симфония» (как и W. Jaeger. Aristot. Grundl. einer Gesch. s. Entw. Berl., 1923, 415), мы не только (вместе с A. Goedeckemeyer. Aristoteles. Münch., 1922, 213) обозначаем средство познания субстанции, по Аристотелю, как „Wesenschau“^{302*}, но, по J. Frohschammer, Über d. Prinzipien d. Arist. Philos. Münch., 1881, 21, считаем *фантазию* как „einheitliches Prinzip in der Aristot. Weltauffassung“, ориентируя, подобно — Н. Meyer, Natur u. Kunst bei Aristot. Paderb., 1919, главные понятия системы Аристотеля на *искусстве* (о Мейере см. ниже) и отбрасывая такие мнения, как у G. Kafka (op. cit., 20) о выведении принципов из вещей, или такие сопоставления с Кантом, как у Aicher, op. cit., 2 (Аристотель идет от бытия к мышлению, Кант — от мышления к бытию), хотя он отчасти и прав («то, что объединяет их в глубочайшем основании, что при всем различии постепенно выступает

снова как общий признак, это — „durchgreifende различие формального и материального, формы и материи“, *ibid.*), или — как у Ch. Sentroul, *op. cit.*, 52 („En somme, d' Aristote et de Kant, l'un est arrivé au criticisme par la métaphysique; et l'autre, à l'inverse, à sa méthaphysique par le criticisme. L'un a porté son attention surtout sur l'être, l'autre — surtout sur le réel“^{303*}). Аристотель больше, чем Кант, трансцендентален в своих феноменологических построениях; и для него вовсе не характерно, что он идет «от бытия к мышлению». Там, где бытие равно мышлению (у Канта — наоборот), там эти вопросы не имеют никакого значения. Обращая внимание на эти несуществующие проблемы; исследователи не хотят видеть того, что реально есть. Душа платонизма и аристотелизма есть для них что-то весьма вязкое и туманное, подобное выдумкам метафизики и психологии нового времени; и они не видят, что душа, понимаемая как идея, есть тождество логического и алогического, т. е. в основе *символ*. Н. Siebeck, которому его широкое толкование платоновской материи как «абстрактной формы пространственности» (*Unters. zu Philos. d. Griech. Freib. 1888, 98—104*) не помешало упрекать Платона в «дуализме» (хотя и с оговорками, 104—106), конечно, не мог в платоновской «душе» увидеть «идеи» (хотя он и прав; что указание на «родство» души с идеей, ср. *Phaed. 79a сл., R. P. X 611e*, предполагает именно различие между ними (*Gesch. d. Psych. Gotha., 1888. I 1, 187 сл.*), так что, собственно, надо было бы уже говорить об особой модификации идеи, приводящей последнюю к тому, что поздние платоники называют символами и для чего достаточно материала в «Тимее»), не мог он преодолеть дуалистических соблазнов и в Аристотелевом Нусе (*ibid. I 1, 73—74*), не говоря уже о Плотине, в котором Зибек видит все, что угодно (о Нусе — 326), но только не предметно-смысловую символику понятий.

Итак, предметно-символическая феноменология чуждости должна служить коррективом ко всем тем трудам, которые, правильно изображая участие разума в знании и справедливо сближая психологию Аристотеля с платонизмом (напр., А. Казанский. Учение Аристотеля о значении опыта при познании. Одесса, 1891), все же не учитывают всего антипсихологистического пафоса аристотелизма; так, по Казанскому, «в сходстве... с учением Платона и следует... искать ключа для понимания его общего определения природы разума», 340, ср. 407—415, но синтез разума и чувственности трактуется все-таки довольно неопределенно, то как «возможность мыслимых предметов», 351, то как наличие «общего», которое почему-то трактуется совершенно антиаристотелевски — как «преимущественное достояние только субъекта», 411, в «единичных вещах», 410—414, как будто бы только «единичные вещи» требуют для себя опытной подосновы. Вроде этого рассуждает и Ф. Зеллиногорский, по которому «Аристотель мыслимым и познаваемым разумом

называет то же, что называет и Платон» (Учение Аристотеля о душе в связи с учением о ней Сократа и Платона. Журн. Мин. нар. проsv. СПб., 1871, 156-я часть, 261), но, тем не менее, «у Аристотеля... всюду заметно стремление объяснить душевные явления... в связи с законами физиологическими» (275). Такие неожиданные заключения вполне объяснимы тем, что эти исследователи не уясняют себе всей глубины зависимости Аристотеля от Платона, хотя сами же и говорят об этой зависимости. Аристотель отличается от Платона вовсе не тем, что «Платон был скорее человеком увлекающимся... Аристотель же... был более человеком положительным» (Казанский, *op. cit.*, 410; — хорошенькое мнение о «положительности»! — А. Л.), и вовсе не тем, что он «полагает... за устой жизни не неизменное, неподвижное и недеятельное, а деятельность, которая совпадает у него с действительностью» (А. Н. Гиляров. *Философия в ее существе, значении и истории*. Киев, 1918. I 200). И вовсе не в том основная ошибка Аристотелева учения о категориях, что он „in statuendis categoriarum formis modo hanc, modo illam partitionis viam et rationem secutus sit“^{304*} (А. F. C. Kersten. *Quo iure Kantius Aristotelis categorias rejecerit*. Progr. Berl., 1853, 9). И в учении о познании, и в категориях, и в проблеме общего и частного, и в проблеме единства — отличие Аристотеля от Платона лежит не в сфере интуитивизма, не в сфере объективизма, не в сфере энергизма и эманатизма, религии, символизма, «реализма» и «идеализма», но исключительно в сфере *логики*: Платон — диалектика, Аристотель — формальная логика. Во всем остальном наметить существенное расхождение совершенно не удастся. Разумеется, если, подобно E. Rolfes (*Die Philos. d. Aristot. Lpz.*, 1923, 53—59), третье начало (между эйдосом и материей) признавать только становящимся, равно как и «зависимость мышления от опыта» (43—46) мыслить, по Аристотелю, лишь в плоскости абстрагирующей деятельности рассудка или, подобно A. Görland (*Aristoteles u. Kant*. Giessen, 1909, 478—479, *op. cit.* 464—517; *Philos. Arb. hrsgb. v. H. Cohen u. P. Natorp*. II 2), думать, что Аристотель — смесь интеллектуализма и сенсуализма, интересная, может быть, только в качестве учения о восприятии как „Anlassbedingung der Erkenntniss“, то будет прав и Sentroul (*op. cit.*, 62—65), что у Аристотеля „il n'y a de vérité logique que dans le jugement“^{305*}, и F. Kampe (*Die Erkenntnisstheorie d. Aristot. Lpz.*, 1870, 327—328), впадающий в скользкое аналогизирование Аристотеля с Локком, и мы никогда не выберемся из тупика субъект-объектного противостояния и психологистической метафизики, в котором барахтается значительная часть исследователей и в их числе, в последнее время у нас, П. Попов, дающий в своей статье «Теория восприятия Аристотеля» («Мысль», Петерб. 1922. III) донельзя упрощенное психологистическое понимание Аристотеля. Правильно отметивши, что, по Аристотелю, «душа потенциально заключает в себе полноту

всех форм» (101), он трактует «форму» насквозь субъективно-психологистически (напр.: «актуально они, [объекты], налицо по существу в субъекте», «с этой точки зрения нечто черное является черным не само по себе, а для воспринимающего субъекта», 103) и, еще грубее, ставя не существующую для Аристотеля дилемму: «Реальное видение какого-нибудь определенного цвета есть то же, что этот самый видимый цвет, но что это — два различных проявления, лишь вполне сходные между собою или просто единый целостный момент, одно, реально единое состояние? Если это два нумерически раздельных момента, то концепция будет наивно реалистическая, удваивающая ощущение; если это единый момент, то он будет принадлежать лишь субъективно-чувственной способности души». Для П. Попова существует выбор только между метафизическим дуализмом («вещь в себе» никак не является, и явление ее не есть проявление) и абсолютным психологистическим субъективизмом (когда то, что мы знаем о вещи, есть наш субъективный процесс, т. е. в сущности нет никакого выбора, ибо в первом случае последней инстанцией опять-таки является все тот же субъект. Так, известное место из *De an.* III 2 425b 25—27, ср. 426a 10—11, 15—16, об энергийном, т. е. смысловом, тождестве предмета и акта восприятия и о фактически-бытийственном (*τὸ εἶναι*) их различии (ср. у нас 442 стр.) он склонен понимать так, что вся предметно-выразительная, идеальная «потенция» растворяется у него в «своеобразном творчестве души» (107). В сущности это — единственное место, приводимое автором в защиту теории «удвоения ощущения», и жаль, что автору «сейчас неуместно пускаться в филологические толкования» (106) этого места. Вопрос о *τὸ εἶναι* в этом месте, правда, не есть филологический (филологов тут надо гнать прочь), но в философские толкования я бы «пустился». Во всяком случае, это не просто чувственное или вообще существование, насколько можно так заключить из неясного комментария автора, но скорее действительно какая-то „*patuga*“ (о чем также неясно говорит Тренделенбург, — хотя по поводу аналогичного текста в *De an.* II 12, 424a 25 он, *De an.*, 1833¹, 415, рассуждает несколько иначе: „...vercor, ne τὸ εἶναι ad notionem potius generalem relatum parum conveniat“) или даже, как выражается латинский переводчик у Didot (III 463): „...at earum *ratio* non eadem est“ (хотя тут передано собственно *τὸ*, а *τὸ εἶναι* я бы уже перевел тогда по-латыни „*ratio essendi*“), что, конечно, еще не обязывает нас согласиться с новым переводчиком E. Rolfes (*Ar. Seel.* 1922, 67: „...ihrem begrifflichen Wesen“), путающим, очевидно, это выражение с «чтойностью» (которую он тоже переводит, напр., в *Met.* 1920, 134: „das wesentliche Sein“^{306*}). Конечно, не один П. Попов оставляет этот текст в сыром виде. Ему в спутники я предложил бы, напр., E. Wallace, который, *Ar. Psych.*, 256, также отделяется нехитрым комментарием: „...different aspects of one and the same

set of facts“^{307*}. Но это и значит отказаться от понимания De-an. III 2, 425b 25—27. Впрочем, если автор по поводу потенции до восприятия спрашивает: «Какое право говорить вообще о потенциально существующем... раз мы его никак не воспринимаем?» (108) и если не только Аристотелева теория зрения есть «картина, конечно, совершенно наивная и догматичная» (107), но наивной теорией отображения даже «характеризуется вся эпоха средневековья в своих значительнейших этапах» (98), то исследование П. Попова едва ли можно считать благополучным. Жаль, что автор, избравший образцом своих построений Уфуэса, не усвоил взгляда, который формулирован им очень резко, напр., в следующем месте: „Soll damit unterschieden werden zwischen Eigenschaften, die das Ding schon vor der Wahrnehmung aktuell besitzt, und Eigenschaften, die es erst durch Einwirkung der Wahrnehmung erhält, so müssen wir betonen, dass es Eigenschaften der letzteren Art nach Aristoteles *nicht giebt*, wenigstens keine wirklichen Eigenschaften der Dinge, wie es unzweifelhaft nach ihm die Farben sind“^{308*} (G. K. Uphues. Psychologie des Erkennes vom empirisch. Standp. Lpz., 1893, 274). Если это так, то еще остается (кроме субъективизма) выход к структурной теории воспринимаемой предметности, теории, независимой от тех или иных психологических процессов в субъекте. Или же — действительно полный и окончательный субъективизм, ибо что же такое вещи и зачем они нужны, если все вещное — психично и акт восприятия тоже ничего не находит объективного в вещах? Аристотель — не субъективный идеалист, как к тому склонялся Шопенгауэр (Über d. vierf. Wurz. d. Satzes v. zureich. Gr. у Griesebach. Recl., 160), не сенсуалист (ср. Schopenhauer, Parerga u. Paralip., ibid. I 61), и не так уже не прав Н. Schreiber, упрекающий Шопенгауэра в непонимании Аристотеля (Schopenhauers Urteile über Aristoteles. Diss. Bresl., 1905, 48—51), хотя я далек от того презрительного отношения к Шопенгауэру, которое развивается в книге Шрейбера от начала до конца. Аристотель — строжайший объективист, причем «объект» его есть понятие, организованное как символ.

Отсюда, надо всячески приветствовать попытку Н. Meyer ориентировать весь аристотелизм на стихии *искусства*, а не только устанавливать почти что обычную „die Parallele zwischen der bewussten Produktion des Künstlers und dem zweckthätigen Schaffen der Natur“^{309*} (H. Maier, Die Syllogistik des Aristoteles. Tübing., 1900, II 2, 190). Н. Meyer (Natur und Kunst bei Aristoteles. Paderb., 1919, 31) указывает, что наряду с природой, логикой и грамматикой особенно *искусство* является у Аристотеля образцом при определении понятия *материи*, которая мыслится именно как начало структурного оформления (3—31). Ориентация на произведении искусства особенно выявляется у Аристотеля, по Мейеру, в проблеме *формы*: 1) под «природой» понимается у него не материя, но форма (32—36; ср. Phys. II 1,

192b 32—193a 30 — о превращении для натурфилософии элементов в усии и эйдосы, с Plat. Theaet. 174a об исследовании целого; Phaedg. 245e уравнение логоса, усии и фюсиса души, Crat. 393 c—d, Gorg. 462b — 466e, 501 a); 2) на художественной деятельности ориентируется понятие *субстанции* (36—40; как и Plat. Crat. 389 a—b, R. P. 596a — 597d, Аристотель берет художественный предмет для демонстрации идеи «в себе», Met. III 998b 1—3, I 983a 26—29, Anal. post. I 85b 26—29; ср. Phaed. 98c сл.; также Met. VII 1041b 11—27, VIII 1043b 5—14, VII 1029a 5); 3) подобным же образом ориентируется взаимоотношение «формы» и «сущности» (40—59, ср. платонические корни этих воззрений, 51—54); 4) также и — определение «действующей причины» (59—62); 5) использование картины художественного творчества в учении об *органическом развитии* (62—79); 6) применение сходных принципов объяснения *психологии познания* (79—84). Отдельную главу посвящает Мейер телеологии, где доказывалось, что: 1) телеология природы также мыслится Аристотелем по аналогии с художественным творчеством (85—92), в связи с сходными и несходными проблемами «автоматического» становления (93—97); что 2) художественному продукту соответствует в природе фюсис = эйдос = чтойность = цель в отдельных организмах, 97—100, в космосе, 101—103; ср. отождествление «фюсис» с эйдетическими конструкциями (Phys. II I и 2, De part. animal. I 641b 23—26, IV 686a 22, 34, De gen. animal. III 2, 753a сл. с привлечением E. Hardy, Der Begriff d. Physis in d. gr. Philos. 1884. I 195 сл., 203, De coelo II 290a 31—35, Eth. Nicom. I 1092b 20—23 и мн. др.); что 3) всякий продукт природы есть и продукт искусства (103—107) и что, 4) по Аристотелю, как природа есть подражание искусству, так искусство есть подражание природе, 108—110, — общеизвестные принципы «Поэтики». Стоит обратить внимание также на утверждение исследователя, что Бог у Аристотеля, однако, не художник и не демиург, но — цель, не имманентная, а трансцендентная (115—126).

Символически-мифологическое толкование аристотелизма я создал независимо от работы Мейера (которую смог получить только в 1925 г.), еще в связи с подготовкой к магистерскому испытанию по Аристотелю (зачет по каковому предмету был мною получен еще в декабре 1920 г. на заседании истор.-филолог. фак. Моск. университета, и подготовка к каковому могла происходить, след., в 1918—1920 гг. — в те времена, когда ученый мир Москвы был почти совсем лишен возможности знакомиться с текущей литературой Запада; книга Мейера вышла в 1919 г.); кроме того, о результате своих работ над Аристотелем я докладывал 12 марта 1920 г. в Историко-филологическом о-ве при Нижегородском государственном университете, в ноябре 1921 г. — в Философском о-ве им. Л. М. Лопатина в Московск. университет., 13 ноября 1924 г. — в Российск. академии художеств. наук в

Москве. Некоторую близость чувствую я также к работе P. Gohlke, *Die Lehre von der Abstraktion bei Plato u. Aristoteles*. Halle, 1914, попавшей ко мне в руки также только в 1925 г. Этот автор, привлекая, подобно мне, *Met.* VII 10, 1035b 97 сл. об ὕλη ὡς καθόλου (ср. и вообще учение об умной материи, относящееся сюда же), находит возможным вывести, что „ein σύνολον aus Form und Materie nicht notwendig ein Individuum ergeben müsse“^{310*} (85 — лучше было бы говорить тут не об индивидуализме, а о чувственности; ср. его таблицу на стр. 86), и в дальнейшем твердо стоит на этом (78—94), показывая в редкостно отчетливой форме тождество аристотелизма с платонизмом (96—99) в понимании эйдоса как продукта чистой мысли; как результата мыслительного определения; как самостоятельного и отдельного от чувственной вещи предмета; как вступающего в смысловую связь с материей; как новой умности, получающейся от этой связи, и т. д. Слабее указано расхождение обеих систем, но и тут важно указание на разработку в аристотелизме главным образом вопрос «обоюдности». После подобных работ нужно считать устаревшими взгляды, подобные тем, которые развивал, напр., Г. Зибек, *Аристотель*, перев. В. Базарова. СПб., 1903, 30: «Абстрактное и конкретное понятия материи не могут быть у Аристотеля согласованы между собою без противоречия», и устаревшей даже самую тему, над которой работал, напр., Н. Poppelreuter, *Zur Psychol. d. Aristot., Theophrast u. Strato*. Diss. Lpz., 1891, доказывавший, что до Стратона ни у кого не было учения о центральном органе ощущения, даже и у Аристотеля, и что, по толкованию последнего, восприятия ограничивались пределами периферических функций, вопреки J. Neuhäuser'y, *Aristot. Lehre von den sinnlichen Erkenntnissvermögen u. s. Organen*. 1878, 60 и продолжая С. Bauemker'a, *Des Arist. Lehre v. d. äussern u. innern Sinnesvermögen*. 1877, 78 сл. Даже столь чутко отнесшийся к объективизму Аристотеля Вл. Карпов не понял в его чтойности подлинный смысл того «определения», на основе которого строится у Аристотеля понятие чтойности; и на основании изложения Карпова (Натурфилософия Аристотеля и ее значение в настоящее время. Вопросы филос. и психолог. М., 1911. IV (109), 546—549) невозможно понять, тождественна ли, в конце концов, чтойность с сущностью или различна и в чем различна.

11. *Чтойность Аристотеля и Идея Платона*. Подводя итог Аристотелевой Идее в сравнении с Платоновой и Платиновой, можно сказать следующее (если опустить все случайности языкового выражения и всю несущественную сторону в изложении этих трех философов).

1. а) Поскольку у Платона отсутствует отдельное изложение учения об идеях, приходится поступать чисто эмпирически, наблюдая фактическое словоупотребление Платона и выбирая отдельные его суждения. Тут не место приводить все результаты

моих текстуальных анализов Платона, но стоит отметить хотя бы некоторые существенные пункты.

1. Оттенок *видения и узрения*, смысловой зрительности можно отметить: для «эйдоса» — Charm. 154d,e, Prot. 352a, Hipp. Maior. 289d, Gorg. 473e, Men. 80a, Crat. 389b (2), d, 390a, b, e, 394d, , Lys. 204e, 222a, Phaedr. 229d, 246b, 249b, 253d, 251b, 277c, Conv. 189e (2), 196a, 215b, Phaed. 73a, d, 87a, 92b, 110cd, Theaet. 157bc, 162b, Soph. 266c, Phileb. 44e, Tim. 35a, 48c, 53b, c, 54d (3), 55a, e, 56a, b, d, e (2) 57c, d, 58d, 59b, e, 60a (2), b, d, 61b, c, 62c, 66d (2), 67a, 81a, R. P. 389b, 459d; для «идеи» — Charm. 157d, 158a, Prot. 315c, Phaedr. 246a, 251a, Conv. 196a, Phaed. 108d, 109b, Parm. 135a, bc, Soph. 253cd, 254a, 255e, Phileb. 16d (2 сл.). 25b, 64a, 67a.

2. Оттенок *целостной множественности*, данной как нечто индивидуальное: для «эйдоса» — Lach. 191d, Euthyphr. 6d, Men. 72c, d, e, Crat. 389b (2), 390a, b, e, 440ab (2), Phaedr. 249b, 265e, 266a, 277c, Conv. 210b, Phaed. 110d, 102b, 103e, 104c, 106d, Theaet. 148d, 178a, 203e, 204a; для «идеи» — характерное в данном случае *μία ἰδέα*, как результат слияния многого в целостную единичность, встречается в Euthyphr. 5d, 6d, Phaedr. 265d, 273e, Theaet. 184d, 203c, e, 204a, 205c, d, Parm. 132a, bc, 157d, Soph. 253d, Phileb. 16d (1 сл.), 64e. R. P. 507b (1 сл.), Politic. 258c, 308c, Legg. X 965c.

3. Оттенок *самотождественности смысла во множестве его текущих проявлений*: для «эйдоса» — Lach. 191d, Men. 72c, d, e, Crat. 440ab (2), Phaedr. 249b, 277c, Conv. 210b, Phaed. 102b, 103e, 104c, 106d, 110d, Theaet. 148d, 178a, 203e, 204a; для «идеи» — Crat. 390a, 439e, R. P. V 479a, Tim. 28a.

4. Оттенок *парадигматического функционирования*: «эйдоса» — Euthyphr. 6d, Men. 72c. Crat. 389b (2), 390a, b, e, Phaedr. 249b, Phaed. 102b, 103e, 104c, Tim. 48e, 88c, R. P. 435b, 597a; «идеи» — Euthyphr. 6d, e, Hipp. Maior. 297b, Crat. 418e, Phaedr. 253b. R. P. VI 505a, 507b (2) 508e, 517b, 526e, 534e, 596b, Parm. 133c, Politic. 258c.

5. Момент *зафиксированности в слове*: «эйдоса» — Euthyphr. 6d (по переносу из 6c), Men. 72c, d, e, 74de, Crat. 389b, 390a, b, e, Conv. 189e, 205b, d, Phaed. 102b, 103e, Phaedr. 237a, Soph. 220a, 222a (2 сл.), 226e; «идеи» — Phaedr. 238a, Phaed. 105d, Parm. 133c, 135a, bc, 157d, R. P. 507b.

6. Момент *смысловой существенности и своеобразия*, *αὐτὸ ὃ ἔστι*: для «эйдоса» — Euthyphr. 6d, Hipp. Maior. 289d, Crat. 440ab (2), Phaed. 102b, 103e, 104a, 106d, R. P. 435b, 597a.

б) Сводя все это эмпирическое многообразие значений «эйдоса» и «идеи» у Платона, мы можем, следуя Soph. 251a — 264b и резюмируя Parm. 142b — 157b, а равно и тексты в прим. 47, сказать, что это есть 1) *сущее* 2) *подвижного* 3) *покоя* 4) *самотождественного* 5) *различия*; а привлекая Tim. 27d — 49a слл., необходимо внести сюда еще признаки — 6) *данное, как тож-*

дество с ним (учение о парадигме) 7) *его алогического становления* (учение о материи). Такова Платонова Идея в максимально сжатом и максимально выразительном (в смысле категориального состава) виде.

с) Эта «Идея» есть насквозь произведение *диалектики*, построенной на противопоставлении и взаимоотождествлении «одного» «иному» (или тезиса и антитезиса), причем 1. *диалектической* же необходимостью вызывается утверждение некоего сверх-сущего первоначала, ἀρχὴ ἀνυλόθετος, которое не есть ни одна из сущих вещей, но мыслится лишь как универсальный принцип всего сущего, смысловое происхождение всего сущего, *самозарождающийся смысл самого смысла, превысивший «знания» и «бытия»* и определяющий и то и другое. У Платона это дано в виде учения о *благе* (R. P. VI 505a — 511e), диалектическая природа которого вскрыта в Parm. 137c — 142b. Идея, стало быть, мыслится вместе с своею сверх-идеальной точкой, или пульсом, Ursprung'ом^{311*}, который есть еще неразличимое и неразвернутое тождество всего смыслового и несмыслового в ней и которым она и держится. 2. Равным образом, за Идеей с той же самой диалектической необходимостью следует ее *тело*, т. е. сначала *космос*, оживленный и движимый умом (идеями) через посредство души, а потом — и прочие тела и души вплоть до полного проявления идеи в теле, считая и последние, едва заметные, уже угасающие ее токи. Отсюда Идея Платона есть *световой символ*, в котором совпала *вечность ума с временным потоком становления*, символ — не в смысле иносказания и вымысла, но реальнейшего самопроявления самого бытия.

II. а) *Аристотель*, стоя принципиально на позиции платонизма, *отрицает*, однако, *значимость диалектического метода*, предпочитая оставаться всецело на почве простых *описательных* установок в сфере смысла (нечто вроде современной феноменологии). Это приводит к игнорированию и даже к критике тех конструкций, которые специально зависят от применения диалектического метода. — 1. Критикуется понятие *сверхсущего единства*, что и понятно, раз оно наглядно не дано в созерцании; по Аристотелю, оно не субстанция, т. е. его нет как самостоятельного начала. 2. Критикуется отделенность *идеи от вещи*, так как она, как символ, должна созерцаться вместе с вещью или, по крайней мере, со смыслом вещи. Несмотря на то что и по Платону идеи и эйдосы суть принципы организации вещей и несмотря на то что и сам Аристотель принципиально не овеществляет своей формы, а отделяет ее от вещей, все же мы находим у Аристотеля критику «отделенности». Ясно, что это критика не идей и не их отделенности, но *метода оперирования* с ними и с ней. 3. Отсюда вытекает то, что в одних местах Аристотель говорит, что форма *отлична* от вещи, в других — что *не отлична*. Это же самое, т. е. и то и другое, утверждает и Платон, но у последнего это — тезис и антитезис для синтеза, у Аристотеля же это — отдельные

установки, даваемые в зависимости от целей данного исследования и, конечно, противоречивые (если их не синтезировать диалектически, т. е. выводя за пределы закона противоречия), хотя каждая из них в отдельности — истинная. Так, и мировой ум — и имманентен космосу (согласно критике на Платона) и трансцендентен ему (ибо, по Аристотелю, движущее раньше движимого); мышление радикальнейшим образом отличается от образа, но оно — «не без образа»; душа, как эйдос тела, ничего общего не имеет с телом, но она именно *тела* эйдос, и притом специфического (а именно — физического и органического), а не чистый эйдос сам по себе; эйдос в одних местах трактуется как нечто общее, в других — как индивидуальное, и также в одних — как целое, в других — как частное и т. д. 4. Короче говоря, отличие от строгого платонизма сводится к тому, что из пяти категорий, входящих в структуру эйдоса, подлинно утверждаются в своей стихийно-смысловой природе тождество, различие, покой и движение и *не учитывается «одно»* (нечто, сущее, «единичность»), что и приводит к невозможности диалектически сочетать одну категорию с другой, именно как *категорию*, т. е. одну цельность с другой, и ограничивает фиксирование смысловых происхождений областью *отдельных цельностей*. Поэтому Аристотель, великолепно понимая отличие «целого» от суммы частей, не понимает, что *цельности также объединяются друг с другом в новые цельности*, которые не суть их простые суммы, и что от соединения одной категории с другой получается третья, уже совершенно несводимая на первые две. Таким образом, философия эйдоса у Аристотеля есть в сущности *схемно-аритмологическая*, а не категориально-антиномико-эйдетическая.

б) Мир эйдосов (как и каждый отдельный эйдос) у Аристотеля, оцепеневший в своей диалектической неподвижности, тем с большей охотой рассматривается в своей *внутри-целостной* (не между-целостной) смысловой стихийности. Отсюда выдвигание в аристотелизме проблемы *потенции и энергии*. В сущности это — настоящие понятия самого строгого платонизма, но у Платона они не были выдвинуты на первый план ввиду чисто личного интереса философа к логическому конструированию категорий и пониженного интереса к стихии каждой категории в отдельности. Склонность Аристотеля к описательному установлению смысла, независимому от диалектического происхождения последнего, разумеется, не могла не способствовать изучению именно энергийных функций смысла.

с) Сравнивая вышеприведенную — эмпирически найденную на основании анализа текстов — формулу Аристотелевой Идеи с формулой Платоновой Идеи, можно сказать, что они, за исключением диалектической связи величин, входящих в формулу Платона, во всем совершенно тождественны. 1-й пункт Аристотелевой формулы (умная созерцаемость) соответствует абсолютному единству, данному, однако, в абсолютной раздельности и зафик-

сированному у Платона в пунктах 1—5. 2-й (индивидуальность) и 3-й (общность) пункты Аристотеля сполна конструированы у Платона в тех же 1—5-м пунктах (как в их чистоте, так и в отраженности в стихии становления, т. е. в пункте 7-м), потому что эйдос и общ (ибо во всех частях один и тот же) и индивидуален (ибо не делится на совокупность частей). 4-й пункт Аристотеля (тождество логического и алогического) есть прямое повторение 6-го пункта Платона; 6-й (целостность) — плеоназм в сравнении со 2-м, 3-м и 4-м и тоже содержится в Платоновых 1—5-м пунктах; 8-й (смысл) есть плеоназм в отношении к 1-му (индивидуальность), в особенности если есть еще пункты 2—4, и, конечно, вполне соответствует Платонову 1-му или первым пяти пунктам, равно как 9-й Аристотеля (субстанциальность) есть повторение или 1-го у Платона (сущее), или, может быть, неосознанное указание на сверх-сущее единство вещи у Платона. Остаются только пункты 5-й (энергия) и 7-й (потенция), аналога которым мы, по-видимому, не находим в формуле Платона.

Но — 1. В Платоновой формуле имеется 7-й пункт (становление), который, ввиду наличия 6-го пункта, есть указание на *смысловое* же становление, нефизическое, т. е. эйдос рассматривается тут в его эйдетической стихии становления его как эйдоса.

2. Платон мыслит себе «идею» (*в отличие* от «эйдоса») как раз в виде *интегральной собранности смысла из всех своих моментов* (ср. сопоставление этих терминов в Theaet. 203e, 205d, Euthyphr. 6d, Politic. 258c, Parm. 132b, c, Tim. 35a, R. P. II 380d, VIII 544d, Soph. 235d, 255de, Phileb. 25b, Phaedr. 273e), в то время как «эйдос» берется как начало *дифференциации*, напр.: а) когда подчеркивается момент определенной его единичности, в отличие от инаковостной множественности (Lach. 191d, Euthyphr. 6d, Hipp. Maior. 289d, Men. 72c, d, e, Crat. 389b (2), 440ab (2), Phaedr. 251b, Theaet. 178a, 204d, Tim. 35a, 48a, 55a, 56b, e, 75a, R. P. X 597a, c); б) когда подчеркивается «эйдос» как основание сравнения (Charm. 154d, Prot. 352a, Lys. 204e, Phaedr. 229d, 253d, Conv. 189e (2), 196a, 215b, R. P. 435b, 618b); в) когда через «эйдос» происходит выбор из нескольких рассматриваемых примеров (Charm. 154e, Prot. 338a, Crat. 390a, b, e, Phaedr. 266c); д) когда «эйдос» участвует в разделительном суждении «или — или» (Hipp. Maior. 298b, Lys. 222a, Theaet. 157bc); е) когда «эйдос» означает переход к иному (Gorg. 473e, Crat. 440ab (2 сл.), Tim. 42d, 49a, 50e, 51a (1 сл.), 54d (3), 56d, 57c, 64e, R. P. 434d); и) когда «эйдос» есть один из членов сравнения (Men. 80a, Phaedr. 249b, Phaed. 92b, 104c, Theaet. 162b, Tim. 48bc, 87d, R. P. 402d); г) когда употребляется сочетание $\epsilon\upsilon$ εἶδος, имеющее всегда дифференциальный смысл, как $\mu\acute{\iota}\alpha$ ἰδέα³¹² * для «идеи» — всегда интегральный (Crat. 386d, e, Phaedr. 265e, 266a, Conv. 205d, 210b, Phaedr. 110d, Theaet. 148d, 203e, 204a, Tim. 48e, 51d (2 сл.), 54d, 56e); h) когда в диалектике Платона terminus

technicus — κατ' εἶδη διαίρειν, но никак не κατ' ιδέας^{313*} (напр., Phaedr. 265d, e, 273e, 277b, c, Soph. 264c, R. P. 454a) — для выражения раздельности и для выражения в ней объединения и соединения — «идея» (Phaedr. 265d, 273e, [интересное сопоставление обоих терминов], Soph. 253d, [то же], Phileb. 16d, Politic. 308c, Legg. XII 965c) (единственное место, найденное мною во всем Платоне, κατ' ιδέαν в R. P. VI 507b, так же мало указывает на дифференциальность «идеи», как и κατ' εἶδος в Phaedr. 249b мало указывает на интегральность «эйдоса»; обратит внимание на то, что там и здесь единствен. число!); и) и, наконец, когда для высшей и предельной интегральности всего сущего и не-сущего Платон в R. P. употребляет никак не «эйдос блага», но «идею блага» (VI 508e, 517b, 526e, VII 534b).

3. Терминология Платона, таким образом, несмотря на то что «энергия», по-моему, ни разу не встречается в текстах (ἐνεργάζονται в Phileb. 47a и ἐνεργός^{314*} в Legg. II 674b, ср. Fr. Astius, Lexic. Platon. I 2715 не имеет сюда никакого отношения), а «потенция», если миновать столь обывательское словоупотребление, как в значении — «силы» в Lach. 194c, Hipp. Minor. 375d — 376b, Hipp. Maior. 295e, Prot. 351a, b, Crit. 46c, Crat. 420a, R. P. I 328c, II 374e, III 391a, Phaedr. 246a, Tim. 31b, 63b, 83e, 89c, Legg. I 648d, VI 753a, b, VIII 240c, XII 942d, e, — «военной силы» в Menex. 240d, Legg. III 686b, IV 706b, VII 814a, — «могущества» в Hipp. Maior. 296c, Prot. 320e, Gorg. 452e, 467a, 469d, 470a, 509d, e, 510a, 511a, 514a, Men. 78b, 95d, Euthyd. 274d, 279b, Crat. 397c, 399d, 400b, 402e, 403b, 408a, 438c, Menex. 240d, Conv. 183a, 184a, 188d, 189c, d, 213b, R. P. I 351b, II 359d, 364a, b, 366d, IV 423a, 443b, VI 454a, 466b, 473d, VI 494c, 509b, VIII 546d, 567b, IX 591a, Phaedr. 231a, 258c, 268a, Theaet. 197c, Soph. 232e, 236b, 251e, 252e, 254c, Politic. 261c, 271, 305b, c, 308e, 310b, Tim. 24e, 25a, b, Phileb. 28d, 49b, Legg. II 657b, III 685c, 686e, 690d, 691c, d, e, 692a, IV 707a, 711e, 712a, V 751c, VIII 829a, 838d, IX 870a, X 887c, 901c, d, XI 926d, XII 941c, 952c, 966c и т. д. (J. Souilhé. Étude sur le terme Dynamis dans les dialogues de Platon. P., 1919, 148—170 и таблица в конце книги), все же у Платона получает некоторое приближение к аристотелизму, как, напр., в значении — «природа» — Phaed. 99c, Parm. 133d, e, 134d, Soph. 248c, Politic. 305e, Phileb. 30d, 44a, d, 49c, 64e, 67a, Tim. 45e, 48d, 50b, 64c, 71b, 74a, d, 75d, Legg. XI 938b; «способность», «возможность» — R. P. V 477b, c, d, e, 478a, 479d, VI 508e, 511b, VII 518c, e, 532a, d, 533a, 537d, Theaet. 184e, 185c, e, Parm. 135b, c, Phileb. 55e, 58d, Tim. 66d, 71e, Legg. III 694b, X 902c, 906b; „capacité, aptitude“^{315*} (ср. Souilhé, табл.) — Soph. 219a, Legg. I 649b, VII 802b, XII 945b, 968d (ср. «искусство» — Soph. 233a, Politic. 280d, 281b, 304e, Legg. VII 814d; «наука» — Politic. 304d, Phileb. 57e; «значение» — Euthyd. 405e, Critias 113a, и в математическом смысле — R. P. IX 587d, Theaet. 147c — 148d, Polit. 266a, b, Tim. 54 b), то можно сказать, что *понятие* «энергии», несомненно —

содержится в неразвитом виде в платоновской «идее» и вообще в соответствующей сфере его воззрений.

Эта платоно-аристотелевская энергийно-умная Идея вполне сравнима с таким построением, как, напр., у Гёте, родство которого с Платоном вполне убедительно обнаруживается в работе E. Rotten, *Goethes Urphänomen u. d. Platonische Idee*. Diss. Marb. 1912, где вслед за N. Hartmann, *Platons Logik des Seins*. Giessen, 1909, 176 сл., 186 сл., дается динамическое понимание платоновской «идеи» и в связи с этим хорошее сопоставление с Гёте (7—18 и др.). Ср. L. Zurlinden, *Gedanken Platons in d. deutschen Romantik*. 1910, 65—71, 127—141, 149—156 (Unters. z. neuer Spr. u. Lit.-gesch., herausgb. v. O. Walzel. N. F. VIII. Heft). Надо, вопреки обычаю, сильнее напирать на наличие у Платона *иррационального*, которое у него налично не только в учении о чувственности, но и водвинуто в недра самой Идеи, больше, напр., чем то делает Fr. Bamler, *Das Irrationale bei Platon*. Diss. Gotha, 1916, хотя и он (97—98), в конце концов, довольно ясно говорит об «иррациональном зерне в понятии движения». Еще Joh. Fr. Herbart, *De Platonici systematis fundamentis*, Götting., 1805, 50, с грубоватой простотой утверждал: „Divide Heracliti γένεσιν οὐσίᾳ Parmenidis: habebis Platonis“^{316*} — и тут несомненная правда, если под «генезисом» Гераклита понимать не натуралистическую, но чисто смысловую конструкцию. Но тогда не прав будет E. Bratuschek, *Wie Hegel Plato auslegt u. beurtheilt?* (Philos. Monatsh. VII 5; цитирую по Sond. Abdr. Berl., 1872, 5), который, соглашаясь с общей отрицательной оценкой Платоновой Идеи у Гегеля, отрицает, что у Платона „die Ideen vom Denken erzeugt werden“ и что (6) „was der Geist ewig an sich ist, wird er ewig in seinem Anderssein, der Natur“, хотя он и прав, что Платон „behauptet nirgends, dass das Erkennen in der reinen Anschauung oder in reinen Denken bestehe, sondern in der Verbindung beider“^{317*} (12) и т. д.

Для такого понимания умно-энергийной природы Платоно-Аристотелевой Идеи — два врага. Первый — формализм и антидиалектический метод. Против него нечего спорить, раз люди ослеплены и имеются исследователи, которые обходятся без диалектики в самых основных проблемах платонизма, как, напр., G. Burckhardt, *Individuum u. Allgemeinheit in Platos Politeia*. Halle, 1913. Второй — овеществляющая метафизика. Тут не только Целлер, но подобные воззрения высказываются вплоть до последнего времени. Напр., W. Durynek, *Die „reell-metaphysische“ Bedeutung d. Plat. Ideen*. Diss. Bresl., 1914, старается понять идеи Платона исключительно «реально-метафизически», подчеркивая особенное влияние на них досократиков, понимая под «идеями» 1) Begriff и 2) hypostasierter Begriffsinhalt^{318*} (29) и сводя даже самые диалектические диалоги на «реальную метафизику» (таков даже — и притом целиком — и «Парменид», 67—75). W. Durynek напрасно выдвигает свой реализм против

Наторпа: по Наторпу, идеи также реальны, хотя и суть, прежде всего, акты мысли. Напрасно также ссылается он и на неоплатоническое отношение к «Пармениду». Толкование «Парменида» во всей его диалектически-смысловой стихии нисколько не мешает тому, чтобы он был для неоплатоников „Hauptgrundbuch der Metaphysik“, „zu dessen Studium man sich durch Beten und Fasten vorbereiten müsse“^{319*} (слова из S. Marck. Die Platonische Ideenlehre in ihren Motiven. Münch., 1912, 111).

д) В платоно-аристотелевской Идее, и в особенности в моменте ее «алогического становления», несомненно содержится и то, что в последние десятилетия выдвигалось на первый план неокантианцами, а именно момент «метода», «гипотезиса», «задачи», «чистой возможности» и т. п. Правда, это один из прикладных и потому второстепенных моментов Идеи, но спорить против его присутствия может только невежество и антитрансцендентальная слепота. Если Акт для своего времени мог ограничиться для термина «гипотезис» неопределенным значением „sumptio, positio, ratio“^{320*} (куда он относил Lex. Plat. III 451, даже такие тексты, как R. P. VI 510b, 511b, Phaed. 107b, и пр., ср. „propositum“, как, напр., в Legg. V 743c, VII 812a, Gorg. 454c), то Наторпа нельзя не благодарить за расчленение этого понятия у Платона (см. Plat. Ideenlehre, Regist. 451—452), и если не прав был Н. Lotze, Logik. 1880², 513—523, если во многом были правы в свое время критики Наторпа (ср. A. Aall. P. Natorp. Pl. Ideenlehre. Vierteljahrschrift f. wiss. Philos. 1905. 29. Jahrg. N. F. 4. Krist. Aars. Platons Ideen als Einheiten. Arch. f. Gesch. d. Philos., XXIII. Ср. Н. Gomperz, Pl. Ideenlehre. A. f. d. Gesch. d. Philos., XVIII. E. Hohmann, Plato ein Vorgänger Kants? Progr. Rössel., 1906), то очень ясное, хотя и краткое, изложение вопроса о «происхождении» — у Н. Barth, Das Problem d. Ursprungs in der Plat. Philos. Münch., 1921, где, правда, обычное неокантианское сужение всего вопроса, но что может быть целиком принято как подлинная характеристика Платонова «происхождения», если опустить некоторые неокантианские предрассудки относительно диалектики (11—12), иден блага (12—14) и др. Специально для теории «гипотезиса» у Аристотеля к старым материалам Bonitz'a, Ind. Arist. 796—797 („logice ύποθέσεις εαε sunt propositiones, sive demonstratae, sive non demonstratae, quibus positis aliquid demonstratur“^{321*}, ср. и далее — о гипотетическом в связи с силлогизмом) необходимо прибавить материалы и сводку у М. Altenburg'a, Die Methode der Hypothesen bei Platon, Aristot. u. Proklus. Diss. 1905.

е) Наконец, Аристотель более подробно, чем Платон (хотя тут обычная платоно-аристотелевская проблема), выдвигает проблему *самосознания* в Идее. В самом деле, до сих пор мы конструировали только объективно-выразительную и «продуктивную» сторону Идеи, Идею как миф, как образ, как видение. Но это есть только «в себе» Идеи, предполагающее, что кто-то дру-

гой ее осознает и понимает и кто-то другой ее полагает и конструирует. На самом же деле, поскольку для Платона и Аристотеля ничего и нет, кроме Идеи, постольку она *сама должна себя полагать, понимать и утверждать, сама себя видеть*. Самосознание должно быть обосновано в ней так же предметно и объективно, как и она сама. И вот у Аристотеля мы находим учение о Нусе, об Уме как абсолютном самосознании, об *Эйдосе эйдосов* — как *абсолютном самосознании, как о Мышлении мышления*. Для ума действовать и быть и значит мыслить, мыслить — и значит действовать (см. прим. 213). Все дальнейшее есть лишь степень самосознания Ума. Высшее самосознание — в звездах (заметим обычную пошлость исследователей Аристотеля, видящих последнюю высоту самосознания в человеческом уме). Далее идут — человеческая душа, животная и растительная душа. И весь мир, таким образом, есть как разная степень Идеи, Ума, так и разная степень и иерархия самосознания, самосозерцания. Это — одинаковое мнение и платонизма и аристотелизма; и уже не так важно, кто первый обратил на это серьезное внимание. Тут перед нами уже не просто момент энергии или потенции Идеи, или момент гипотезиса. Раз есть в Идее алогическое становление, то тем самым она есть не просто онтическая сущность, сущее, но и *выраженное сущее*, т. е. энергично излучающее свою сущность. Раз в ней есть алогическое становление, то тем самым есть *заданность* будущих и всевозможных оформлений, есть *метод* будущих становлений на основе заданной категории, есть гипотезис. Но интеллигенция, или абсолютная самоотнесенность (что и есть тайна самосознания и сознания), не содержится в предыдущих моментах Идеи, и потому то *сущее*, о котором мы говорили выше, в отделе Ib, есть не только подвижной покой самотождественного различия сущего, данный как тождество с ним его алогического становления, но и 8) *данный* как *абсолютная* самоотнесенность, т. е. как *интеллигенция*. Тут только воистину и возникает Идея как *лик* и, след., в дальнейшем как *явленная личность*. Аристотель внес в эту проблему полную ясность, хотя и остался, как обычно, вне диалектики. (О его *символизме* в этом смысле и, в частности, как раз в проблеме души см. прим. 198.) Только благодаря ему в неоплатонизме Идея была формулирована как *лик*, излучающий из глубины своей первобытной и сверх-сущей единичности умно-энергичные свет и осмысленно изваянную интеллигенцию как живую жизнь ума и символического понимания.

12. *Платон, Аристотель и Плотин*. III. а) Весь неоплатонизм можно охарактеризовать как синтез платонизма и аристотелизма, начиная от основателя школы Аммония Саккаса (который, по Гиероклу, имел как раз целью объединить Платона и Аристотеля, о чем читаем у Фотия: «подобных предшественников было много, пока просияла мудрость Аммония, которого он называет боговдохновенным; а именно, очистив учения древних

мужей и устранив сумасбродные мнения, порожденные обеими партиями, доказал согласие Платона и Аристотеля в том, что есть важного и необходимого в их учениях», — Phot. bibl. cod. 214, p. 172a, 173b; cod. 251, p. 461a Bekk.; перевод этого отрывка взят мною из М. Владиславлева. Филос. Плот. СПб., 1868, 267, где и другой отрывок аналогичного содержания) и кончая Смплицием (по которому, De ap. 245, 17 Hayduck, «Аристотель — наилучший толкователь Платона», и, in Cat. 7, 29—32 Kalbil., нужно искать не разногласия между ними, основываясь на словесных выражениях, но согласия, основываясь на существе дела ума; ср. in Phys. 404, 16 Diels, in Ag. de coelo, 640, 27 Heib.; об этом — Zeller, III 2⁵, 910—914). Выражаясь более конкретно, неоплатонизм объединяет Платоновы *диалектические схемы* с Аристотелевой *феноменологией*. Диалектическая Идея Платона, данная в аристотелевской «энергичной» обработке, превращается в *эманацию*, в *эманационную идею* (что самая картина эманаций у Плотина есть только образ, это ясно уже из самого словоупотребления, напр. οὐρανὸν ἐπεφωτισμένην V 2, 1, οὐρανὸν φωτίζον VI 7, 12 и мн. др., и что свет, „Efulgurationen sind keine Emanationen“, и что в эманациях „erst Dialektik, dann Bild und Gleichnis“^{322*}, — об этом прекрасно у Н. F. Müller, Plot. St. I. Hermes. 1913, 408—425; впрочем, идеи эти прививаются с большим трудом, и если П. П. Блонский превосходно понял в этом пункте Плотина: «его философия — не обычная система эманации, но имматериалистический энергизм», Фил. Плот. М., 1918, 218, а W. R. Inge, The Philos. of Plotinus. Lond., 1923 II 120, ограничивается общими и краткими замечаниями, то в самое последнее время у G. Mehlis, Plotin. Stuttg., 1924. Frommans Klass. d. Philos. опять открывается поход против диалектики эманаций: Мелис испуган кантианством и гегелианством, 73—74, и, по его мнению, „die Emanation ist nicht logisch-theoretisch, sondern religiös orientiert“^{323*}, 74, как будто бы Плотин признает религию без ума, а ум без религии; это превосходит даже натурализм Целлера, III 2⁵, 560—561, в истолковании Платиновых эманаций). Плотин рассуждает тут с четкостью, весьма далекой от той путаницы и того сплошного хаоса, которые находит у него А. Кубицкий (Учение Плотина о мысли и бытии. Вопросы филос. и психол. 1909, кн. 98): имманентность и трансцендентность единого есть противоречие, которое «является непримиримым в пределах платиновских предпосылок» (484); в принципе «все во всем» нет никакого содержания, и «мы видим, что на требование такого содержания Плотин в состоянии ответить лишь рядом ничего не говорящих отрицательных предикатов» (492); в интеллектуальной интуиции — «в конце концов стираются все логические различия, — истинный покой есть в то же время истинное движение и т. п.» (493) и т. д. (впрочем, у А. Кубицкого не повезло и всей античной философии; он сваливает в одну кучу «идеи Платона, формы Аристотеля, атомы и пустоту материалистов»,

ибо «все это — гипостазированные логические принципы, которые» и т. д. (478). — Итак, *эманация есть диалектически понятая энергия*. С другой стороны, ставя ударение на самых диалектических ступенях, т. е. понимая не энергию диалектически, но диалектику — энергийно, мы получаем определенную эманационную *иерархию*, т. е. энергийно-смысловую историю Идеи.

б) У Плотина эта эманационно-диалектическая иерархия: 1. начинается с *первоединого*, превысшего всякого ума и всякого оформления, с неразличимой *точки* отождествления всего логического и алогического (диалектика этого начала проведена у нас выше — стр. 106—115 и прим. 32, 46, 208, ср. также 209); 2. переходит в *сущее*, или *ум*, во множественность (ибо абсолютная единичность, чтобы реально быть, должна отличаться от «иноного», а так как нет ничего иноного, кроме одного, то само это одно полагает свое «нное», т. е. свою границу, т. е. свою определенность, т. е. свою степень, т. е. свою едино-множественность, т. е. свою онтическую структуру; эта диалектика «сущего одного», или *эйдоса*, также проведена нами выше (стр. 115—131 и прим. 40, 47, 52, 54, 73 и пр.); 3. объединяет перво-сущее одно с инобытием в новую конструкцию — *становление эйдоса*, или сущего одного, в состоянии *тождества* одного и иноного, но *тождества развернутого* (см. стр. 131—145 и прим. 48, 49 и др.), что есть дальнейшее депотенцирование одного и ума, т. е. *душа*; 4. переходит от всего этого триадного смысла (резюме — прим. 58) к *факту* этого смысла (стр. 145—151, прим. 60, 62 и 64 о материи вообще), который, отождествляясь с триадным смыслом, дает 5. *Имя*, или символ сущности (стр. 151—174 и прим. 63, 65, 66, 70, 71, 73, 75), что у Плотина и носит обычно название *«идеи»*. Таким образом, Плотин дает синтез, которого не знали в полной мере ни Платон, ни Аристотель. Платинова Идея впервые объединяет разные моменты в одно целое, — моменты, указывавшиеся и изучавшиеся раньше лишь по частям. Мы видим ясно осознанное место первоединого, откуда истекают идеи; мы видим ясно проведенную диалектику пяти умных категорий (прим. 76); вполне сознательно проводится диалектика также и в смысле *становления* идеи, т. е. начала, как бы ее обволакивающего. Наконец, никто, как Плотин, не дал в платонизме столь прекрасно проведенную диалектику *интеллигенции*. Таким образом, к тем восьми моментам платоно-аристотелевской Идеи Плотин, собственно говоря, ничего не прибавил, но зато он дал эти моменты в максимально связанной и осознанной форме.

с) Любопытно отметить некоторые терминологические явления в философии Плотина. — Термин *«эйдос»* получает у него гораздо большую устойчивость. В то время, как у Платона на 1. *«чувственно-внешнее»* значение «эйдоса», по моему подсчету, приходится из 408 случаев от 18 до 31, при более вероятной цифре 27 (Charm. 154d, 159e, Prot. 352, Men. 80a, Lys. 204e, 222a, Conv. 189e (2), 196a, 215b, Phaed. 73a, 73d, 87a, 92b,

R. P. VI 510d, X 618b, Phaedr. 229d, 249b (1-й сл.), 253d, Theaet. 157bc, 162b, Soph. 266c, Tim. 30c, 75a, 76a, Crit. 118a), куда надо присоединить еще внешне-чувственное значение с **формально-отделительным оттенком** — от 17 до 27 случаев, при более вероятной цифре 21 (Crat. 389d, 394d, 411a, d, 424c (2), Phaed. 110c, Theaet. 181cd (4), Phileb. 18c, Soph. 226e, Tim. 73c, 83c, 84c, 89a. Politic. 287e (2), 288a, d, Legg. 645a), у Плотина на 614 текстов с «эйдосом» всего только несколько содержат это не диалектическое и даже не чисто смысловое значение; напр., — VI 3, 2, 328, 23 (в дальнейшем, в цитатах из Плотина, кроме обычных трех цифр, т. е. Эннеады, трактата и главы, я буду указывать еще страницу по изд. Фолькмана и строку, причем первые три Эннеады предполагают первый том, вторые же три — второй том); VI 3, 3, 329, 14 и 15; IV 3, 11, 23, 22 зеркало отражает тот или иной эйдос; IV 4, 36, 91, 11 камни, дерево и пр. хат' εἶδος, входящее в строение; VI 1, 11, 277, 23 легкое, тонкое, тяжелое и пр. «в другом эйдосе» рядом с четырьмя; VI 2, 5, 305, 9 эйдосы частей тела животных или растений; VI 2, 1, 327, 5 (2) о делении звука на эйдосы.

У Платона, далее, одна из самых распространенных категорий значения «эйдоса» это — 2. **«формально-отделительное»**, имеющее в виду, прежде всего, деление на «роды» и «виды» и, след., также недialeктическое. Я наблюдаю эту категорию у Платона с одним оттенком (о котором тут негде распространяться) от 4 до 12 раз, при более вероятной цифре — 4 (Tim. 48a, 48e (2), 49a) и с другим оттенком — от 28 до 61 раза, при б. вер. ц. 54 (Crat. 386e, Phaed. 79a, b, d, 97e, 100b, Phaedr. 265cd (2), Theaet. 208c, Politic. 258e, 267b, 291e, 304e, R. P. II 357c, 358a, 363e, 376e, III 392a, 396b, c, 397b, 406c, 413d, IV 434b, 445c (2-й сл.), V 449c, 454c, 477c, e, VI 509d, Soph. 219a, c, d, 220a, e, 222e, 223c, 225c, 226c, de, 235cd, 236c, 264c (2-й сл.), 266e, Tim. 68e, Legg. I 629c, IV 714b, V 735a, VI 759a, VII 814de, VIII 842b, X 908d). У Плотина эта категория одна из самых редких. Я бы привел следующие тексты: VI 1, 13, 279, 26 «сегодня», «завтра» — эйдосы времени вообще; VI 1, 13, 280, 15 — то же; там же — 280, 32 «вверху», «внизу», «здесь» — эйдосы места; VI 1, 15, 282, 14 движение — эйдос энергии; VI 1, 17, 284, 10 действие и страдание — эйдосы движения; VI 1, 29, 297, 14 другой из эйдосов простого и сложного; VI 1, 29, 297, 28 подведение под один генос и эйдос; VI 2, 1, 299, 24 подведение у стоиков четырех категорий, или эйдосов, под один; VI 2, 20, 321, 21—27 эйдосы эпистемы и др.

Что касается 3. **феноменологических и диалектических** значений «эйдоса», то у Платона этих текстов очень мало, у Плотина же — подавляющее большинство. У Платона с феноменологически-**внешним** значением я нашел от 6 до 11 текстов, при б. вер. ц. 11 (Crat. 389ab (2), 390a, Phaed. 110d, Theaet. 203e, 204a, 204d, Gorg. 503e, R. P. X 597a, c, Conv. 210b). У Плотина их —

масса, напр.: IV 3, 2, 10, 31 часть белого молока есть часть не факта, но по эйдосу, ибо белизна не есть величина; IV 4, 13, 60, 3 теплое сообщает свой эйдос другому, ослабляясь в тепле (общение, действие парадейгмы); IV 4, 23, 71, 2 эйдос, входящий во время видения; там же — 71, 21 аффекция тела стала эйдосом; IV 5, 2, 104, 30—31 эйдосы, текущие в глаза при чтении; IV 5, 3, 105, 16.19.21 — то же; IV 6, 1, 115, 19 имеет в душе эйдос видимого не извне, но внутри себя; V 9, 5, 252, 20 (2) эйдос в чувственном есть отражение другого эйдоса; и мн. др.

Есть одна категория значений «эйдоса» у Платона, которая обладает несомненной феноменолого-диалектической природой, именно, та, что указывает на 4. *самое общее значение эйдоса*, не «внешнее», не «внутреннее», не «внешне-внутреннее», а просто самое общее, независимое от внутреннего содержания и от внешнего выражения. Я насчитываю таких текстов у Платона от 50 до 65, при б. вер. цифре 60. Но горе в том, что большинство этих случаев падает на одного «Парменида» и, след., в общем эта большая цифра оказывается не характерной для Платона в целом (Phaed. 102b, 103e, 104e, 106d, Soph. 256e, 259e, 260d, 261d, Tim. 50e, 51a (1-й сл.), Parm. 129a, c, d, 130a, b (2), c (3), d (2), 131a (2), b, c (2), e, 132a (2), b (4), d (5), e (5), 133a (4), b (2), d, 134b (3), d, 135ab (4), c, e). Что же касается Платона, то подобных текстов у него очень много, и их можно считать вполне для него характерными: IV 3, 20, 33, 23 как эйдос в материи; там же — 33, 24 эйдос неотделим от материи; там же — 33, 25 (1-й случ.) эйдос позже материи; IV 4, 1, 47, 23 диэреза по эйдосам; там же — 48, 5 «первое» и «позже» в эйдосах — не по времени; IV 7, 1, 120, 27 человек относится к телу, как эйдос к материи; V 2, 1, 176, 19 потенции и энергии ума есть также эйдос; V 3, 9, 191, 6.7 восхождение человека к первым эйдосам; V 4, 2, 205, 27 ум ниоткуда не берет свои эйдосы; V 5, 5, 212, 5 каждая вещь содержит в себе эйдос числа; V 5, 6, 212, 25.27 происходящее из единого — эйдос, и эйдос не чего-нибудь, но всего; там же — 214, 1 тот, кто видит эйдос, не видит единого; V 6, 6, 227, 14 полнота бытия в уме тогда, когда там — эйдос мысли и жизни; V 7, 2, 229, 19 и V 7, 3, 230, 3 если раздельность материи прекрасна, то эйдос — не один; V 8, 1, 231, 9.11.12 эйдос статуи — до камней и материала статуи; V 8, 2, 232, 16.26 эйдос красоты разумных и неразумных существ; VIII 5, 7, 239, 20.21 (3), 23.24.25 (2).26.32 (2) эйдосы — парадейгма и усия в произведениях искусства; там же — 240, 3 человек творит эйдос, отличный от себя самого; V 8, 8, 240, 28 эйдос ума, в уме; V 8, 9, 243, 5 ложная усия существует через участие в эйдосе; V 9, 3, 250, 5 природа эйдоса — в сущих субстанциях; там же — 250, 16.21 все сложное состоит из материи и эйдоса; V 9, 3, 251, 4 ум — эйдос души, эйдосы раньше мышления; V 9, 8, 255, 10 эйдос и идея тождественны в мысли; там же — 255, 13. 14 эйдос есть весь нус, и нус есть эйдос; там же — 255, 30 эйдос есть ноззис; V 9, 9, 256, 19

украшенное имеет эйдос в разделении; V 9, 10, 256, 21 эйдосы в чувственном — оттуда; там же — 256, 27 нет в нусе помутнения эйдоса; V 9, 11, 257, 16 искусство — подражание эйдосам; V 9, 14, 259, 22 разные эйдосы в нусе; там же — 259, 30 зависимость сложного не от чувственного, но от эйдосов; VI 1, 9, 272, 25. 30, 32; 273, 9. 10. 13. 14. 15. 19; VI 1, 10, 275, 16. 19; VI 1, 12, 279, 12; VI 1, 25, 293, 13. 17 (2); VI 1, 27, 296, 2; VI 3, 2, 328, 21; VI 3, 3, 329, 16 (2); и мн. др. Сюда же, с несколько иным оттенком, я бы отнес такие случаи, как: IV 8, 3, 146 16; V 9, 6, 254, 3; V 9, 12, 28, 13. 18; VI 1, 10, 274, 6. 22; VI 2, 11, 315, 12 (2); VI 2, 19, 320, 25; 321, 4 (1-й сл.). 7. 13; VI 2, 20, 322, 17. 18. 20; VI 2, 21, 324, 12; VI 2, 22, 325, 9. 11. 13. (2) 14; VI 3, 3, 329, 18; и мн. др. Достаточно для иллюстрации сказать, что из 75 случаев «эйдоса», приходящихся на пятую Эннеаду, вышеприведенное феноменолого-диалектическое значение встречается в 38 текстах, т. е. занимает половину всех мест.

d) Еще указал бы я специально на термин *idéa*. Он довольно редок как у Платона, так и у Плотина. У Платона я нашел всего 96 текстов с этим термином. Из них — 14 случаев (т. е. 14,6% всего количества) с значением 1. *внешне-чувственным* (11 случаев — Charm. 157d, 158a, 175d, Prot. 315e, R. P. IX 588c (2), 588d, Politic. 291b, Alcib. I 119c и отчасти Tim. 70c, 71a — относятся к телу, напр., мальчика в Charm. или Сциллы, Химеры в R. P.; остальные 3 — Phaed. 108d, 109b о внешнем виде земли, Politic. 282b о монете, печати и пр.). 4 текста (т. е. 4,2%) с значением 2. *внутреннего свойства или качества* (Phaedg. 237d, 238a о двух «идеях» в нас — уме и вожделении; Politic. 307c о мужестве и благомудрии; Legg. VIII 836d о благомудрии просто). 7 текстов (т. е. 7,3%) с значением 3. *внутреннего свойства, проявившегося вовне* (5 из них относятся к душе и жизни — Сопв. 196a о гибком теле Эроса; R. P. II 380d (3) Бог является в разных идеях, — не выходить из своей идеи, — выступать из своей идеи; Tim. 77a о смешении человеческой природы с другими идеями; далее — Сопв. 204c Диотима раскрывает Сократу идею; Tim. 59c изложение дается в идее вероятного, в идее мифа). 4 раза (т. е. тоже 4,2%) в значении 4. *мифолого-натурфилософском* (Tim. 49c огонь переходит в идею воздуха, 57b меньшее переходит в идею сильнейшего; 58d идея жидкообразности; 60b вода переходит в идею воздуха) 1 раз (т. е. 1%) в значении 5. *голового понятия смысла, данного самим по себе и рассматриваемого лишь со стороны своей осмысленности* (Soph. 235cd нельзя найти идею, в которой скрывается софист). Далее идет 6. *феноменолого-смысловое* значение — 28 текстов (т. е. 24,0%, — а) внешнее — 6, или 6,3% (5 из них из «Тезтета» — Theaet. 203c, e, 204a, 20c, d об отношении между εἶδος, idéa и μέρος, и — Crat. 390a о работе металлста); б) внутренне-внешнее — 6, или 6,3% (Phaedg. 251a идея тела; 253b идея Аполлона; 246a об изображении идеи души в отличие от ее усия и логоса; Hipp.

Maior 297b идея отца; Crat. 418e τὸ δέον как идея; R. P. VIII 544d (1-й сл.) — идея государственного устройства); с) отвлеченно-смысловое — 5, т. е. 4,8% (Euthyphr. 5d, 6d, e, Politic. 258c, R. P. II 369a; d) общее и недетализированное — 11, т. е. 11,4% (Crat. 439e о выхождении из идеи; Phaedr. 265d, 273e об охватывании «одной идеей»; Theaet. 184d о получении из многих ощущений одной идеи; Phileb. 60d память, знание и пр. одной идеи; 64a об угадывании единой идеи во всем; 64e о схватывании добра в одной идее; 67a ум и удовольствие отступают перед новой идеей; Politic. 262b о попадании на идеи — в результате правильного деления; 308c знание конструирует из многого одну идею; Legg. X 965c «одна идея», получившаяся из многого). И наконец, 38 текстов, т. е. 39,6%, дают 7. *диалектическое* значение — а) внешнее — 3 текста, или 3,1% (R. P. X 596b (3) столов и скамей много, но идей этого инвентаря всего две, а именно идея стола и идея скамьи); б) внутренне-внешнее — 2, или 2,0% (Tim. 39e ум созерцает идеи, 40a идея божества — из огня); с) смысловое и понятийное — 6, т. е. 6,3% (Phaed. 104d (2-й сл.), e, 105d о «причинах»; Soph. 255e идея иного — в связи с диалектическим присущием или неприсущием; Phileb. 16d (2-й сл.) о необходимости искать каждый раз единую идею всего множества; 25b идея, получающаяся из соединения предела и беспредельного, — чистое диалектическое значение; d) общее и недетализированное — 27, т. е. 28,1% (Phaed. 104b, d (1-й и 3-й случаи) вообще о принятии и удержании идеи; Parm. 132a, bc, 133c, 134c, 135a, bc, 157d; R. P. V 479a идея самой красоты; VI 486de о близости гармонически устроенного разума к идее сущего; 505a идея блага; 507b (2) прекрасное, доброе и т. д. — множественно, но по своей идее — едино, и идеи не видятся, но созерцательно мыслятся; 507e зрение и сила быть видимым — не малая идея; 508e, 517b, 526e, VII 534b об «идее блага»; Soph. 253d идея как единое и многое — в определении диалектики; 254a идея сущего; Phileb. 16d (1-й сл.) искание сначала идеи всего, а потом нахождение дифференции в сфере этой единой идеи; Tim. 28a демург строят идею; 35a идея, возникающая из трех начал; 46c достигать идей, попадать на них; 50de материя лишена идей).

Вопреки сравнительной пестроте платоновского словоупотребления у Платона термин «идея» везде однозначен. Он всегда указывает на *понимаемый смысл, диалектически вытекающий из сущего вообще*. Всего текстов с «идеей» у Платона — 29 (малая цифра требует особых комментариев, которые я здесь принужден выбросить): I 6, 9, 96, 16 восходящий к уму назовет тамошнюю красоту идеями; II 4, 5, 154, 12 умная материя ищется как и идеи; II 9, 6, 190, 28 цитата из Tim. 39e о видении умом идей, имманентных жизни; III 9, 1, 346, 18 то же; V 1, 7, 170, 18 вся красота идей (в контексте рассуждений о диалектическом порождении); V 1, 8, 171, 19 Платон сущее и ум называет идеей (в контексте

рассуждений о трех ипостасях); V 8, 5, 238, 7 идеями называют умные изваяния, не написанные, но сущие; V 8, 8, 241, 1 красота идеи в связи с демиургическими функциями; V 9, 1, 248, 1 целый трактат озаглавляется — «об уме, идеях и сущем»; V 9, 8, 255, 11 эйдос и идея — одно и то же в уме; там же — 255, 12 идея не отлична от ума, но каждая идея и есть ум; VI 2, 8, 309, 12 идея в покое есть граница ума (в контексте диалектики категорий); VI 2, 18, 320, 6 красота как идея — в рассуждении о категориях; VI 2, 22, 324, 28 опять та же цитата из Tim. 39e; VI 5, 6, 389, 13 человек, находящийся в материи, порождает другого от одного по идее; VI 5, 8, 390, 29. 31 и 391, 1. 3. 14. 19. 23. 26. 30 идея образуется не просто как отражение в воде, но как бы охватывает материю и в то же время не охватывает, отличаясь от вне-материального эйдоса, — вся глава чрезвычайно важна в терминологическом отношении; VI 6, 3, 400, 20 беспредельное избегает идеи предела; VI 7, 18, 448, 24 все доброзачно — жизнь, ум и идея (о красоте созерцания умом и ума); VI 9, 2, 509, 32, умная идея едина, как и весь ум, хотя и везде разная. Только в двух случаях не видно сразу диалектическое значение, это — IV 6, 3, 119, 16 разные идеи господствуют у разных людей, отчего одни — кулачные бойцы, другие — бегуны и т. д. (Müller, II 102, и Kieffer, II 126 переводят: «Geisteskräfte», Фичино — «ideae» с пояснением «i. e. virium genera»^{324*}) — очевидно, платоновское «внутреннее» или «внутренне-внешнее» значение и — V 7, 1, 228, 2 идея индивидуальной вещи. — Замечу, что все эти свои терминологические исследования я сообщаю здесь в отрывочном и кратчайшем виде, делая экскерпты из других своих трудов, специально этому посвященных.

е) Если K. Alvermann, *Die Lehre Plotins von der Allgegenwart des Göttlichen*. Diss. Jena, 1905, не понимает, что основная проблема для Плотина есть диалектика, почему и не усваивает ни того, что перво-единое содержит в себе все (10), ни того, что нус и псюхе доказаны у Плотина как нерушимое единство (14), равно как и душа и тело (17—19), хотя его резюме об отношении умного и чувственного почти правильно (если отбросить отождествление с Оригеном, 31—32), и если автор этот, очевидно, плохо разбирается в Плотине, думая, что «zeigt sich Plotin zu sehr im Banne des Intellektualismus»^{325*} (32); если, далее, G. Falter, *Beiträge zur Gesch. d. Idee. I. Philon u. Plotin*. Marb., 1906, 62—87, давая очень хорошее рассуждение о Платиновой идее, когда «die Dinge werden aufgelöst in begrifflich methodisches Denken»^{326*} (74), впадает в обычный неокантианский панметодизм и логицизм, а A. Döring дает слишком беглое, чтобы быть доказательным, но весьма близкое к истине сопоставление Плотина с Гегелем, правильно указывая, несмотря на плохую терминологию и далекость от конкретных проблем историко-философской параллели, общее в 1) «метафизическом имматериализме или спиритуализме» и в 2) «метафизическом интеллектуализме» (что

можно понимать только не буквально), Plotin u. Hegel. Preuss. Jahrbücher. Berl., 1906. Bd 126, 2. Heft, 265, различие же в том, что Плотин — «эманатист», Гегель же — «эволюционист» (267—269), то последние 10—15 лет внесли нечто совершенно новое в понимание и Плотина и вообще платонизма. Пионером и тут явился все тот же Наторп, постепенно перешедший от панметодически-гипотетически-логистического истолкования платонизма к *умно-оптическому и воззрительно-символическому*.

Г) Через восемь лет после первого издания (1903) своей знаменитой «Platon Ideenlehre» он пишет великолепный очерк «Platon» в сборнике Grosse Denker, I. [1911], hrsgb. v. E. von Aster. Lpz., где, 102, проводится то различие между «эйдосом» и «идеями», «dass in der «Idee» der aktive Sinn des Erschauens in Blicke des Geistes, im «Eidos» der passive des Sichdarstellens vor diesem Blick, des «Anblicks», den die Sache dem Betrachtendem bietet, vorwaltend bleibt»^{327*} В понятии «идея» есть «содержание, в котором, собственно, только и живо понятие, творчески-действенно». В отношении к «идее» Наторп уже тут употребляет выражение «geistiges Sehen»^{328*}. Он уже соглашается, что Платон есть «Visualist», «dass er Anschauungen braucht, um in sinnlichen Symbol, in «Gesicht» (das ist eigentlich oder wird bei ihm die «Idee»), in der inneren «Schau» (ἰδέα) das Ergebnis der tiefsten gedanklichen Konzentration, die in ihrer Neuheit ihn bis ins innerste Mark ergreifen musste (denn er ist kein deutscher Professor), sich bleibend gegenwärtig zu halten»^{329*} Наторп только указывает (108) на необходимость объединения этой «эстетической» и «логической» точки зрения: «Der Name der Idee selbst wahrt die Erinnerung an diese ihre zugleich ästhetische Bedeutung neben und in der logischen: dass die Einheit, die an sich zwar die des reinen Gedankens ist, dennoch zugleich ihr Gleichnis in symbolischer Anschauung oder Hinschauung aus innerlichsten Notwendigkeit sich schafft»^{330*} (109). Вслед за I. A. Stewart, Plato's Doctrine of Ideas. Oxford, 1909, он толкует идеи как преобладающие в вещах *параδείзмы*, отмеченные характером *художественной* конструкции. Он видит два «опыта» в платоновской идее — научный (тут учение об идеях есть чистое учение о принципах и методах наук — точки зрения, под которые наука подводит data опыта, как теоретического, так и практического) и — «die Künstlerische oder genauer Künstlerisch — religiöse», где мы находим соответствующую «Inspiration», ибо Платон тут не только «Forscher», но и «Seher und Dichter»^{331*} (109). И не только идея Платона здесь получает такой смысл, но он старается дать и логику этой идеи (110). Далее следуют краткие, но очень отчетливые и большею частью правильные анализы «Теэтета», «Федона», «Государства», «Парменида», «Софиста», «Филеба» и «Тимея». Так, в «Пармениде» Наторп видит учение о том, что «Denksetzungen» необходимо суть «beziehentliche», что этим обосновывается «Erfarungsgegen-

stand»^{332*} как мыслительная сфера (125—126). Прекрасно понимание апейрии не как абсолютно не-сущего, чисто отрицательного предмета, но — как «ganz positiv die unendliche Bestimmungsmöglichkeit, die Unerschöpflichkeit des Quells, aus dem immer neue und neue Bestimmung zu schöpfen ist, und zwar in Kontinuierlichen Fortgang, d. h. mit stets gegebener Möglichkeit des Überganges»^{333*} (126). Прекрасно тут же учение о чисто смысловом становлении самого бытия и пр. (126—128).

г) Однако еще больший «innerer Abstand»^{334*} от старых взглядов произошел у Наторпа во втором издании его «Platos Ideenlehre», Lpz., 1921, которую философ оставил почти без перемен (до того, по его словам, нужно было бы все менять, 459), но которую он снабдил большой главой «Metakritischer Anhang», *являющейся отныне вообще самым лучшим, что написано о Платоне*. Однако тут скорее не платоновская идея, а *платоническая* вообще, и я бы сказал, что теперешнее наторповское понимание ближе именно к Плотину, чем к Платону (о Плотине он сам упоминает на стр. 462, 500—502, а кроме того, Платона трактует как «Ausgangspunkt der grossen weltgeschichtlichen Linie, die von Plato dann über Plotin, den falschen Dionysius und Iohannes den Iren zur Mystik des Mittelalters, zu Eckehart und Nicolaus von Cues»^{335*} и т. д., 467).

1. Наторп отбрасывает тут всякий намек на истолкование Платона в духе Канта. «Кто вполне считает марбургца способным иметь желание трактовать Платона как кантианца марбургского направления, тот искажает весь смысл философской традиции, которая почтена названием марбургской школы» (462). Платон — вне границ времени, и нельзя его отождествлять с направлениями той или иной эпохи.

У него основоположение не того или иного направления в философии, но философии вообще (463), и необходимо нащупать хотя бы самый центр этого основоположения, чтобы было видно, как расходятся из него лучи в разные стороны, подробное изложение Платона с этой новой точки зрения Наторп не считает возможным предпринять сейчас же и ограничивается лишь самыми общими принципами (464—465).

2. Самый *центр* философии Платона Наторп видит в «das Epekeina... das Agathon, Kalon, Sophon, nach ihren Einheit in einem Letzten, Letzlich Unsagbaren»^{336*}, что впервые дано у *Гераклита*. Гераклит дал учение не о «Variabilität oder Relativität», но скорее о «Subjektivität», или, вернее, о «Reflexivität»^{337*} сущего. «Я вопрошал самого себя» (Diels, 101 фр.), ибо «всем людям дано познать самих себя и быть разумными» (116), и — «по какой бы дороге ты ни шел, не найдешь границ души: настолько глубока ее основа [логос]» (45). «Душе присущ Логос, сам себя умножающий» (115). «Ксюнон», о котором говорит Гераклит в фр. 103, не есть какая-то объединенность, но *исконная и первичная коинциденция*. Единство «Логоса» и «Логоса души» есть

полное взаимопроникновение Одного и Всего (50 фр.) — «согласие именно противоречий, единство раздельного, дифференцирование, самодифференцирование Одного (51 фр.), которое есть непрерывно и именно одновременно единение, самоединение противоречивого, раздельного» (Natorp. 465—466). Этот «Satz der Selbstdifferenzierung des Einen und Wiedereinung des Differenten»^{338*} признавал в качестве основного для Гераклита и Платон (Сопв. 187а, Soph. 242е), и это учение о таинственном единстве общего и универсального перешло целиком и к Платону (466—467). Еще когда имеется в виду множественность идей, можно до некоторой степени ограничивать учение об идеях чистой логикой, но «последнее основание единства мира идей» предполагает, кроме того, «die Einheit des *Urlebendigen, Urkonkreten*, ja mehr als nur Konkreten, die, eben als solche, gar nicht mehr eine Einheit, eine Idec, einen Logos, sondern die letzte Einheit der Einheiten, die Idee der Ideen, den «Logos Selbst» «aller Logoi»»^{339*} (467—468). Тут-то и совершается **отождествление «самой» души с «самим» логосом** (ср. Phaed. 76de, 92de, также 66de, Theaet. 185e, 187a и мн. др.; сюда же — R. P. 517b слл.), вечное бытие Идей с вечным бытием Души (468).

3. Наторп подчеркивает (и тут он, конечно, вполне прав), что все это нисколько не мешает идее оставаться «гипотезисом» и «законом». «Гипотезис» остается здесь в качестве **ограничения**, которое претерпевает «бесконечная полнота света», чтобы быть видимой. Идея указывает на «первоначальный источник света», являющийся основанием данной вещи. «Die Einzelidee ist also gleichsam nur ein einzelner *Durchblick* durch den ganzen Bereich der Erscheinung in den reinen Seinsgrund alles Erscheinenden, daher von unangreifbarer, obgleich nur bedingter, «hypothetischer» Wahrheit»^{340*} (469); и, таким образом, мы можем сказать, что теперешнее наторповское толкование платонического гипотезиса **вполне совпадает с диалектически обработанными аристотелизмами в области учения о потенции и энергии**. Разумеется, по Наторпу, не может идти и речи о «зако» как «об абстракции общего» и «als Gegensatz der *Individuität*»^{341*}; он всегда максимально конкретен, наличен, имманентен явлению, воистину неизменен и деятелен в непрерывности целого (470). Так понимаемая идея всегда есть **смысловое творчество**. Она не есть вещь или предмет. «Nein, sondern schlechthin *aktiv, dynamisch, funktional*, Fuktion auch der Gegenstandssetzung, auf der alle irgendwelche Gegenstandsdarstellung erst beruht; somit selbst ganz und gar nicht als ein zweiter Gegenstand erkennbar, sondern rein nur erkennend, zum Gegenstand setzend; verständig, nicht selber verstehbar; legisierend, nicht selbst zu legisieren; darum auch gar keines aufnehmenden Organs fähig noch bedürftig, schlechthin selbsthaft, *spontan*, aus der Urkraft des «Logos selbst», der «Denkung selbst» die mit der «Psyche selbst» ganz eins und wie sie nur lebendig tätig, dynamisch ist, *schauend*

und in der Hinschau *gestaltend*, nicht geschaut und selbst gestaltet; Einheit (kantisch gesprochen) der «Handlung», der «Funktion», durch die erst die Einheit des Objekts sich ganz als konkrete vollzieht und so, im Akt ihres Vollzugs, lebendig wird»^{342*} (471). Высшую ступень познания (Сопв. 211d θεωρεῖσθαι μόνον καὶ συνεῖναι, «Schauen allein und Einssein») надо понимать так, чтобы не оставалось уже «in keinem Sinne mehr Geschautes, Gegenüberstehendes, sondern so dass alles Gegenüber, alle Zweiheit, von Geschautem und Geschauendem, Liebendem und Geliebtem, Lebengebendem und Leben Empfangendem überwunden ist»^{343*}. Идея есть не только «Durchschau zur Totalität, Hineinschau alles teilhaft Einzelnen oder Besonderen in sie, sondern An- und Einschau *von der Totalität aus*»^{344*} (472). Этот «Ur-Gesetz»^{345*} есть одновременно и покой и движение, и центр и периферия. Он — «Zum-Sein-Werden» (γένεσις εἰς οὐσίαν^{346*}, Phileb. 26d) и «покоящееся бытие становления» (Politic. 283 de, Soph. 256b, 257a, 259a). Идея — «Ausdruck... der Urkonkreten, Lebendigen», — «völlige, alle Geschiedenheit hinter sich lassende *Wechseldurchdringung, Wechseldurchdrungenheit*»^{347*} (473).

4 В связи с этим Наторпу приходится заново решать и проблему *доксического* знания. Если в «Меноне» оно обладает чисто рецептивной и пассивно-материальной природой (474—475), в «Федоне» же «Doxa und Logos scheinen völlig eins zu sein, die unmittelbare Vorstufe der Erkenntnis, ihr Kern, ihr Fundament, wenn nicht geradezu sie selbst»^{348*} (477, 475—479), так что в «Тезетете» доксическое знание почти тождественно с «логическим» и «дианозтическим» (482, 479—484), хотя ни здесь (483), ни в «Федре» (484—489) дуализм знания не преодолен, и самое преодоление только намечено, то в «Пире» мы находим впервые подлинную оценку доксической стихии, и в учении о восхождении уже нет и следа какого бы то ни было дуализма. Тут уже не чистая мысль, обуславливающая знание, и не чистая чувственность, обуславливаемая и оформляемая, но нечто *третье* — «bedingt zugleich und bedingend, bedingt um zu bedingen, bedingt zu bedingen; daher weder schlechthin ruhend, mit Ausschluss aller Bewegung, noch schlechthin bewegt, mit Ausschluss der Ruhe, sondern ruhend in Bewegung, bewegt in dem dennoch, in der Festigkeit seiner Richtung, ruhenden Blick des Geistes». «Wirklich schlummerte eben darin der echte *Akt*, das lebendigste *Leben* der aus der Tiefe ihrer *Selbstheit* schöpfenden Psyche»^{349*} (490—491). Наторп не употребляет термина «символ», но излагаемое им учение Платона об идеях есть, конечно, как это легко сообразить (вспомнивши наши прим. 75 и 11), учение Прокла о символе. Учение об Эросе, привлекаемое Наторпом тут же (491—492), еще ярче подчеркивает «среднее» место «идеи» между «логическим» и «алогическим».

5. Стараясь понять Платона до конца, Наторп волей-неволей, чисто бессознательно, пришел к *неоплатонизму*, включая даже

теорию «эманаций». Не есть ли эти слова подлинное учение об эманациях: «Es ist zugleich Anschauung, die aber in der gleichen Lebendigkeit in sich selbst zurückgewandter, sich selbst immer neu erzeugender Energie, nicht passiver Entgegennahme gedacht sein muss. Hier ist der strengste Sinn des *reinen Aktes* erreicht, hinaus aber alle blossе Abstraktion, in unerschöpflich schöpferischer, quelhaft ursprünglicher Lebens- und Gestaltungsfülle»^{350*} (492)? Подлинным неоплатонизмом веет также от диалектической дедукции *фигуры*, которую Наторп предпринимает далее, утверждая, что творческая сила идеи объединяет разъединенные точки доксы в одну сплошную линию, в одно «умное место», где все они даны сразу, мгновенно (ср. учение Plat. Parm. 156d, 164d о «миге» и 152bc, 156d, 157a о «метаксю») и где «непрерывность» творческого «Ur-sprung»^{351*} такова, что в каждой точке уже содержится энергия кривизны и точка, стало быть, имеет определенное направление (494). Это, по-моему, *чистейшая неоплатоническая диалектика символа* — в данном случае геометрического. В «идеях» мы находим, таким образом, все новые и новые «unerschöpflich neue Gebilde im unendlich sich selbst potenzierenden Raume des Gedankens, in überschwänglicher Freiheit der Gestaltung»^{352*} (495—496). Метаксюность доксихической сферы подтверждается, далее, на «Государстве», «Софисте», «Пармениде» и «Филебе» (где эта проблема решена диалектически, 495—498).

6. Если прибавить ко всему этому, что, по Наторпу, «der Ewigkeitssinn des Logos, der in der logischen Verständigung sich aufat, übertrug sich damit fast ohne Vermittlung in die Ewigkeit der Psyche, da doch eben in ihr diese Selbstentfaltung des Logos sich vollzieht»^{353*} (499 — совсем по Плотину!), что душа и тело в некотором смысле связаны нерушимой связью (500), что Платон признает реальность всякой индивидуальности как идею (500—503, тут у Наторпа прямо ссылки на Plot. V 7, 1. 3; VI 7, VI 2, IV 3), что сверх-сущее единое, объединяя «Totalität» и «Individuität», превосходит всякие границы души, хотя в то же время и порождает их (504), так что получается целая иерархия восхождения души, причем высший Эрос — это стремление к первоединому, подлинная «Verwesentlichung», «Agathon», более низкий — стремление к прекрасной множественности, «Kalon», и только *третий* по достоинству и полноте — науки и логическое знание, «Sophon» (505—507), что диалектика эротична и религиозна, и что *нельзя ограничивать религиозность Платона сферой культуры и гуманизма*, и что для него гораздо важнее стремление εἰς ὁμοιότητα τῷ θεῷ^{354*} (Phaedr. 253b; Natorp. 509—512), что, наконец, Наторп, привлекая повсюду для характеристики платонической идеи антиномические утверждения, *прямо хвалит Гераклита и Гегеля за преодоление закона противоречия* («Widerspruch selbst ist, und ist etwas Logisches, weil doch Spruch. Das hat Hegel richtig verstanden»^{355*}, 466 прим.) и, след., является

сторонником диалектики в ее наиболее систематическом проведении, то можно с полным правом сказать, что *еще никто так полно и всесторонне не характеризовал платоновскую Идею, как Наторп*, и что в настоящее время изложение его сочинения является наилучшим очерком платонизма, который можно превзойти только путем проведения его точки зрения по всему Платону целиком.

7. Сравнивая изложение Наторпа с нашим, мы видим, что первые 5 пунктов Идеи (см. выше I б) вполне даны у него в моментах покоя и движения (о чем выше я приводил прямо цитаты), единого и многого (что заменяет наши «тождество» и «различие»); «сущее» специально выдвинуто в учении об идее как об «Individuität» (500—503). Моменты *алогического становления* (7-й) и интеллигенции, алогически становящейся (8-й, см. выше — II е), великолепно переданы при помощи платоновского термина «душа», причем тождество ума, смысла, логоса с алогическим, душевным, с «жизнью» (6-й момент) развито в форме учения о «логосе самой души», с силой и выразительностью, которые уже нельзя превзойти. К особенностям Наторпа надо отнести то, что им с огромной энергией выдвигается момент первоединого, который, как известно, не входит в самое идею, а порождает ее. Но он — необходимая диалектическая предпосылка всего учения об идеях, как уже мы много раз доказывали, и это придает еще большую внушительность и остроту позиции Наторпа. Тут он вполне сходится с неоплатонизмом, сумевшим охватить аристотелевский — чтойностный — энергизм в общей диалектико-эманационной концепции мистического символизма.

13. *Эволюция Аристотелевой чтойности в позднем платонизме, сирийском и афинском.* IV. Плотин — первый величайший синтез платонизма и аристотелизма и вместе с тем всей древней философии. Развившийся на его принципах неоплатонизм был только его уяснением и детализацией. Мы не будем, конечно, заниматься здесь изложением трех основных этапов неоплатонизма (Плотин и римские неоплатоники, Ямвлих и сирийская школа, Прокл и афинская школа), но необходимо кратко наметить главнейшие детали, внесенные этими школами в Платоно-Аристотеле-Плотинову Чтойность-Идею. Эту детализацию я наблюдаю в следующих четырех направлениях.

а) *Во-первых*, неоплатонизм дает более тщательную трактовку *первоединого*. *Ямвлих* различает в нем неслышимое и вышесмысленное, с одной стороны, и благо (в платоновском смысле)¹¹, с другой, т. е. *Одно как абсолютное «сверх»* и *Одно как переход к множественности* (если это не расчленяется в *сomp. math. scient.* 157—10 Festa или в сообщениях о Ямвлихе у Damasc. pr. pg., 70 Ruelle, то см. *ibid.*, 43, 45, 50, 51, а также de *myst. Aegypt.* VIII 2 Parth.). *Сириан*, учитель Прокла, первому Одному («автомонада») подчиняет второе Одно (как начало диалектического пути — «начальственная монада») и «неопределенную двонцу» (in Met. 839b 15, 841b 17, 866a 2, 904a 13 Kp. и др.). Систематиза-

тору *Проклу*, таким образом, ничего не осталось иного, как, выделивши абсолютно-трансцендентное Одно, говорить, далее, о *триадическом строении* оставшегося единства, откуда, через сочетание «предела» с «беспредельным», и получить «смесь» в виде *генад*, т. е. *чисел*, которые суть еще до ума, до эйдоса, — «*преестественные единства*» (прим. 29). Эту историю понятия первоединства завершает *Дамаский*, учащий, кроме абсолютно-несказанного единого, о 1) ἐν-πάντα, 2) πάντα-ἐν (Рг. рг., § 42, 43, 46, 54) и 3) ἡνωμένον, οὐσία^{356*} (§ 54, 60, 120), причем числа связаны только с этой третьей сферой. Из этого видно, что резюме неоплатонического учения об Одном у нас в прим. 29 предполагает развитие этой проблемы до Дамаския включительно (неясно и неярко о единстве по Дамаскию — E. Vacherot, Hist. ср. de l'école Alex. Paris, 1846. II 385—388 и Zeller, Phil. d. Gr. III 2⁵, 905—906; к полному сумбуру приводит и А. Остроумов, Синезий Птолемаидский. М., 1879, 235—241, учение *Синезия* о единстве и триадах, хотя мои наблюдения этому противоречат). — Итак, Идея-Чтойность, прежде чем получить свой полный облик, есть, по выходе из бездны Неизреченного, координированная раздельность и умная фигурность, пока еще «равнодушная к своей определенности» (как сказал бы Гегель), или *число* — как «*досущая*» «*существенность*» «*определенной*» «*беспредельности*» «*объединенного*» «*единства*». (Такую резюмирующую формулу числа предложил бы я для сирийско-афинского неоплатонизма.)

б) *Во-вторых*, неоплатонизм уточняет и осознает до конца Платиново учение о *Нусе*. 1. Уже *Амелий*, ученик Плотина, продолжая соответственное построение последнего, различает «три демиурга, три ума, три царя», понимая под первым «сущее», под вторым — «обладающее [первым]», под третьим — «видящее», так что первый «сущно есть то, что есть», второй — «интеллигибельное в нем», имея первое и участвуя в нем, и третий — и то и другое (Procl. in Tim. I 306₁₋₁₀, ср. Plat. Tim. 40e сл.; 336₂₀₋₂₅ о демиургийной парадигме у Амелия, ср. 431₂₆₋₂₈). Если отбросит догадку J. Simop, Hist. de l'école d'Alex. P., 1845. II 67—71 об отождествлении у Амелия третьей природы с мировой душой (ср. указание Zeller, с. о. 690, прим. 1; впрочем, вопрос об Амелии я не считаю для себя вполне выясненным, так как его три начала возможно сблизить с учением о трех началах у Нумения, которого, на основании Euseb. рг. ev. XI 18; 22, 3 4, я никак не могу, вместе с М. Владиславлевым, Фил. Плот. СПб., 1868, 279—280, приближать к Плотину, даже хотя бы на основе общего филонизма, но вместе с П. П. Блонским, Фил. Плот. М., 1918, 326—327, отношу к стоническому платонизму, ср. в особ. отсутствие «эпекейна» в первом начале, которое — тоже Нус, но — без примесей пифагорейских дуализмов иудейско-александрийского, ср. Eus. рг. ev. IX 6, 7, и, стало быть, Посидониева типа, и тогда понятно, почему Амелий до Плотина был в школе Нумения, Porphyг. v. Plot., с. 3, ср. 17), то вполне понятной оказывается по-

пытка Амелия дать Плотину ноологию в более расчлененной форме в аспекте именно интеллигенции.

2. Но если не Амелий, то во всяком случае *Ямвлих* ставит эту проблему принципиально. Ему принадлежит ясное *разделение Нуса* на $\chi\beta\omicron\rho\varsigma \nu\omicron\tau\omicron\varsigma$ и $\kappa. \nu\omicron\epsilon\rho\omicron\varsigma$ (пассивный оттенок первого греческого термина и активный второго, хорошо представленные латинскими *intelligibile* и *intellectuale*, весьма трудно передать по-русски, не впадая в субъективизм и психологию; там, где не требуется большая точность, я везде перевел оба термина как «умное», но если нужно разделение, то первый я бы перевел как умный, или «умопостигаемый», второй — как *понимающий*, имея в виду специфичность акта понимания, или, лучше, как *«понимаемый»*, ибо ноэрическая сфера Нуса отличается от ноэтической исключительно только тем, что смысловой предмет первой заново рисуется и конструируется умно-алогическими средствами во второй).

Эта дистинкция сразу обогащает и весьма существенно углубляет понятие Идеи: отныне она уже не просто «равнодушное к своей определенности» Число, но именно некая определенность, некое *сущее*, и не только Сущее, но и *понятое* Сущее, Сущее в сознании, *Сущее как сознание и сознание как Сущее*. Отличие ноэрического момента Идеи от ноэтического — как раз в этой рельефности и новой сконструированности Сущего, возникшей от вмещения в нем *инобытия*, все еще умного же, и становления, все еще умного же (Damasc. pг. pг. 59, 67, 68, 99, 105, 113; Procl. in Tim. I 230₅₋₁₄, 232₈₋₁₁, 321₂₅₋₃₀). С. Н. Kirchner, D. Philos. d. Plot. Halle, 1854, 214, утверждает, что, по Ямвлиху, к Нусу, кроме двух указанных моментов, относится еще и третий — ноэтически-ноэрический. Однако единственный приводимый им текст Procl. in Tim. I 307₁₄—309₁₃ допускает и другое толкование, принимаемое, между прочим, у Zeller, III 2, 731, прим. 3. То же начало, которое у Ямвлиха является подлинно третьим, есть уже *душа*, т. е. Плотинава третья ипостась. Стало быть, достоверна у Ямвлиха только ноэтически-ноэрическая структура Нуса. Необходимо добавить, что обе сферы Нуса у Ямвлиха получают *триадическое* строение. Ноэтическая сфера дает «отца», «потенцию» и «Нус», или — «наличность» (гипаркис), потенцию наличности и мышление («ноэзис») потенции (или «энергию») (Damasc. 54, 120), т. е. чистая «онтическая сущность», еще не имея структуры понимаемой сущности, в свою очередь может быть дана 1) сама по себе, 2) в становлении и 3) в аспекте результата своего становления. А так как эти три момента неразделимы, то можно всю эту триаду рассматривать в свете каждой из трех категорий и, таким образом, получится *три* интеллигибельных триады (Procl. in Tim. I 308₈ сл., Damasc. 111, 120). Приблизительно тоже три триады содержится и в интеллектуальной сфере (тот же текст из Прокла), причем третья триада, по-видимому, трактуется как гебдомада —

путем утроения двух последних членов. Нозэрическая сфера есть область *парадейгм*, ноэрическая — *идей*, а последний член ноэрической гебдомады является *демиургом* (иначе Kirchner, с.о., 214).

3. **Феодор Ассинский**, по-видимому, фиксирует более уверенно основную триадичность Нуса, говоря об *интеллигибельной* сфере (триаде), об *интеллектуальной* триаде (1. бытие, 2. мышление, 3. жизнь) и о *демиургической* триаде (1. обладающее бытием, 2. обладающее мышлением, 3. «источник душ») (Procl. in Tim. II 274₁₈₋₂₈), причем получается у него три демиургических триады, последние члены которых называются платоновским именем *автозона*. Однако выявление проблемы единства в интеллигибельной сфере приближает эту последнюю скорее к сфере Прокловых генад, в демиурге же недостаточно подчеркивается момент идейный. Поэтому не Феодора, а скорее **Сириана** я бы считал установителем деления Нуса на жизнь, бытие и Нус в узком смысле (in Met. 973a 12 слл.), хотя это деление проводится им только в сфере интеллигибельного мира, общий же Нус содержит кроме интеллигибельного интеллектуальный и *психический* мир (Procl. in Tim. III 247₂₅ слл.), и, стало быть, основная триада Нуса — не насквозь ноологична.

4. Только **Прокл** завершает и окончательно уточняет традицию неоплатонизма в трактовании Нуса. У него основное деление — на *интеллигибельную триаду* (сущее), *интеллигибельно-интеллектуальную* (жизнь) и *интеллектуальную* (Нус), от каковых — стало быть, чисто умных конструкций — зависит последняя триада, стоящая на границе между чисто умным и чувственным: *парадейгма, демиург, идеи* (см. выше прим. 65, тексты в прим. 57, 75). Весьма важны разъяснения к этому у Damasc. § 136, 160, 188, 201, 204, 240, 242, 244, 249, 266, 267, 299, 320 и мн. др. Таким образом, последняя вершина неоплатонизма — Прокл — дает такой анализ Идеи: она есть 1) чисто смысловая «онтическая сущность», данная как результат своего собственного внутрисмыслового *становления* (интеллигибельная триада — «сущее»), 2) погруженная в инаковость вне-самостного и вне-смыслового, хотя все еще умного, становления (интеллигибельно-интеллектуальная триада — «жизнь») и 3) данная в своем полном отождествлении с этим последним, так что с «сущего» снята здесь (по-гегелевски: «снимать план») вся его умно-жизненная, интеллектуально-алогическая структура, картинность и рельефная сконструированность («нус» в узком смысле, эйдосы — как смысловые изваяния в отличие от абстрактно-онтических положенностей просто «сущего»), причем 4) вся эта полученная умная картинность смысла соотносится еще раз с инобытием, на этот раз уже не умным, а чувственным, и в своем отождествлении с ним дает уже не просто эйдосы, хотя бы и картинно изваянные, но — *символы, имена* (парадейгмо-демиургийная триада); 5) эти *сущно-жизненно-умно-парадейгмо-демиургийные* символы даются, кроме того, как *интеллигенция*,

т. е. как то, что *само* себя полагает для себя же, так что оно само для себя и свой субъект и свой объект и тождество того и другого, откуда символы становятся *мифами*, личностями и прежде всего *богами* и затем, в порядке нисходящей диалектики, — демонами, героями и людьми. Так, начавши с отвлеченнейших и тончайших построений диалектики, Прокл вновь приходит к наивной живой действительности, — этих вот наивных и хрупких, или величественных и вечных, но всегда живых и простых вещей и существ. Действительность наивного опыта опять водворяется во всей пестроте и непосредственности, но водворяется как разумное видение, как смысловой лик, как выраженный смысл, как понимаемая природа.

с) *В-третьих*, эволюция неоплатонизма привела к выявлению *ономатической* природы Идей-Чтойности. Имя сущности есть ее смысловая, умная энергия. Она неотделима от сущности и поэтому есть сама сущность, но она отлична от сущности, и поэтому сущность не есть ее энергия. Ономатизм, как мы видели (выше, III d), заложен вполне определенно уже в платоновском термине «идея». Сочинение *de myst. Aeg.*, принадлежащее если не Ямвлиху, то его школе, дает углубленную диалектическую и теургическую концепцию имен (VII 4 и сл., ср. о статуях и эйдолах — III 28 слл., как у самого Ямвлиха, *Phot. cod.* 215), завершителем чего является опять-таки *Прокл*, давший систематическое учение об имени (см. прим. 65, 66), кажется никем никогда не превзойденное. Ономатизм у Прокла помимо теургии, магии и молитвы есть лишь необходимый результат диалектики; и, след., поскольку диалектический переход предполагает триаду (одно, чтобы быть, должно отличаться от другого и затем отождествляться с ним), т. е., прежде всего, меональную инаковость, — ономатизм этот есть лишь диалектически развитое учение о меональных переходах, т. е. о явлении сущности. Именно беря Одно как начало диалектического пути и сопрягая его с его инаковостью, с его алогическим становлением, мы получаем разделенность одного, или *число*, числовую структуру идеи. Полагая число и, след., противопоставляя его же инаковости, мы получаем, при их отождествлении, *сущее*. Полагая сущее, т. е. сначала противопоставляя его некоей новой инаковости, а потом отождествляя их, беря *общее* им обоим, получаем *эйдос*, целостно-раздельно-координированное сущее. И наконец, полагая эйдос, получаем в результате обычного триадизирования *символ*, или *имя*. Таким образом, имя у Прокла есть система шести друг на друга налагающихся и друг друга порождающих сфер: 1) верхняя — символическая, «средняя» между умным и чувственным; 2) эйдос — как уже чисто умная конструкция; 3) алогическое становление, приведшее к конструкции целостного эйдоса; 4) «сущее» — «онтическая сущность», алогическое становление которого дало эйдос; 5) число, *числовая* изваянность и структурность «сущего», давшая ему необходимые для него категории —

тождества, различия, покоя, движения и сущего, т. е. смысловая потенция самого «сущего»; б) та абсолютно неразличимая, апофатическая точка отождествления всех этих сфер, та абсолютная единичность имени, которая содержит все в себе в неразвернутом виде и есть как бы универсальная потенция и универсальная индивидуальность и самого имени и всех его оформлений. Таков подлинный смысл этого учения об эманациях, которое обычно толкуют в виде каких-то натуралистических истечений, не замечая тут ни диалектики, ни вообще логики, а видя лишь нагромождение произвольных фантастических вымыслов. Думающие, что имя есть простой звук или только переживание его, суть лжеучители и еретики. Таковым имяборцам анафема да будет. Лжеумствующим же, что имя отделимо от сущности и не есть сама сущность и то единение их — «только для нашего сердца, в богословствовании же, как и *на деле*, Имя... есть только имя», — таковым ономатомахам, в суете мнящим ниспровергнуть древнюю ономатохимию, трижды анафема да будет.

д) *В-четвертых*, наконец, эволюция неоплатонизма привела и к максимально разработанной *мифологической* природе Идеи-Чтойности-Имени. Миф отличается от идеи, или символа, тем, что это есть *интеллигенция*, т. е. интеллигенция как символ и символ как интеллигенция. Так как платонизм чужд всякого новоевропейского субъективизма, то смысл, о котором он говорит в отношении идеи или символа, не может быть в зависимости от какого-то отдельного субъекта. Этот смысл, эта идея, этот символ *сами же и полагают себя как себя*, т. е. сами с собой самосоотносятся. Это значит, что они *мыслят* себя, мыслительно и умно созерцают себя. Но, мысля себя, они сами полагают границу для себя, ибо эта граница, необходимая для мышления, есть они сами. След., есть и *иное* за этой границей, есть переход за эту границу, есть стремление во-вне, есть *воля*. Единое (Plot. VI 8), желая утвердить себя как себя, устремляется вне себя, *волей* своей устремляется к иному, и поэтому есть и мышление себя самого и воля к себе и иному. Но волевое растекание привело бы к абсолютному распылению Единого, если бы оно не продолжало в то же время и сдерживать себя самого своими же собственными границами, т. е. самим же собою. Отсюда, оно, выходя в *мышлении* к созерцанию себя и иного и в *воле* — к устремлению на себя и на иное, в *вечном умном покое души* возвращается к себе самому и как бы вращается в своих собственных границах, будучи и мышлением, но — себя самого, и волей, но — не уходящей в беспредельность, а равномерно вращающейся в своих собственных границах. Это — то, что в новой философии получило название *чувства*. Платоники называют это *жизнью, умным покоем*, блаженным пребыванием вечности в себе. Так символ становится самосознающей, самоволяющей, самочувствующей сущностью, или *личностью*. (О мифологии Плотина, Прокла и Дамаския см. прим. 26 и — о более древней — прим. 16.) А отсюда — боги,

демоны, герои и люди, вся эта наивная и детская, примитивная действительность, где первые радости жизненных ощущений слиты в неразрывное целое с гениальностью художественной фантазии и последней четкостью утонченных диалектических построений. Вечность, о которой еще Гераклит говорил, что она есть дитя играющее, и вся эта божественная «трагедия и комедия жизни» (Plat. Phileb. 50b) со всеми их наивностями, глупостями и трогательной беспомощностью, со всей хрупкостью, бессилием и покинутостью, со всей силой, величием и победой, все эти Диомеды^{357*}, наивно ранящие Афродит, все эти Аресы, пойманные на ложе, на самом месте романического приключения, и скованные в таком виде с возлюбленной Гефестом при общем смехе всех блаженных небожителей, — словом, весь космос, весь Античный Космос есть эта невинная и гениальная, простодушно-милая и до последней жестокости утонченная, блаженно-равнодушная диалектическая игра Абсолюта с самим собой, неустанно порождающего из себя неисследимое море идей-символов, демиургийных именований и непрестанно пожирающего и поглощающего их в бездну своих темных глубин.

Прокл, давший до тонкости разработанную диалектику греческой мифологии, и тут оказался величайшим мыслителем, в котором вся античная религия, философия, мифология и наука нашли своего последнего и самого гениального выразителя и завершителя. Платоно-Аристотелева Идея-Чтойность, созревшая в Плотине в законченный цельный организм, дала в Прокле последнюю эволюцию своей числовой, умно-смысловой, ономатически-символической и мифологической стихии. В нем античная философия истощает свою последнюю энергию, ибо дает последнее осознание всего тысячелетнего языческого опыта. И мы знаем, что его школа и была последней философской школой умирающего язычества. Вскоре исчезла и она, как потухла и померкла вся античность, бессильная перед своими могущественными врагами. И теперь, только после больших усилий, после многолетнего изучения всякого неинтересного материала, всего этого археологического мусора древних языков, религии, философии, науки, после изучения сотен всяких разноязычных авторов, больших и малых, начинаем наконец понимать всю красоту и блеск, всю страстность и все спокойное величие этих забытых памятников человеческого творчества — творений неоплатоников, и прежде всего Прокла. Окажутся ли будущие исследователи Прокла в более счастливых условиях, чем мы? Вопрос этот есть вопрос о судьбах нашей собственной философии и культуры.

I

УКАЗАТЕЛЬ

ТЕКСТОВ ПЛАТОНА С ТЕРМИНАМИ εἶδος и ἰδέα

(I — тексты с «эйдосом», II — с «идеей»)¹

1. *Lach.* I. 191d = 1
 2—3. *Charm.* I. 154d, e = 2
 1—3. II. 157d, 158a, 175d = 3
 4—5. *Prot.* I. 338a, 352a = 2
 4. II. 315e = 1
 6. *Eutyphr.* I. 6d = 1
 5—7. II. 5d, 6d, e = 3
 7—8. *Hipp. Maior* I. 289d, 298b = 2
 8. II. 297b = 1
 9—11. *Gorg.* I. 454e, 473e, 503 = 3
 12—15. *Men.* I. 72c, d, e, 80a = 4
 16—29. *Crat.* I. 386e, 389b (2), d, 390a, b, e, 394d, 411a, d, 424c (2), 440ab (2) = 14
 9—11. II. 390a, 418e, 439e = 3
 30—31. *Lys.* I. 204e, 222a = 2
 32—38. *Conv.* I. 189d (2), 196a, 205b, d, 210b, 215b = 7
 12—13. II. 196e, 204c = 2
 39—54. *Phaed.* I. 73a, d, 79a, b, d, 87a, 91cd, 92b, 97d, e, 100b, 103e, 104c, 106d, 110c, 110d = 16
 14—21. II. 101b, 104b, d (3), 105d, 108d, 109b = 8
 55—127. *R. P.* I. I 357c, 358a, 363e, 376e, 380d, III 389b, 392a, 396b, c, 397b, c, 400a, 402c, d, 406c, 413d, IV 424c, 432b, 433a, 434b, d, 435b, c (2), e, 437c, d, 439e, 440e (2), 445c (3), d, V 449a, c, 454a, b, c, 459d, 475b, 476a, 477c, e, VI 509d, 510b, c, d, 511a, c (2), VII 530c, 532de, VIII 544a, d (2), 559e, IX 572a, b, c, 580d, 581c, e, 584c, 585d, 590c, X 595b, 596a, 597a, b, c, 612a, 618a = 73
 22—42. II. II 369a, 380d (3), V 479a, VI 486de, 505a, 507b (2), e, 508e, VII 517b, 526e, 534b, 544d, 588c (2), d, 596b (3) = 21
 128—153. *Phaedr.* I. 229d, 237a, 246b, 249b (2), 251b,

¹ Печатаемые здесь указатели текстов из Платона и Плотина взяты из специального историко-терминологического исследования, еще не опубликованного. Я не помещаю здесь, за недостатком места, указателей разделения на отдельные категории значений этих терминов. Некоторые отрывки из этих исследований помещены выше, главным образом на стр. 582—588. Терминологическая работа о Платоне со всеми текстами и указателями была представлена еще летом 1921 г. в Институт научной философии при Московском университете, где обсуждалась осенью того же года; следовательно, писалась она в 1918—1921 гг.

253d (3), 259d, 263b, c, 265a, cd (2), de (2), 266a, c, 270d, 271d (2), 272a, 273e, 277b, c = 26

43—49. II. 237d, 238a, 246a, 251a, 253b, 265d, 273e = 7

154—168. *Theaet.* I. 148d, 156a, 157bc, 162b, 169c, 178a, 181cd (4), 187c, 203e, 204a, 205d, 208c = 15

50—55. II. 184d, 203c, e, 204a, 205c, d = 6

169—223. *Parm.* I. 129a, c, d, 130a, b (2), c (3), d (2), 131a (2), b, c (2), e, 132a (2), b (4), d (5), e (5), 133a (4), b (2), d, 134b (3), d, 135ab (4), c, e, 149e (2), 158c, 159e, 160a = 55

56—62. II. 132a, b, 133c, 134c, 135a, c, 157d = 7

224—272. *Soph.* I. 219a, c, d, 220a (2), e, 222d, e, 223c (2), 225bc, 226c, d, e, 227c (2), e, 229c, 230a, 234b (2), 235cd, 236c, d, 239a (?), 246b, c, 248a, 249d, 252a, 253d, 254c, 255c (2), 255d (2), 256e, 258bc, d, 259e, 260d, 261d, 264c (2), 265a, 266c, d, e, 267d = 49

63—66. II. 235d, 253d, 254a, 255e = 4

273—301. *Politic.* I. 258c (2), e, 262a, b, d (2), e, 263b (4), 267b, 278c, 285a, 286d,

287 (2), 288a, d, e, 289b, 291e, 304e, 306a, c, e, 307d = 29

67—72. II. 258c, 262b, 289b, 291b, 307c, 308c = 6

302—316. *Phileb.* I. 18c, 19b, 20a, e, 23c (2), 32b (2), c, 33c, 35d, 44e, 48e, 49e, 51e = 15

73—79. II. 16d (2), 25b, 60d, 64a, b, 67a = 7

317—376. *Tim.* I. 30c, 35a, 37e, 38a, 40a, 42d, 48a, bc, e (2), 49a, 50e, 51a (2), c, d, 52a, 53b, c, 54d (3), 55a, de, 56a, b, c, d (2), 57c, d, 58d, 59b, e, 60a (2), b, d, 61b, c, 62c, 64e, 66d (2), 67a, 68e, 69c, 73c, 75a, 76a, 77b, 81a, 83c, 84c, 87a, d, 88c, 89a, e, 90a = 60

80—93. II. 28a, 35a, 39e, 40a, 46c, 49c, 50d, 57b, 58d, 59c, 60b, 70c, 71ab, 77a = 14

377—378. *Critias.* I. 116d, 118a = 2

379—408. *Legg.* I. I 629c, 630e (2), 632e, 645a, 646e, III 681d, 689d, 700ab (3), c, IV 714b, V 735a, VI 751a, 759a, VII 814e, 816b, VIII 837a, 842b, IX 861b, 864b (4), 865a, X 894a, 901b, 908d, XII 963c = 30

94—95. II. VIII 836d, XII 965c = 2

96. *Alcib.* I. II. 119c = 1

II

УКАЗАТЕЛЬ

ТЕКСТОВ ПЛОТИНА С ТЕРМИНАМИ εἶδος и ἰδέα

(Первая цифра обозначает трактат данной Эннеады, вторая — параграф в трактате, третья — страницу по изд. Фолькмана, четвертая — строку на данной странице, причем для первых трех Эннеад — страницы 1-го тома, для последних трех — страницы 2-го тома; цифры в скобках — количество случаев на данной строке)

ΕΙΔΟΣ	
	32. 6,3,88,18
	33. 6,3,88,20
1. Первая Эннеада	34. 6,3,88,26
(1—71)	35. 6,5,91,5
1. 1,2,39,22	36. 6,6,92,6
2. 1,2,40,1	37. 6,7,93,19
3—4. 1,3,41,14 (2)	38. 6,9,96,16
5. 1,4, 42, 9	39. 6,9,96,22
6. 1,4,42,10	40. 7,2,98,3
7. 1,7,44,27	41. 7,2,98,5
8. 1,7,44,28	42. 8,1,99,15
9. 1,8,45,14	43. 8,1,99,16
10. 1,8,45,27	44. 8,1,99,17
11. 1,9,46,21	45. 8,1,99,24
12. 1,12,48,9	46. 8,1,99,27
13. 1,12,48,23	47. 8,3,101,8
14. 2,2,51,31	48. 8,3,102,11
15. 2,2,52,15	49. 8,4,102,19
16. 3,4,60,15	50. 8,4,102,26
17. 4,3,66,6	51. 8,4,103,2
18. 4,4,67,15	52. 8,5,104,8
19. 4,12,76,11	53. 8,5,104,9
20. 6,2,87,3	54. 8,5,104,16
21. 6,2,87,4	55. 8,5,106,6
22. 6,2,87,5	56. 8,7,107,7
23—24. 6,2,87,9(2)	57. 8,8,107,30
25. 6,3,87,24	58. 8,8,107,31
26. 6,3,87,28	59. 8,8,108,3
27. 6,3,87,30	60. 8,8,108,8
28. 6,3,87,32	61. 8,8,108,17
29. 6,3,88,10	62. 8,9,109,20
30. 6,3,88,11	63. 8,9,109,25
31. 6,3,88,17	64. 8,9,109,26
	65. 8,9,109,27

66. 8,9,109,29
 67—68. 8,10,110,24 (2)
 69. 8,11,110,26
 70. 8,11,110,29
 71. 8,11,111,5
- II. Вторая Эннеада
 (72—167)**
1. 1,1,119,6
 2. 1,1,119,10
 3. 1,1,119,11
 4. 1,1,119,12
 5. 1,1,119,22
 6. 1,1,120,3
 7. 1,1,120,4
 8. 1,1,120,20
 9. 1,2,120,26
 10. 1,7,127,23
 11. 3,8,140,30
 12. 3,12,143,15
 13. 3,17,149,21
 14. 3,18,150,26
 15. 4,1,151,2
 16. 4,1,151,20
 17. 4,2,152,5
 18. 4,3,152,12
 19. 4,3,152,15
 20. 4,3,152,17
 21. 4,4,152,28
 22. 4,4,152,29
 23. 4,4,153,5
 24—25. 4,4,153,6 (2)
 26. 4,5,154,1
 27—28. 4,6,155,4 (2)
 29. 4,6,155,5
 30. 4,6,155,7
 31. 4,6,155,12
 32—33. 4,6,155,13 (2)
 34—35. 4,6,155,16 (2)
 36. 4,6,155,17
 37. 4,7,155,23
 38. 4,7,155,28
 39. 4,8,156,21
 40. 4,8,157,10
 41. 4,8,157,11
 42. 4,8,157,13
 43. 4,8,157,18
44. 4,9,157,25
 45. 4,10,159,2
 46. 4,10,159,9
 47. 4,11,159,17
 48. 4,11,159,24
 49. 4,11,160,7
 50. 4,11,160,23
 51. 4,11,160,25
 52. 4,12,160,30
 53. 4,13,163,1
 54. 4,13,163,7
 55. 4,13,163,27
 56. 4,16,166,14
 57. 5,1,167,25
 58. 5,2,167,32
 59. 5,2,168,9
 60. 5,2,168,25
 61. 5,2,168,27
 62. 5,2,168,30
 63. 5,3,169,19
 64. 5,3,169,20
 65. 5,3,169,21
 66. 5,3,169,22
 67. 5,3,169,23
 68—69. 5,3,170,1 (2)
 70. 5,4,171,1
 71. 6,2,175,6
 72. 6,2,175,7
 73. 6,2,175,8
 74. 6,2,175,29
 75. 6,3,176,16
 76. 6,3,176,21
 77. 6,3,176,27
 78. 6,3,176,29
 79. 6,3,176,30
 80. 7,1,178,16
 81. 7,3,180,23
 82. 7,3,181,2
 83. 8,1,181,12
 84. 8,1,181,13
 85. 8,1,181,25
 86. 8,1,181,26
 87. 8,1,182,20
 88. 8,1,182,24
 89. 8,1,183,4
 90. 9,5,190,6
 91. 9,5,190,8
 92. 9,6,191,17

93. 9,11,200,11
 94. 9,14,204,25
 95. 9,16,208,13
 96. 9,17,208,22

III. Третья Эннеада (168—235)

1. 1,5,220,18
 2. 1,5,221,3
 3. 1,5,221,5
 4. 1,5,222,1
 5. 2,4,230,27
 6. 2,4,230,30
 7. 2,14,242,7
 8. 2,17,249,6
 9. 3,1,252,5
 10. 3,1,252,7
 11. 4,1,261,8
 12. 4,1,261,10
 13. 4,2,261,18
 14. 4,2,261,19
 15. 4,2,261,27
 16. 5,7,276,2
 17. 5,7,277,24
 18. 5,9,280,21
 19. 6,4,286,31
 20—21. 6,4,287,2(2)
 22. 6,4,287,10
 23. 6,4,287,16
 24. 6,6,288,24
 25. 6,7,291,21
 26. 6,10,295,23
 27. 6,10,295,32
 28. 6,10,296,5
 29. 6,11,296,13
 30. 6,12,297,27
 31. 6,12,297,32
 32. 6,13,299,27
 33—34. 6,13,299,32(2)
 35. 6,13,300,4
 36. 6,13,300,14
 37. 6,13,300,24
 38. 6,13,301,6
 39. 6,13,301,7
 40. 6,15,303,22
 41. 6,16,304,10
 42. 6,17,305,11

43. 6,17,305,30
 44. 6,17,305,32
 45. 6,17,306,7
 46. 6,18,306,25
 47. 6,18,307,14
 48. 6,18,307,15
 49. 6,18,307,16
 50. 6,18,307,17
 51. 6,18,307,18
 52. 6,18,308,5
 53. 6,19,309,3
 54. 6,19,309,4
 55. 6,19,328,9
 56. 8,2,332,25
 57. 8,2,333,15
 58. 8,2,333,16
 59. 8,7,339,10
 60. 8,7,339,12
 61. 8,7,339,26
 62. 8,7,339,28
 63. 8,7,340,1
 64. 8,7,340,2
 65. 8,11,345,1
 66. 8,11,345,18
 67. 8,11,345,28
 68. 9,1,346,21

IV. Четвертая Эннеада (236—290)

1. 2,1,5,16
 2. 2,2,8,25
 3. 2,2,8,26
 4. 3,2,10,31
 5. 3,3,13,7
 6—7. 3,8,18,29(2)
 8. 3,9,21,29
 9. 3,10,22,8
 10. 3,11,23,22
 11. 3,12,25,19
 12. 3,13,25,31
 13. 3,20,33,23
 14. 3,20,33,24
 15—16. 3,20,33,25(2)
 17. 3,20,33,26
 18. 3,20,33,27
 19. 3,20,33,28
 20. 3,23,36,22

21. 3,25,39,13
 22. 4,1,47,23
 23. 4,1,48,5
 24. 4,10,56,22
 25. 4,13,60,3
 26. 4,14,60,30
 27—28. 4,16,62,13(2)
 29. 4,23,70,19
 30. 4,23,71,2
 31. 4,23,71,21
 32. 4,36,91,11
 33. 4,44,99,19
 34. 5,2,104,30
 35. 5,2,104,31
 36. 5,3,105,16
 37. 5,3,105,19
 38. 5,3,105,21
 39. 5,7,112,13
 40. 6,1,115,19
 41. 7,1,120,27
 42. 7,3,122,6
 43. 7,3,122,7
 44. 7,4,123,9
 45. 7,8,129,22
 46. 7,8,134,21
 47. 7,8,134,22
 48. 7,8,135,31
 49. 7,12,140,18
 50. 7,14,141,15
 51. 8,3,146,16
 52. 8,5,149,15
 53. 9,4,156,17
 54. 9,4,156,20
 55. 9,4,156,21
- V. Пятая Эннеада (291—365)**
1. 1,3,165,7
 2. 1,5,167,14
 3. 1,5,167,15
 4. 1,10,174,13
 5. 2,1,176,19
 6. 3,7,187,25
 7. 3,9,191,2
 8. 3,9,191,3
 9. 3,9,191,6
 10. 3,9,191,7
11. 5,2,204,14
 12. 5,3,205,27
 13. 5,5,212,1
 14. 5,5,212,5
 15. 5,6,212,25
 16. 5,6,212,27
 17. 5,6,214,1
 18. 5,7,214,5
 19. 5,7,214,6
 20—21. 5,7,214,7(2)
 22—23. 5,7,214,8(2)
 24. 5,7,214,19
 25. 6,6,227,14
 26. 7,2,229,19
 27. 7,3,230,3
 28. 7,3,230,9
 29. 8,1,231,9
 30. 8,1,231,11
 31. 8,1,231,12
 32. 8,2,232,16
 33. 8,2,232,26
 34. 8,2,233,3
 35. 8,2,233,8
 36. 8,2,233,10
 37. 8,7,239,20
 38—40. 8,7,239,21(3)
 41. 8,7,239,23
 42—43. 8,7,239,24(2)
 44—45. 8,7,239,25(2)
 46. 8,7,239,26
 47—48. 8,7,239,32(2)
 49. 8,7,240,3
 50. 8,8,240,28
 51. 8,9,243,5
 52. 9,3,250,5
 53. 9,3,250,13
 54. 9,3,250,16
 55. 9,3,250,21
 56. 9,3,250,23
 57. 9,3,251,4
 58—59. 9,5,252,20(2)
 60. 9,6,254,3
 61. 9,6,254,12
 62. 9,6,254,13
 63. 9,7,255,4
 64. 9,8,255,10
 65. 9,8,255,13
 66. 9,8,255,14

- 67. 9,8,255,30
- 68. 9,9,256,19
- 69. 9,10,256,21
- 70. 9,10,256,27
- 71. 9,11,257,16
- 72. 9,12,258,13
- 73. 9,12,258,18
- 74. 9,14,259,22
- 75. 9,14,259,30

VI. Шестая Эннеада
(366—614)

- 1. 1,2,264,24
- 2. 1,2,264,26
- 3. 1,3,265,5
- 4. 1,6,269,13
- 5. 1,9,272,25
- 6. 1,9,272,30
- 7. 1,9,272,32
- 8. 1,9,273,7
- 9. 1,9,273,9
- 10. 1,9,273,10
- 11. 1,9,273,13
- 12. 1,9,273,14
- 13. 1,9,273,15
- 14. 1,9,273,19
- 15. 1,10,274,6
- 16. 1,10,275,19
- 17. 1,10,275,19
- 18. 1,10,275,29
- 19. 1,11,276,18
- 20. 1,11,276,27
- 21. 1,11,277,3
- 22. 1,11,277,8
- 23. 1,11,277,10
- 24. 1,11,277,12
- 25. 1,11,277,23
- 26. 1,12,279,12
- 27. 1,13,279,26
- 28. 1,13,280,15
- 29. 1,14,280,32
- 30. 1,14,281,22
- 31. 1,14,281,23
- 32. 1,16,282,14
- 33. 1,17,284,10
- 34. 1,25,292,6
- 35. 1,25,292,20
- 36. 1,26,293,13
- 37—38. 1,26,293,17 (2)
- 39. 1,27,296,2
- 40. 1,29,297,14
- 41—42. 1,29,297,21 (2)
- 43. 1,29,297,28
- 44. 1,30,299,24
- 45. 2,2,301,3
- 46. 2,2,301,7
- 47. 2,2,301,13
- 48. 2,2,302,4
- 49—50. 2,2,302,8 (2)
- 51. 2,2,302,11
- 52. 2,5,305,9
- 53. 2,7,307,15
- 54. 2,7,307,24
- 55. 2,8,310,8
- 56. 2,8,310,9
- 57. 2,9,310,23
- 58. 2,9,310,27
- 59—60. 2,10,312,2 (2)
- 61. 2,10,312,30
- 62. 2,10,312,31
- 63. 2,10,313,13
- 64—65. 2,10,313,15 (2)
- 66—67. 2,11,315,12 (2)
- 68. 2,18,320,23
- 69. 2,19,320,25
- 70—71. 2,19,321,4 (2)
- 72. 2,19,321,7
- 73. 2,19,321,13
- 74—75. 2,20,321,22 (2)
- 76. 2,20,321,26
- 77. 2,20,321,27
- 78. 2,20,322,17
- 79. 2,20,322,18
- 80. 2,20,322,20
- 81. 2,21,324,12
- 82. 2,22,325,9
- 83. 2,22,325,11
- 84—85. 2,22,325,23 (2)
- 86. 2,22,325,24
- 87. 2,22,325,26
- 88. 2,22,325,27
- 89—90. 3,1,327,5 (2)
- 91. 3,1,327,6
- 92. 3,2,328,1
- 93. 3,2,328,4

94. 3.2,328,14
 95. 3.2,328,19
 96. 3.2,328,21
 97. 3.2,328,23
 98. 3.3,329,1
 99. 3.3,329,14
 100. 3.3,329,15
 101—102. 3.3,329,16(2)
 103. 3.3,329,18
 104. 3.3,330,2
 105—106. 3.4,330,8(2)
 107. 3.4,330,10
 108. 3.4,330,21
 109. 3.4,330,22
 110. 3.4,330,24
 111. 3.4,331,3
 112. 3.4,331,4
 113. 3.4,331,5
 114. 3.4,331,6
 115. 3.4,331,7
 116. 3.4,331,8
 117. 3.5,331,28
 118. 3.5,332,28
 119. 3.6,333,4
 120. 3.7,334,18
 121. 3.7,334,20
 122. 3.7,334,25
 123. 3.7,335,5
 124. 3.7,335,12
 125. 3.8,335,22
 126. 3.8,335,23
 127. 3.9,336,27
 128. 3.9,337,1
 129. 3.9,337,10
 130—131. 3.9,337,31(2)
 132. 3.9,338,2
 133. 3.9,338,5
 134. 3.10,338,32
 135. 3.10,339,1
 136. 3.10,339,2
 137. 3.13,341,31
 138. 3.13,342,16
 139. 3.14,343,31
 140. 3.17,347,16
 141. 3.17,347,18
 142. 3.18,349,1
 143. 3.20,352,9
 144. 3.21,352,27
 145. 3.21,353,22
 146. 3.21,353,32
 147. 3.21,354,5
 148. 3.21,354,6
 149. 3.21,354,12
 150. 3.22,354,19
 151. 3.22,354,25
 152. 3.22,354,26
 153. 3.22,354,28
 154. 3.22,354,29
 155. 3.22,354,30
 156. 3.22,355,5
 157. 3.22,355,20
 158. 3.26,359,17
 159. 3.26,359,23
 160. 3.27,361,14
 161. 3.27,361,17
 162. 4.1,363,3
 163. 4.3,365,24
 164. 4.3,366,22
 165. 4.8,372,6
 166. 4.9,373,17
 167. 4.10,375,9
 168. 4.12,377,17
 169. 5.8,390,11
 170. 5.8,390,14
 171. 5.8,390,24
 172. 5.8,390,28
 173. 5.8,390,31
 174. 6.3,401,1
 175. 6.4,401,22
 176. 6.5,403,27
 177. 6.6,404,17
 178. 6.9,408,18
 179. 6.9,408,21
 180. 6.12,412,14
 181. 6.14,416,30
 182. 7.2,426,32
 183. 7.2,427,1
 184. 7.2,427,4
 185. 7.3,428,25
 186. 7.3,429,7
 187. 7.4,430,8
 188. 7.4,430,14
 189. 7.5,431,18
 190. 7.6,433,4
 191. 7.7,433,15
 192. 7.10,437,19

193. 7,11,438,1
 194. 7,11,438,27
 195. 7,14,444,11
 196. 7,15,444,28
 197. 7,16,445,27
 198—199. 7,17,447,17(2)
 200. 7,17,448,6
 201. 7,17,448,11
 202. 7,17,448,13
 203. 7,18,448,17
 204. 7,18,448,23
 205. 7,18,449,11
 206. 7,19,450,23
 207. 7,20,451,8
 208. 7,20,451,11
 209. 7,20,451,14
 210. 7,20,451,20
 211. 7,20,451,21
 212. 7,24,455,19
 213. 7,25,456,25
 214. 7,27,457,32
 215—216. 7,27,458,1(2)
 217. 7,27,458,2
 218. 7,27,458,11
 219. 7,27,458,15
 220. 7,28,459,2
 221. 7,28,459,3
 222. 7,28,459,4
 223. 7,28,459,12
 224. 7,28,459,23
 225. 7,28,459,24
 226—227. 7,28,459,25(2)
 228. 7,28,460,1
 229. 7,30,462,17
 230. 7,32,463,29
 231—232. 7,33,465,11(2)
 233. 7,33,465,23
 234. 7,33,465,26
 235. 7,33,465,30
 236—237. 7,33,466,15(2)
 238. 7,33,466,16
 239. 7,33,466,17
 240. 7,42,477,25
 241. 8,10,491,3
 242. 9,1,508,10
 243. 9,2,509,32
 244. 9,2,510,3
 245. 9,2,510,4
 246. 9,3,510,26
 247. 9,3,510,27
 248. 9,3,512,10
 249. 9,3,512,13
- ИДЕА**
- I. Эннеада**
 1. 6,9,96,16
- II. Эннеада**
 2. 4,5,154,12
 3. 9,6,190,28
- III. Эннеада**
 4. 9,1,346,18
- IV. Эннеада**
 5. 6,3,119,16
- V. Эннеада**
 6. 1,7,170,18
 7. 1,8,171,19
 8. 7,1,228,2
 9. 8,5,238,7
 10. 8,8,241,1
 11. 9,1,248,1
 12. 9,8,255,11
 13. 9,8,255,12
- VI. Эннеада**
 14. 2,8,309,12
 15. 2,18,320,6
 16. 2,22,324,28
 17. 5,6,389,13
 18. 5,8,390,29
 19. 5,8,390,31
 20. 5,8,391,1
 21. 5,8,391,3
 22. 5,8,391,14
 23. 5,8,391,19
 24. 5,8,391,23
 25. 5,8,391,26
 26. 5,8,391,30
 27. 6,3,400,20
 28. 7,18,448,24
 29. 9,2,509,32

III УКАЗАТЕЛЬ

главнейших переводимых и анализируемых текстов

Платон

	Текст	Перевод с.	Анализ с.
Рарм.	137с—166а	—	346—351
»	137с—142а	—	107—111
»	142с—155е	—	120—131
»	157b—159b	—	135—137
»	160с—163b	—	133—135
»	164b—165е	—	138—139

Аристотель

	Текст	Перевод с.	Анализ с.
Metaph.	III 4,999a24—b20	558—559	—
»	V 1,1012b34—1013a23	—	557
»	V 2,1013a24—b3	—	555
»	V 3,1014a26—b15	—	556—557
»	V 4,1014b16—1015a19	—	530—531
»	V 6,1015b16—1017a6	—	355—359
»	V 12,1019a15—1020a6	—	445—447
»	V 20,1022b4—14	—	530—531
»	V 24—26,1023a12—1024a9	—	549—550
»	VII 4,1029b1—1030b13	—	536—540
»	VII 4,1030a6—20	537—538	536—538
»	VII 5,1030b14—1031a14	—	539—540
»	VII 6,1031a15—1032a11	—	541—545
»	VII 6,1031a17—25	541—542	541—545
»	VII 6,1031a31—b18	542—543	541—545
»	VII 6,1031b18—1032a6	543—544	541—545
»	VII 7—8,1032a12—1034a8	—	545—547
»	VII 9,1034b9—b30	—	547—549
»	VII 10,1034b20—1036a25	—	550—552
»	VII 10,1035a1—b3	548—549	550—552
»	VII 11,1036a26—1037b7	—	552—555
»	VII 11,1036a26—b3, b27—32, b35—1037a5, a5—10	553—554	552—555
»	VII 17,1041a6—b33	—	554—555
»	IX 3,1046b29—1047b2	—	449—450
»	IX 4,1047b3—14	—	550

»	IX 6—8,1048a25—b35	—	447—448
»	IX 6,1048b28—35	448	—
»	IX 7,1048b37—1049b3	—	450—451
»	IX 7,1049a11—18	451	—
»	IX 7,1048a27—1049b3	451	—
»	IX 8,1049b4—1051a3	—	453—455
»	IX 9,1051a4—21	—	454—455
»	X 1,1052a15—1053a24	—	359—360
»	XII 1—2,1069a18—b34	—	528—529
»	XII 3,1069b35—1070a30	—	529—530
»	XII 3,1070a9—13	529—530	—
»	XII 6,1072a7—18	532—533	—
»	XII 6,1072b14—24	533—534	—
»	XIII 10,1086b16—1087a25	561—562	—
De an.	I 141,a6—22	—	510
»	II 2,414a5—22	—	511—512
»	II 3,414b19—28	—	511
»	II 4,415b7—27	—	512
»	II 6—7,416b33—34, 417a1— 418b20	—	512—513
»	II 8,432a3—14	—	515
»	III 4,429a13—b10	—	514—515
De cael.	306a—307b	—	254—260

Плотин

Текст	Перевод с.	Анализ с.	Текст	Перевод с.	Анализ с.
I 3,4—5	343—345	—	III 7,9	428—431	431—432
I 6,9	342	342	III 7,10	432	432
II 2,1—3	284—288	288—289	III 7,11	376—378	—
II 4,2—5	394—396	—	III 7,12—13	—	432—433
II 4,6—16	—	471	III 8,10	371—372	—
II 4,6	391—392	—	III 9,3	523	523—524
II 4,7	487—488	488	V 3,4—6	—	328—329
II 4,8	436	—	V 5,1—2	—	332—333
II 4,13	437—438	—	V 8,5	342—343	343
II 4,14	438	—	VI 2,4—7	—	366—367
II 4,15	438—439	—	VI 2,4—8	—	409—411
II 4,16	362—363	—	VI 2,8	368—369	369—370
II 5,1—5	309—315	338—342	VI 2,15	371	—
II 6,1—3	315—321	—	VI 2,19	354—355	355
II 7,1—3	218—222	223—224	VI 2,20	380—381	383
III 2,15	—	525—526	VI 2,21	384—386	386
III 7,2—5	416—420	420	VI 2,22	381—383	383—384
III 7,6	414—415	415—416	VI 7,2	—	480—481
III 7,8	425—427	427—428	VI 7,13	363—365	365

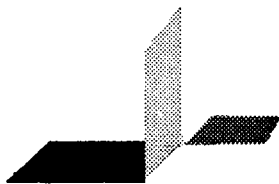
Прокл

	Текст	Перевод с.	Анализ с.
Inst. theol.	1—6	111—115	—
»	7	353—354	—
»	8—10	386—387	—
»	11	387—388	—
»	29—39	140—145	—
»	66—69	201—203	—
»	73—74	203—204	—
»	80—82	205—206	—
»	86	206—207	—
»	95—96	207	—
»	98	207—208	—
»	170	402—403	—
»	174	361	—
»	176	400	—
Inst. phys. I	1—5	476—477	—
»	I 6—7.11	479	—
»	I 12.13.15—31	499—502	—
»	II 1.6.11—21	502—505	—

ФИЛОСОФИЯ

ИМЕНИ

*Посвящается
Валентине Михайловне Лосевой*



1927

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемое сочинение было написано еще летом 1923 года, и настоящий вид его содержит только ряд сокращений, к которым пришлось прибегнуть небезболезненно. Хотя четыре года и не очень большой промежуток времени, но если принять во внимание, что уже в 1923 году эта работа была только резюме долгих размышлений о природе имени и означала их фиксацию и тем самым некое завершение, то в 1927 году я и подавно имею право на некоторые новые точки зрения, несколько, разумеется, не исключающие прежних, но значительно их исправляющие и дополняющие и во многом проходящие совсем в иных областях. Фехнер рекомендовал когда-то печатать книги через девять лет после их написания. Не знаю, можно ли слушаться его совета во всех случаях без исключения. Я, по крайней мере, до чрезвычайности жалею, что не напечатал эту книжку тогда же, в 1923 году. Дело в том, что тогда бы я за нее отвечал целиком. Тогда мне было все ясно, о чем я писал. Теперь же похвалиться в полной мере этим никак не могу. Конечно, изменить те или другие главы теперь было бы не так трудно, хотя это и скучно. Но поскольку человек мыслит тогда так, а не иначе, поскольку вообще это было какой-то последовательной — пусть плохой — системой, постольку такая работа, кажется, могла иметь право на существование. Поэтому я печатаю эту работу совершенно без всяких добавлений и изменений, за исключением упомянутых выше сокращений, от которых пострадали главным образом § 8, 10, 13, 22—28, 31 и 33. Опорой для такого (скажут, быть может) несерьезного и самоуверенного отношения к своим писаниям является, однако, то, что имя, по крайней мере в русской философии, еще никем не разрабатывалось с предлагаемых мною точек зрения. Эта новизна, независимо от качества работы, на-

деюсь, есть некоторое оправдание для напечатания ее даже в этом, с моей теперешней точки зрения, не вполне совершенном виде.

Теории языка и имени вообще не повезло в России. Прекрасные концепции языка, вроде тех, каковы, напр., К. Аксакова и А. Потемни, прошли малозаметно и почти не повлияли на академическую традицию. Современное русское языкознание влачит жалкое существование в цепях допотопного психологизма и сенсуализма; и мимо наших языковедов проходит, совершенно их не задевая, вся современная логика, психология и феноменология. Впрочем, в русской науке есть одно чрезвычайно важное явление, которое, однако, идет из философских кругов, и я не знаю еще, когда дойдет оно до сознания широкого круга языковедов. Это — феноменологическое учение Гуссерля и его школы. Еще важнее — учение Кассирера о «символических формах», но использовать его я мог только после написания своего труда, так как книги Кассирера вышли на несколько лет позже. Во всяком случае, это — те направления мысли, которые целиком входят в мои концепции, и я многому научился бы здесь, если бы не предпочитал идти совершенно самостоятельным путем. Именно, я должен признаться, что есть такие пункты, по которым мои методы никогда не сойдутся с методами чистой феноменологии или чистого трансцендентализма. Разрабатывая систему логической конструкции имени, я всегда стоял на *диалектической* точке зрения. Это — то, что как раз наименее изменялось в моих работах и до 1923 года, и после этого. Разрабатывая науку об имени самостоятельно не только от влияния Гуссерля и Кассирера, но и от влияния, быть может, большинства течений XIX века и испытывая влияние тех старых систем, которые давно всеми забыты и, можно сказать, совершенно не приходят никому на ум, я главным своим методом считал метод чисто диалектический, своеобразно функционирующий и в различии с феноменологией, и с формальной логикой, и с метафизикой. Я не могу быть гуссерлианцем в такой мере, чтобы относиться ко всякому «объяснению» как к чисто натуралистическому. Я приемлю и учение об эйдосе, и учение о чистом описании, и вообще всю феноменологию, так как она очень удачно совмещает отход от метафизики и прочего натурализма с строгой разработанностью тех категорий, на которые раньше претендовала исключительно метафизика или же

психология, формальная логика и прочие натуралистические методы или основывающиеся на них точки зрения. Но признать, что всякое «объяснение» натуралистично, это, по-моему, чудовищно. Я привык думать, что «объяснение» не обязательно есть натурализм, что есть «объяснение» — не психологическое, не метафизическое, но чисто смысловое же. *И вот это смысловое объяснение я и вижу в диалектике.* Что диалектика не есть формальная логика — это известно всем. Что она — не метафизика, это тоже понимают многие. Но я утверждаю, что она не есть также и феноменология и не есть кантианский трансцендентализм. Четкое проведение различия всех этих методов мысли было основанием моей работы. Если диалектика действительно не есть формальная логика, тогда она *обязана* быть вне законов тождества и противоречия, т. е. она обязана быть *логикой противоречия*. Она обязана быть системой закономерно и необходимо выводимых антиномий (ибо не всякое противоречие — антиномия) и синтетических сопряжений всех антиномических конструкций смысла. Если она действительно не метафизика, она *обязана* все те проблемы, которыми занималась раньше метафизика, подвергнуть чистке с точки зрения логики противоречия и обязана вместо постулирования того или иного вероуверения дать логическую конструкцию антиномико-синтетического строения вещей реального опыта. И если она не просто феноменология, она *обязана* дать не только описание отдельно данных моментов «смысла», которые как-то и кем-то, какими-то мистическими «фактами» и каким-то агностическим «миром естественной установки» приводятся в связь, создаются и «онтологически» действуют, но — объяснить смысл во всех его смысловых же связях, во всей его смысловой, структурной взаимосвязанности и самопорождаемости. *Надо одну категорию объяснить другой категорией* так, чтобы видно было, как одна категория порождает другую и все вместе — друг друга, не натуралистически, конечно, порождает, но — эйдетически, категориально, оставаясь в сфере смысла же.

Это никогда не примирит меня с Гуссерлем и Кассирером; и это и есть, быть может, та новизна в моей работе, о которой я говорил выше. Диалектика имени, а не его формальная логика, не его просто феноменология и не его метафизика интересует меня здесь. Диалектика есть единственный метод, способный охватить живую действитель-

ность в целом. Больше того, диалектика есть просто ритм самой действительности. И нельзя к столь живому нерву реального опыта, как слово или имя, подходить с теми или иными абстрактными методами. Только такой конкретный метод, как диалектика, и может быть методом подлинно философским, потому что он сам соткан из противоречия, как и реальная жизнь. А то, что имя есть жизнь, что только в слове мы общаемся с людьми и природой, что только в имени обоснована вся глубочайшая природа социальности во всех бесконечных формах ее проявления, это все отвергать — значит впасть не только в антисоциальное одиночество, но и вообще в анти-человеческое, в анти-разумное одиночество, в сумасшествие. Человек, для которого нет имени, для которого имя только простой звук, а не сами предметы в их смысловой явленности, этот человек глух и нем, и живет он в глухонемой действительности. Если слово не действенно и имя не реально, не есть фактор самой действительности, наконец, не есть сама социальная (в широчайшем смысле этого понятия) действительность, тогда существует только тьма и безумие и копошатся в этой тьме только такие же темные и безумные, глухонемые чудовища. Однако мир не таков. И вот рассмотреть его как имя я и дерзаю в этой книге.

Единственный правильный и полный метод философии, сказал я, есть метод *диалектический*. Все мои работы, если они имеют хоть какое-нибудь отношение к философии, есть результат моей диалектической мысли. Диалектику я считаю единственно допустимой формой философствования. Но раз диалектика — истина, у нее не может не быть многочисленных врагов, ибо люди любят бороться с истиной, даже когда и чувствуют втайне ее силу и правду. И вот приходится констатировать, что больше всего везло в истории новой философии не самой диалектике, а лишь ее названию. Всякому хочется быть диалектиком, но — увы! — это слишком дорогая и сложная игрушка, чтобы начать играть ею. Достаточно сослаться на обычное употребление этого слова. Когда мы хотим сказать, что данный человек очень хитро и искусно спорит с другими, мы говорим: это — весьма тонкий диалектик. Разумеется, с таким значением этот термин не может быть принят в философию. Другие не отличают диалектику от формальной логики, третьи — от метафизики, четвертые — от эмпирической науки и т. д. и т. д. Разбираться во всей этой путанице я

не имею сейчас никакого намерения. Но я считаю необходимым сделать некоторое пояснение для тех, кто честно захотел бы усвоить мои взгляды, защищаемые в этой книге.

Во-первых, я категорически утверждаю, что *истинная диалектика всегда есть непосредственное знание*. Читайте об этом у Гегеля в его «Энциклопедии» (§ 63—77). Лица, не имеющие достаточной философской подготовки, встречая трудный и тонкий логический анализ, тотчас же объявляют, что диалектика есть нечто весьма далекое от жизни и что это, в сущности, даже и не диалектика, а некое искусственное фантазирование, не соизмеримое ни с какими реально наличными восприятиями. На это я могу сказать только то, что таким субъектам нужно рекомендовать сначала самим поучиться философской азбуке, а потом критиковать великого Гегеля. Если для вас диалектика не есть *непосредственное* знание (и, стало быть, не предполагает откровения), то лучше не занимайтесь диалектикой. Я утверждаю, что диалектика, какими бы абстракциями ни оперировала, к каким бы логическим утончениям ни приходила, есть всегда нечто *непосредственно* вскрывающее предмет, и только абстрактно-метафизические предрассудки мешают понять эту удивительную диалектическую непосредственность. Возьмем пример: вот перед нами стоит шкаф. Есть ли он нечто *единое* и *одно*? Не есть ли он также и нечто *многое*? Разумеется. В нем есть доски, крючки, краска, ящики, зеркало и т. д. и т. д. Ну, так что же он — единое или многое? Абстрактный метафизик сейчас же станет в тупик, ибо если $A = A$, то уже ни в коем случае A не может равняться не- A . А тут как раз оказывается, что один и тот же, именно *один и тот же* шкаф есть и одно и многое. Как быть? Для *непосредственного* знания и для диалектики тут нет ни малейшего затруднения. Как бы мне ни вколачивали в голову, что единое не есть многое, а многое не есть единое, — все равно я, пока нахожусь в здравом уме и в свежей памяти, вижу шкаф сразу и как единое и как многое. А если я еще и диалектик, то я еще и *пойму*, как это происходит. Именно, диалектика мне покажет, что единое и многое есть логически необходимое противоречие, антиномия, ибо одно *не может* быть без многого и *требует* его, а многое само необходимо есть тоже нечто единое, и что это противоречие *необходимо, логически* необходимо примиряется и синтезируется в новой категории, именно в *целом*.

«Целое» есть диалектический синтез «одного» и «многого»: Теперь я вас и спрошу: перестала ли диалектика быть *непосредственным* знанием только от того, что она показала логическую необходимость категории целого, если уже наличны до этого категории единого и многого? Конечно, не перестала. Диалектика есть именно это самое простое, живое и жизненное, непосредственное восприятие. И сколько бы ни твердили мне всякие неучи и профаны, что диалектика есть нечто далекое от истины, я им никогда не поверю, ибо подобные суждения могут исходить только от лиц, не имеющих никакого отношения к философии. Лица, воспитанные на абстрактной метафизике и формальной логике и искалечившие свое непосредственное жизненное восприятие, никогда не поймут, как это шкаф *сразу, одновременно, в одном и том же отношении* есть *и* единое, *и* многое. Они станут говорить, что это в *разных смыслах* шкаф есть единое и есть многое, желая спасти формально-логические законы тождества и противоречия. Но именно *один и тот же* шкаф и един и множественен, *один и тот же* шкаф есть и целое и части, *один и тот же* шкаф есть целое, *не* содержащееся в отдельных частях (ибо каждая часть не есть целое) и в то же время *только в них* и содержащееся (ибо не может же шкаф находиться сам вне себя). Это *вы*, абстрактные, несознательные метафизики и беспочвенные нигилистические идеалисты-утописты, бонтесь противоречия и не умеете его формулировать, а не мы, диалектики, для которых противоречие есть жизнь и жизнь есть противоречие, ждущее синтеза. Это *вы* настолько искалечили свое простое человеческое восприятие, что не верите непосредственному свидетельству опыта об одновременном единстве и множественности каждой вещи и находите всякие ухищрения, чтобы обойти это простейшее жизненное самоутверждение вещи и растворить его в метафизическом выведении реальной вещи из того, что не есть вещь, и реального восприятия — из того, что не есть реальное восприятие. Диалектика, повторяю, есть сама непосредственность, к каким бы тонкостям и хитросплетениям она ни прибегала и как бы абстрактно и спекулятивно ни формулировала своих выводов.

Во-вторых, диалектика есть подлинный и единственно возможный философский реализм. Одной непосредственности мало. Можно рассуждать очень непосредственно и в то же время всю эту непосредственность сводить на ка-

кие-нибудь субъективные, субъективно-идеалистические и даже солипсические построения. Так вот, диалектика и есть совершенный полнейший и окончательный *реализм*. Для нее не существует никаких «вещей в себе», не проявленных в вещах, никакого духа, который бы был абсолютно бесплотен, никакой идеи, которая бы не была вещью. Упрекающие диалектику в нереализме могут так поступать только в силу собственных абстрактно-метафизических предрассудков. Диалектика не только «захватывает» вещи, но она и есть сами вещи в их смысловом саморазвитии. Я еще понимаю, когда упрекают феноменологов-гуссерлианцев в том, что они оторваны от действительности, поскольку они принципиально изучают «смысл», а не «явление», «идеи», а не «вещи». Но обвинить в этом диалектику никто не имеет права. Для диалектики — реально все то, что она вывела, и все, что она вывела, реально. Тут полная противоположность абстрактному спиритуализму и абстрактному, слепому материализму и эмпиризму. Первый говорит о сущностях, которые никак и нигде не являются; второй говорит об явлениях, которые не содержат никакой сущности. Но если сущность никак не является, то к чему нам такая сущность? И если явления есть только явления и никакой сущности в себе не содержат, то тогда сами явления станут истинным бытием, и тогда, значит, спор идеи тут только о словах. Вместо всех этих вырожденческих направлений и убудочных, ушибленных, жалких систем, я исповедую *диалектику*, для которой существуют сущности и смыслы, но проявленные, открытые реальному опыту живого человека, и существуют реально-ощущаемые явления, но — несущие на себе определенную смысловую закономерность и определенный существенный принцип и силу. Если диалектика не умеет ничего сказать о реальном теле, — такую дрянь не стоит и именовать диалектикой. Если диалектика не показывает, что в теле дана последняя осуществленность, что всякая жизнь есть жизнь тела, того или иного, что тело — движущий принцип всякого выражения, проявления, осуществления, — то такую диалектику надо вырвать с корнем из человеческого рода, и пусть будет отстранен всякий, кто станет ее насаждать среди нас и развивать. Много и так развелось в философии всяких шарлатанов и мерзавцев, и абстрактная диалектика, не понимающая тела и его сокровенного смысла, да будет изничтожена наряду с холерными и тифозными бактериями. Когда

я говорю в своей книге о сущности, об энергии, об имени и т. д., мною везде руководит только один реализм, и свою философию имени я с полным правом и окончательной убежденностью мог бы также назвать и философией тела. «Кто имеет тело, способное ко многому, тот имеет душу, наибольшая часть которой вечна» (Спиноза).

В-третьих, необходимо ясно отдавать себе отчет в том, что такое *абстрактность* диалектики. Конечно, диалектика есть нечто абстрактное. Из того, что предмет ее дан непосредственно и что она ощущает его непосредственно, не следует еще, что сама она так и остается в тупом ощущении этой непосредственности. Затмение солнца — вещь непосредственно видимая. Но если мы так и останемся стоять на месте и, вылупивши глаза, будем непосредственно «ощущать» его, то едва ли не уподобимся этим самым бессловесному скоту, который тоже ведь, как известно, ощущает затмение. Что надо для того, чтобы не быть скотом в этом случае? Надо не только ощущать, но и *мыслить*. Надо в ощущаемом искать логической, напр. числовой, закономерности. Не говорите мне, пожалуйста, о том, что мышления вещей нет без ощущения вещей. Я это знаю и без вас и никогда в жизни не утверждал противоположного. Дело не в этом. Дело в том, что непосредственная данность, если вы хотите ее осознать, превращается в некую абстрактную структуру, представляющую собою полную параллель ощущаемого предмета, но в то же время данную в некоей осознанной и логически обоснованной форме. Абстрактность появляется здесь потому, что вместо живой непосредственной данности вы получаете *логически* осознанную закономерность. Мне возражают: ваша диалектика — абстрактна. Ну, а вы думали как? Почему вы не боитесь абстракции в математике, в физике, в механике? Почему вы даете химические формулы, которые ведь не суть же сами химические вещества и процессы, а мне мешаете давать формулы моих веществ и моих процессов? Когда вы пишете формулу падения тела, — почему вы даете ее в буквах и в условных обозначениях, почему вы не описываете тут всей обстановки опыта, со всем пестрым разнообразием фактов в наблюдаемом и наблюдающем? Всякая научная формула в точной науке есть необходимо абстракция, ибо, хотя она и получена из опыта, и только из опыта, она — анализ опыта, логика опыта, числовая закономерность опыта. Боятся абстракции лишь те, кто не

привык думать. Им кажется, что, раз нечто абстрактно, значит — нереально. Думают, что спасти реальность можно тупым ощущением вещей, в каком-то даже многие животные превосходят человека. Думают, что реальность вещи есть ее необдуманность, непереуменность ее в разум, ее одинокое и бессмысленное существование. Нет, господа, это не то. Вы — сами злостные метафизики, и притом метафизики рационалистически-субъективистического толка. Вы — метафизики в нигилизме. Вы думаете, что осмыслить вещь — значит сделать ее нереальной. Вы считаете, что точно формулированная вещь есть тем самым уже не вещь, а субъективная фантазия и психический процесс. Вы не верите в мысль и не понимаете, что мысль реальна и как она реальна. Вы боитесь мысли, потому что никогда не мыслили, не умеете мыслить. Иначе абстрактная мысль не показалась бы вам мыслью нереальной, недействительной, и диалектику вы не стали бы отвергать за ее абстрактный характер.

Диалектика — абстрактна. Но как же в таком случае она есть непосредственная основа жизни? А так, что она есть как бы *скелет* жизни, *ритм* жизни, оформление и *осмысление* жизни. Не ищите реальности только в безымянном, бессловесном и хаотическом. Скелет, стержень, форма, фигура жизни *так же* реальны, как и сама жизнь. Выньте скелет, разрушите форму тела, и — от самого тела останется лишь несколько безобразных кусков голого мяса. Кричат недоучки и недоноски: диалектика — безжизненна, мертва, схоластична, схематична. Да когда же, в самом деле, диалектика хотела стать *вместо* жизни? Когда, где, какой диалектик говорил, что его наука должна *заменить* самую жизнь? Если вы хотите *жить* и только *жить* — нечего вам заниматься наукой, и в частности диалектикой. Диалектика — наука, а одной наукой не проживешь. И не вам, абстрактным метафизикам и рационалистам, учить меня в этом. Я почти первый в русской философии не лингвистически и не феноменологически, но диалектически обосновал слово и имя как орудие живого социального общения и вскрыл живую и трепещущую стихию слова, подчинивши ей другие более отвлеченные — и, в частности, логические и лежащие в основе науки — моменты. Наука, конечно, не есть жизнь, но *осознание* жизни, и, если вы строители науки и творцы в ней, вам волей-неволей придется запереться в своем кабинете, окру-

житься библиотекой и хотя бы временно закрыть глаза на окружающее. Жизнь не нуждается в науке и в диалектике. Жизнь сама порождает из себя науку и диалектику. Нет жизни, нет верного восприятия жизни, — не будет ничего хорошего и от диалектики, и никакая диалектика не спасет вас, если живые глаза ваши — до диалектики — не увидят подлинной и обязывающей вас действительности. Напрасны упования на диалектику, если жизнь ваша скверная, а опыт жизни у вас уродливый и задушенный. Слепому не откроешь глаза диалектикой, и слабоумного не научишь диалектикой, как стать нормальным. Диалектика есть ритм жизни, но не просто сама жизнь, хотя это же самое и значит, что она есть жизнь, ибо ритм — тоже жизнен. Поэтому я не боюсь упреков в том, что диалектика моя «мертва». Если вы хотите пить, есть, спать, то надо заниматься не диалектикой, а взять что-нибудь и съесть или взять да и лечь на кровать. Диалектика, повторяю, есть *наука*, и жизненность ее не в том, что она лечит ваш желудок от расстройства или помогает вам в ваших приключениях с «комсомолками». Жизненность диалектики в том, чтобы она была правильным, а не уродливым скелетом жизни, чтобы она не была горбатым, безногим, безруким и т. д. и т. д. скелетом. Ведь в скелете есть своя жизненная правильность и норма, и в ритме есть своя художественная закономерность, несводимая на закономерность мелодии, тембра и т. д. Поэтому вы можете упрекать меня в том, что я сделал где-нибудь неправильный диалектический переход от данной категории к другой, соседней, но вы не смеете упрекать меня в том, что моя диалектика мертва. Всякая диалектика мертва, как мертва любая математическая формула.

Умы, сами проникнутые формалистической и нигилистической метафизикой, еще упрекают меня в метафизике. Думают, что раз дается некое отвлеченное построение, то тем самым оно уже и метафизическое. Это — печальный продукт тех эпох, когда живая мысль и простое человеческое восприятие жизни было задавлено абстрактной метафизикой, пытавшейся вместо глаз дать точки зрения, а вместо живописи мира — химию красящих веществ. Люди настолько запуганы абстрактной метафизикой, что им, несчастным, уже не до анализа того, где метафизика и где диалектика. Видя абстрактную формулу, эти страдающие манией метафизического преследования мыслители откре-

живаются от нее, как от семи бесов, и скорее отказываются просто думать о ней, чем согласиться на ее — хотя бы гипотетическое только — существование. Эта жалкая и смешная мысльбоязнь указывает только на несомненную болезнь мозга, и таковых «мыслителей» надо не переубеждать, а отсылать на Канатчикову дачу. Вот диалектика выставляет, например, требование, что если есть нечто «одно», оно должно *отличаться* от всего «иного», но так как это «иное» есть тоже нечто одно, то, следовательно, «одно» не только отлично от «иного», но и *тождественно* с «иным». Это утверждение совершенно *неопровержимо*, какими бы жупелами вы ни грозили диалектике. Получается, что «одно» и тождественно и отлично с «иным», покоится и движется — и в себе и в ином и т. д. Начинается «эквилибристика», «акробатика», «софистика», «схоластика» и — как угодно еще по-иному ругайтесь на диалектику. Ну и что же? По-вашему — софистическая игра абстрактными понятиями, а по-нашему — подлинная стихия разума, необозримый океан и чудное неистовство мысли, чудная и завораживающая картина самоутвержденного смысла и разумения. Вы, не понявшие красоту мысли и ее неистощимую бездну, не можете понять и диалектики. Вам нечего возразить на нее, и потому вы только ругаетесь. Легко назвать диалектику бранным словом «метафизика», а попробовали бы вы сами продумать и создать хотя бы две или три последовательно развивающихся диалектических категории. Дальше гегелевских «качества» и «количества», т. е. первой главы «Логики» Гегеля, никуда ведь сунуться не смеее и не умеете.

В-четвертых, диалектика стоит на точке зрения *абсолютного эмпиризма*. Раз диалектика сама не есть опыт, но — только лишь осознание опыта, она неповинна ни в каком опыте. Берите опыт какой хотите. Она не есть учение о каком-нибудь определенном опыте со всей полнотой и индивидуальными особенностями этого последнего. Она есть учение о необходимых для всякого опыта логических скрепах, о смысловых основах всякого опыта. Именно я, диалектик, имею право стоять на точке зрения абсолютного эмпиризма, а не вы, абстрактные метафизики и идеалисты в нигилизме, которые думаете, что раз вы стали мыслить диалектически, то тем самым уже продиктована раз навсегда очень узкая и определенная сфера опыта. Это все опять сводится к жалкому неумению пользоваться своею

мыслью и к подмене подлинной стихии мысли всякими случайными содержательными установками. Диалектика *требует* абсолютного эмпиризма (и, стало быть, откровения), а ваша метафизика убивает абсолютный эмпиризм, сводя неисчерпаемое смысловое богатство природы на филькину грамоту минутных шарлатанских теорий. Диалектика абсолютно нетеоретична; диалектика не есть никакая теория. Диалектика есть просто глаза, которыми философ может видеть жизнь. Однако это именно хорошие глаза, и куда они проникли, там все освещается, проявляется, делается разумным и зримым. Абсолютный эмпиризм диалектики не означает тупого и слепого эмпиризма, который несознательно следует за неразберихой фактов и во имя чистоты опыта жертвует ясностью и строгостью мысли. Диалектика — абсолютная ясность, строгость и стройность мысли. Это — абсолютный эмпиризм, ставший абсолютной мыслью. Диалектика не есть слепой опыт. Один писатель рассказывает о некоем медике, которому пришлось однажды лечить портного от горячки. Так как больной очень просил, при смерти, ветчины, то медик, видя, что уже спасти больного нельзя, дает ему ветчины. Больной покушал ветчины и — выздоровел. Врач тщательно занес в свою записную книжку следующее опытное наблюдение: «Ветчина — успешное средство от горячки». Через несколько дней тот же врач лечил от горячки сапожника. Опираясь на *опыт*, врач предписал больному ветчину. Больной умер. Врач, на основании правила записи фактов, как они есть, не примешивая никаких умствований, прибавил к прежнему наблюдению следующее: «Ветчина — средство, полезное для портных, но не для сапожников». Хотите ли вы быть таким «эмпириком», как этот врач? По-вашему, он — эмпирик. А по моему — просто дурак, и критиковать подобный эмпиризм недостойно людей, именующих себя философами. Надо отдать эмпирии всякую дань, которой она только заслуживает, но надо отдать дань и теории, какую последняя только заслуживает. Диалектика есть и абсолютный эмпиризм и абсолютный рационализм, и истину ее вы поймете именно только тогда, когда возьмете эти два противоречивых утверждения *синтетически*, как нечто одно. В этом, и только в этом, и заключается жизненность диалектики.

Таким образом, диалектика не есть ни формальная логика, ни феноменология, ни метафизика, ни эмпирическая наука. Но она лежит в основе всякого и всяческого разум-

ного отношения к жизни. Вся жизнь насквозь есть диалектика, и в то же время она — именно жизнь, а не диалектика, она — неисчерпаемая, темная глубина непроявленных оформлений, а не строжайше выведенная абстрактно-логическая формула. Это все равно не понять вам, беспочвенным утопистам и абстрактным метафизикам. Вам страшно то противоречие, из которого вырастает жизнь и мысль, и вы привыкли мирно спать на своих мягких метафизических подушках, в объятиях обывательской формальной логики. К вам, в своем бессилии ищущим метафизического утешения, и к вам, убившим и растлившим живое восприятие жизни вымученными абстрактно-метафизическими теориями, обращаюсь я с этими словами Заратустры:

«Горé имейте сердца ваши, братья мои, выше, выше. Но не забудьте и про ноги. Горé имейте и ноги ваши, добрые плясуны, а еще лучше: станьте-ка также и на голову.

Этот венец смеющегося, этот венец из роз, я сам возложил на себя венец этот, я сам возвел мой смех во святыню. Ни у кого другого не нашел я днесь нужной к тому силы.

Заратустра плясун. Заратустра легкий, манящий крыльями, всегда готовый к полету, кивающий всем птицам, готовый и проворный, блаженно-легко-готовый.

Заратустра вещатель истины, Заратустра прорицатель смехом, не нетерпеливый, не безусловный, он любящий прыжки и вперед и в сторону; я сам возложил на себя этот венец.

Этот венец смеющегося, этот венец из роз; вам, братья мои, бросаю я этот венец. Смех возвел я во святыню; вы, высшие люди, научитесь-ка смеяться.

Так говорил Заратустра».

А. Лосев

Москва. 31 декабря 1926 г.

ФИЛОСОФИЯ ИМЕНИ

Уже давно было замечено и неоднократно было выставлено, что мышления не существует без слов. Слово, и в частности имя, есть необходимый результат мысли, и только в нем мысль достигает своего высшего напряжения и значения.

Можно сказать, что без слова и имени нет вообще разумного бытия, разумного проявления бытия, разумной встречи с бытием. Пусть вы не верите в магию слова, которой полны все религии всех времен и народов. Но невозможно все-таки, немислимо отрицать могущество и власть слова, в особенности в наше, пусть позитивистическое, время. Слово — могучий деятель мысли и жизни. Слово поднимает умы и сердца, исцеляя их от спячки и тьмы. Слово двигает народными массами и есть единственная сила там, где, казалось бы, уже нет никаких надежд на новую жизнь. Когда под влиянием вдохновенного слова пробуждается в рабах творческая воля, у невежд — светлое сознание, у варвара — теплота и глубина чувства; когда родные и вечные слова и имена, забытые или даже поруганные, вдруг начинают сиять и светом, и силой, и убеждением, и вчерашний лентяй делается героем, и вчерашнее тусклое и духовно-нищенское состояние — ярко творческим и титаническим порывом и взлетом; — называйте тогда это как хотите, но, по-моему, это гораздо больше, чем магия, гораздо сильнее, глубже и интереснее, чем какая-то там суеверная и слабенькая «магия», как она представляется выжившим из ума интеллигентам-позитивистам. Без слова нет ни общения в мысли, в разуме, ни тем более активного и напряженного общения. Нет без слова и имени также и мышления вообще.

Разумеется, в развитии субъекта нормального человека сплошь и рядом мы можем встретить т. н. бессловесное

мышление; и вообще, в нашей обыденной жизни сколько угодно можно мыслить, не употребляя слов. Однако такое бессловесное мышление не есть недостаток слова, недоразвитость его, но, наоборот, преодоление слова, восхождение на высшую ступень мысли. Здесь, кроме случаев действительной недоразвитости и патологии, мы не упраздняем слово, а поднимаемся над ним; и оно продолжает играть в мышлении свою великую роль, хотя уже в невидимой форме фундамента и первоначального основания. Это не упразднение слова, но — утверждение на нем и надстройка над ним еще более высоких степеней мысли. Бессловесное мышление в принципиальном понимании этого выражения есть отсутствие мышления вообще, недоразвитость мышления. В слове, и в особенности в имени, — все наше культурное богатство, накапливаемое в течение веков; и не может быть никакой психологии мысли, равно как и логики, феноменологии и онтологии, вне анализа слова и имени. В слове и имени — встреча всех возможных и мыслимых пластов бытия; и еще не было дано достойного анализа имени, хотя уже во многом установлены и соответствующие методы и найдены некоторые формулировки. В имени — средоточие всяких физиологических, психических, феноменологических, логических, диалектических, онтологических сфер. Здесь сгущена и нагнетена квинтэссенция как человеческо-разумного, так и всякого иного человеческого и нечеловеческого, разумного и неразумного бытия и жизни. Если психология мышления хочет стать действительно критической наукой о фактах, а не догматическим мечтательством об абстракциях; если она действительно хочет отказаться от пошлости обывательского мировоззрения ходячего «научного» и ненаучного сознания, — ей необходимо предварительно использовать возможно более обстоятельный анализ имени и слова. То же нужно сказать и о всякой иной науке о мышлении, логике, феноменологии, диалектике. Больше того. Это нужно сказать о всякой вообще науке, ибо всякая наука есть наука о смысле, или об осмысленных фактах, что и значит, что каждая наука — в словах и о словах. Приходится поражаться той безграмотностью, наивностью и пошлостью, которой полны всевозможные лингвистические курсы, все эти традиционные «введения в языковедение» и «курсы психологии», подходящие к языку и мысли с точки зрения тех примитивных и грубых обобщений, которые сами собой приходят в го-

лову и не учившемуся лингвистике и психологии. Не особенно далеко идет и традиционная университетская логика, хотя в последнее время, под влиянием Гуссерля и Мейнонга, уже значительно повысился общий критический уровень логики и психологии мышления, и в дальнейшем можно ждать и детальных исследований по отдельным проблемам из этой области. Плохо то, что в психологии до сих пор царит старая сентиментальная привычка «наблюдения» над «жизнью» вне предварительного философского анализа психологических понятий, а в логике — допотопные аристотелизмы, чуждые той широты, которая была у самого Аристотеля. Людей привлекает мнимая «жизненность» психологии, и науку психологии обыватель хочет свести на практику жизненных наблюдений и жизненного утилитаризма. Нам необходимо всячески бороться против столь грубого и упрощенного метода построения науки и постоянно помнить, что во всяком знании есть сторона теоретическая и сторона прикладная; и если точные науки строго придерживаются такого разделения, то и эмпирическая наука, вроде психологии или языкознания, не должна его избегать; и как нелепо говорить о прикладной механике, астрономии и математике, не строя и не используя эти науки предварительно в их теоретической части, так же точно нелепо и вздорно сведение психологии и языкознания на одно прикладное знание и отказ от теоретического ее обоснования как от ненужного балласта и «философского тумана». Такой антикультурный взгляд может быть достоянием отдельных лиц, ослепленных различными предрассудками, но его не может исповедовать наука в целом; и поэтому те понятия, которыми оперируют прикладная и практическая психология и языкознание, должны быть определены, критически взвешены и построены теоретической их частью. Вот почему, считая, что слово и имя — наиболее напряженный и наиболее показательный результат мышления, мы и должны, не боясь теории, дать общий анализ слова, или имени, с той целью, чтобы в дальнейшем ясны были пути и методы собственного научно-эмпирического анализа, будь то языкознание, психология или какая-нибудь иная эмпирико-индуктивная дисциплина.

Относительно мышления в особенности является необходимым такой предварительный анализ. Мышления касается много наук, и прежде всего — феноменология и ло-

гика, а, по-моему, также и онтология. С ним же преимущественно оперирует и тот род и отдел метафизики, который обычно именуется т. н. гносеологией. Метафизикой же я называю гносеологию потому, что она обычно исходит из противостояния субъекта и объекта, из вешного раскола знания и бытия, что, несомненно, является или сознательным, или бессознательным вероучением, а не фактической действительностью. Разграничить сферу всех этих наук в области мышления является чуть ли не единственной задачей последних десятилетий в философии. Путаница и неразбериха, царящая в этой сфере, до того ужасающе велика, что этот вопрос о разграничении все снова и снова поднимается в отдельных исследованиях и, вероятно, еще долго без толку будет подниматься. В русской литературе мы имеем два-три изложения Гуссерля и, кажется, ни одного *систематического* очерка феноменологии мысли вообще. В этом сочинении я и хотел, правда, в конспективной форме, но все-таки с соблюдением по возможности строгой системы дать очерк диалектической феноменологии мысли с указанием всех базирующихся на феноменологическом основании знаний, имеющих отношение к мысли. Анализ главного продукта мысли — слова, или имени, и будет нашим руководящим методом при разграничении всех вышеуказанных точек зрения. Я продолжаю утверждать, что пора отказаться от наивностей и обывательщины наших университетских курсов, которые мы продолжаем читать по схемам, выработанным несколько десятилетий назад. Последовательный и терпеливый анализ имени — наша основная и ближайшая тема, долженствующая освежить и углубить застоявшиеся предрассудки «научной» мысли.¹

1. ДО-ПРЕДМЕТНАЯ СТРУКТУРА ИМЕНИ

1. **Фонема.** Начнем с общепонятного. Имя есть прежде всего звук. В дальнейшем мы увидим, что сущность имени ничего общего не имеет со звуком. Однако в целях контакта с традиционными схемами признаем в имени как один из наиболее верхних слоев — *фонему*, звуковую оболочку. Уже это общераспространенное выражение «звуковая оболочка» указывает на то, что дело здесь в другом, что звук именно только оболочка. Но начнем с этой оболочки. Возьмем реально произнесенное реальным человеком имя, или вообще слово. В фонеме различимо, в свою очередь, несколько моментов.

В первую голову необходимо отметить в фонеме тот момент, что имя есть именно: 1) известное *звучание*, что слово — в физическом смысле — действует именно на наш слуховой аппарат, что оно относится именно к этой, а не к другой сфере внешнего восприятия. Есть вещи, действующие на наше зрение, обоняние, осязание и т. д. Слово есть некая вещь, которая состоит из элементов, действующих на слух. Человек именно издает голос, звук, а не делает что-нибудь иное. 2) Далее, это не просто звук, а именно *звук голоса человеческого*. Фонема, которую мы имеем в виду в произносимом имени, не есть ни лай, ни мяукание, но именно звук, издаваемый человеческим голосом. 3) Это, кроме того, не просто голос человека, но еще и *членораздельный звук, издаваемый голосом человека*. Человек издает много разных звуков: кашляет, зевает, плюет, целуется и пр. Фонема имени есть *членораздельный* звук, причем каждый звук произносится при помощи специального и всегда однообразного и целесообразного движения определенных органами, регулируемого тоже определенными и закономерными принципами. 4) Фонема имени и есть *определенная совокупность* таких членораздельных

звуков, произносимых человеческим голосом, определенная объединенность их в цельные и законченные группы. Это мы и называем фонемой имени в собственном смысле. 5) Наконец, фонема характеризуется теми или другими особенностями, *вносимыми данным лицом*, поскольку мы имеем в виду реально-произносимое слово, а не отвлеченно-представляемое значение слова. Данное лицо вносит свои особенности голосового и артикуляционного порядка, причем мы сразу узнаем, что данное слово произнесено не тем, а вот этим лицом, и, если захотим, можем научно учесть всю эту совокупность индивидуальных отличий, вносимых данным лицом в общую фонему слова. — Такова в общих чертах *фонематическая* структура и оболочка слова².

2. **Семема, фонематическая, символическая и ноэматическая.** а) В фонеме мы несколько еще не прикоснулись к подлинной сущности имени, хотя она необходимо несет на себе следы этой сущности. Ближе к сущности продвинемся мы тогда, когда проанализируем структуру *значения* имени. *Всякое имя нечто значит; и звуки, входящие в состав его фонемы, нечто обозначают.* Если мы представим себе на минуту, что имя есть только звук, только фонема, то тем самым мы должны сузить всю область нашего знания и мысли до звуковой сферы восприятия. Если бы действительно имя не содержало в себе ничего, кроме значений звука, то каким образом могло бы получиться какое-нибудь другое значение? В слове «стол» звук *с* ничего иного не значит, как то, что это — звук *с*; звук *л* ничего иного не значит, как то, что это — звук *л*; и т. д. В звуке *с* значение «стол» не содержится; в звуке *л* значение «стол» не содержится; и т. д. Как же из суммы нулей составляется нечто единичное? Как из отдельных звуковых значений появляется вдруг значение не-звуковое, значение предмета, не имеющего ничего общего со звуковыми значениями отдельных элементов? Ясно, что имя не есть просто звук, но еще и нечто совершенно иное, несоизмеримое ни с каким звуком. И поэтому от б) *значения* звуков как звуков, от *значения* фонемы как совокупности определенных звуковых явлений, — необходимо отличать *значение самого слова*, самого имени. Когда я произношу слово «стол», то, конечно, я должен, прежде всего, как-то понимать самые звуки, которые я произношу. Если, напр., я не понимаю разницы между *о* и *у*, то слова «стол» и «стул» будут для меня совер-

шенно однозначны. Я должен понимать фонему как фонему. Но чтобы понять фонему как слово, я не могу ограничиться чисто фонематическим значением. Я должен при помощи фонематического значения понимать и высказывать еще *особое значение*, уже не фонематическое. Только тогда и может идти речь о слове как именно о слове, а не о наборе звуков, хотя и определенных по своему смыслу. Назовем ту сферу слова, которая обладает характером значения, значимости, *семемой*. В этой семеме мы, следовательно, указали ту часть, которая имеет отношение к звукам как таковым. Но имя не есть только звуковая, фонематическая семема.

б) То особое значение, которым обладает живое слово в живом звуке, подчиняет фонему себе, заставляя отдельные моменты ее служить тем или другим своим *собственными* моментам. Семема наделяет фонему *особыми* значениями, уже не имеющими никакого отношения к фонеме как таковой. И вот получается в слове особый 7) *этимологический*, вернее, *этимный* момент, момент *этимона*, «корня», как это обычно говорится, слова. В этимоне мы имеем первоначальный зародыш слова уже как именно слова, а не просто звука. Что бы там ни говорили языковеды о корне слова, с логической точки зрения это — основной и центральный момент в слове. Это та элементарная звуковая группа, которая наделена уже определенным значением, выходящим за пределы звукового значения как такого. Этимон — начало и действительно «корень», если хотите. Но жизнь слова только тогда и совершается, когда этот этимон начинает варьировать в своих значениях, приобретая все новые и новые как фонематические, так и семематические формы. Одним из ближайших орудий для жизненной вариации значения этимона является 8) *морфема*, или *морфематический момент* в слове. Этимон перестает быть неподвижным в своем значении, он начинает принимать участие в жизни. Формы, напр. т. н. «склонения» или «спряжения», дают богатую почву для жизни этимона. Еще более оживляется слово и становится еще более самим собою, когда начинает привходить момент *связанности одного слова с другим*. Слово усложняется, насыщается массой новых жизненных оттенков, приобретает ту жизненность, ради которой оно и существует на свете. Так, в фразе «Киев стоит на Днепре» каждое слово имеет не только этимный или морфематический слой в своей семеме.

«Киев» здесь не только «именительный падеж», но и «подлежащее»; «стоит» здесь не только «3-е лицо наст. вр.», но и «сказуемое»; и т. д. Значение всей фразы разлито и по отдельным словам. Если бы каждое слово, входящее в эту фразу, было бы только известной этимно-морфематической семемой, т. е. если бы оно ничего не значило бы, кроме того, что значит само по себе, вне этой фразы, то никогда из таких слов не могло бы составиться ни этой, ни какой-либо другой фразы. Или каждое слово, входящее в состав данного предложения, *несет на себе смысловую энергию всего предложения*, и тогда необходимо кроме этимона и морфемы признать в нем еще особый смысловый пласт; или каждое слово имеет значение само по себе, во фразе ровно *такое же*, как и вне фразы, и — тогда нет нужды в фиксировании в нем отдельного смыслового слоя, но тогда непонятно, как из отдельных слов может составиться цельное предложение. Я думаю, нет нужды упрощать и тем самым разрушать дело в этом смысле. Слово, если, конечно, оно взято не в словаре, а в живом языке, всегда связано с другими словами и несет на себе смысловую энергию того целого, куда это слово входит вместе с прочими, и эту связанность с целым необходимо отметить и зафиксировать терминологически. Это есть 9) *синтагма слова, синтагматический слой в семеме*. Однако тут же вырастает и еще один слой в семеме, зависящий от того же взаимоотношения слов в живой речи, однако надстраивающийся над тем смысловым минимумом, без которого невозможна фраза. Так, смысл слов варьируется в зависимости от способа расположения их в предложении, от стихотворного размера (и его видов), рифмы и пр. внешних приемов, употребляемых с целями выразительности. Это есть 10) *пойема* * слова, *пойематический слой в семеме*.

Все эти указанные только что моменты в семеме обладают общими свойствами. Во-первых, все они соединяются вполне определенно в одну, строго отграниченную группу. Во-вторых, эта группа обладает одним существенным свойством — *говорить о значении слова в применении к звуковой стороне слова*. Все указанные нами типы семемы (7—10) суть типы фонетического или, вернее, *внешне-словесного* характера. В них *совпадает* значение и звук — так что звук носит не-звуковое значение. Звук, фонема тут есть, поэтому, *символ* (символон) не-звукового значения. И значит, все эти типы семемы можно обобщить

в один — *символический* — слой семемы и, следовательно, слова, а их единство в одном едином слое можно обозначить как 11) *символическое единство семемы* вообще, или первое символическое единство слова.

с) Тут же, однако, испытывается потребность завершить анализ символического единства семемы еще одним пунктом, без которого анализ остался бы явно неполным. В первом символическом единстве семемы мы имеем «так-то и так-то» определенную и сформированную семему. Это «так-то и так-то», которые мы старались соблюсти, вводя многообразные различия, несомненно предполагает некую высшую общность, без которой не было бы и этих «так-то и так-то». В самом деле, когда мы имеем какое-нибудь имя в дательном падеже, то это значит, что есть какая-то высшая форма этого имени, содержащая в себе *in puse*^{2*} этот дательный падеж нашего имени. Когда дано известное синтетическое строение предложения, то каждое слово, входящее в это предложение, содержит в себе *возможность* вхождения во фразу в том виде, как это дано в данном случае. Некоторые имена могут быть употребляемы, напр., только во множественном или только в единственном числе. Это значит, что каждое такое слово *in potentia*^{3*} содержит в себе только некоторую, вполне определенную совокупность формальных вариаций и каждая данная вариация слова, характеризуемая всей индивидуальностью символической семемы в ее единстве, указывает на эту высшую общность символической семемы, от которой зависят и которую предполагают все отдельные «так-то и так-то» семемы. Это — 12) *полное и общее символическое единство семемы*, или *второе* символическое единство слова. Первый симболон в семеме — индивидуальная картина значения слова в его данном, индивидуальном, временном и случайном положении среди других слов и в его данном в сию минуту положении и состоянии. Второй симболон в семеме — есть общее значение слова, *in potentia* содержащее в себе все возможные и мыслимые отдельные значения этого слова в разнообразные и, быть может, бесчисленные, но по характеру своему все же вполне определенные моменты времени и места. Разумеется, второй симболон нельзя путать с моментом этимона в слове (7). На первый раз может показаться, что этимон как раз и есть то общее, что варьируется морфематически, синтагматически и поймаютически — в разнообразные формы и виды. Надо, однако, пом-

нить, что этимон есть нечто *формально* общее во всех судьбах данного слова. Этимон, взятый сам по себе, отнюдь не предрешает своей судьбы как момента в живом симболоне. Этимон есть абстракция, взятая из живого слова, и он общ всем формам данного слова именно как абстракция. Полный же симболон семемы (12) содержит в себе *все* возможные и мыслимые судьбы данного слова; это есть именно *единство* всех форм слова, данное, однако, *in potentia*. Каждое *hic et nunc*^{4*} в судьбе слова есть именно поэтому *hic et nunc одного и того же* значения слова. Каждое *hic et nunc* значения слова, каждое «так-то и так-то» указывает, во-первых, на то, что возможны другие «так-то и так-то», а во-вторых, на то, что все эти «так-то и так-то» предполагают некое потенциальное единство их в общем и полном значении. Это и есть второй симболон.

d) Только теперь, после выяснения символического слоя семемы, мы можем проникнуть во внутреннюю жизнь слова. До сих пор мы все время считались со «звуковой оболочкой» слова. Все указанные выше моменты в слове были или прямо только фонематические, или же если и смысловые, то все же связанные с фонемой, т. е. символические. Теперь очередь за анализом значения слова самого по себе, независимо от фонемы. И мы не можем не чувствовать, что именно здесь и лежит подлинная сущность слова, что фонема — лишь внешний знак, хотя и он несет на себе энергию нефонематических его пластов.

Возьмем полученный нами полный симболон и попробуем отбросить от него все фонематические моменты. Мы здесь получим то самое, что получили бы, если бы мы вместо освещаемого предмета стали изучать самый свет, поскольку он действует при освещении данного предмета. Символическая семема есть освещаемый предмет, так как в ней осмысливаются бессмысленные звуки. Отбросим этот предмет, эти звуки, и мы получим световую картину саму по себе, поскольку она создалась для освещения предмета, т. е. для осмысливания звука. Мы получим 13) *нозматический*^{5*} пласт в имени, то, что *мыслится* в слове, и это будет уже не символическая, но — *нозматическая семема*. В ней уже нет и следов фонемы. Когда убран освещаемый предмет, то остался только освещающий луч; и он уже не содержит в себе, если его брать как таковой, оформлений бывшего предмета, хотя как-то их и предопределяет. Разумеется, в целях точности необходимо и здесь различать нозма-

тический слой в функции фонематического осмысления и ноэматический слой сам по себе, как мы различаем световой луч в его функции освещения данного предмета, когда он принимает образы и оформления этого предмета, и световой луч сам по себе, когда он, по удалении освещаемого предмета, собирается в единовидную и компактную массу и уже не содержит в себе чуждых ему по существу оформлений освещаемого предмета. Если мы, восходя от внешнего к внутреннему, натолкнулись, после симболона, на 13) *ноэму в ее символической функции*, то полезно зафиксировать ноэму в ее *чистом и собственном функционировании*, или 14) *чистую ноэму*³.

Надо во что бы то ни стало постараться понять все эти дистинкции — *без примеров*. Наши наивные языковеды обычно думают, что конкретность науки, понимаемая в смысле заваливания бесчисленными «фактами языка», может заменить ту подлинную конкретность науки, которая получается в результате ясности и логического чекана определений и выводов. Давайте сначала поймем логику и феноменологию без примеров, без случайности и пестроты реально протекающих процессов в языке. И тогда тверже и яснее удастся понять нам и самые эти «факты».

Примеры всегда слишком пестры и многообразны, чтобы иллюстрировать собою логические дистинкции, которые по самой своей природе всегда абстрактны и имеют целью именно расчлнять спутанное и анализировать сложное. Однако, уступая обычаю, можно задаться и целью «приведения например», хотя логически это и бесполезно. Наш анализ слова начался с того, что толпа считает наиболее конкретным и реальным, а именно с звука. Однако раз уж начинать с звука, то мы начали с звука, подлинно реально произносимого и реально слышимого. Другими словами, мы начинаем с звуков, произносимых Иваном Ивановичем и Иваном Петровичем. Иван Иванович сюсюкает, Иван Петрович заикается, а у Петра Ивановича зуб со свистом. Вот перед нами реальная фонема. Это — во-первых. Стало быть, наличие момента (5), в отличие от моментов (1—4), не подлежит никакому сомнению. Далее. Имея какое-нибудь слово, напр. «город», «улица», «небо», «земля» и проч., мы сразу же видим, что каждое такое слово, во-первых, в какой-то своей части остается неизменным при всех своих изменениях и, во-вторых, что, несмотря на все многообразие изменений, слово заранее

точно предопределяет границы всех своих возможных изменений. «Город», «гóрода», «городу», «городе», «городá», «городской», «городить» и т. д. — все это — слова, имеющие свой этимон совершенно неизменным. Но всякий чувствует, что ряд: «город», «гóрода», «городу» и т. д. и ряд: «город», «городской», «городить» — два совершенно различных ряда, управляемых каждый своей особенной категорией. Следовательно, я могу первый ряд, т. е. т. н. «склонение», взять как нечто единое, и это единство будет присутствовать совершенно одинаково в каждом члене этого ряда. В данном случае таким совершенно неизменным коэффициентом каждого слова, входящего в этот ряд, будет то, что данное слово берется в определенном «падеже». Этимон не указывал на падежную функцию, а это новое единство указывает на него. Отсюда ясно, что отличие символа от этимона есть также одна из самых примитивных и очевидных дистинкций.

Но пойдём далее. Вспомним сначала, что у нас до сих пор никого не было, кроме Ивана Ивановича, Ивана Петровича и Петра Ивановича. Вся фонема и вся семема, о которых мы до сих пор говорили, принадлежит исключительно им. Но что это значит? Это значит, что каждый из них волен вкладывать в произносимые им слова совершенно особенное значение. Так, у деревенского жителя слово «город» связано с представлением, скажем, шума, движения, суеты. Житель Москвы под «городом» понимает определенную часть Москвы, скажем Кузнецкий Мост, Охотный ряд, Лубянская площадь и т. д. Стало быть, сразу же возникает перед нами факт разного понимания и разного значения одного и того же слова у разных лиц или у разной категории лиц. Один с любовью и нежностью произносит имя Ивана Ивановича, другой — с проклятиями и злобой. Возникает вопрос: а что же такое значит слово «город» *само по себе* или что и кто такое Иван Иванович *сам по себе*? *И мы видим, что возможна разная степень приближения в нашем понимании к предмету, если последний брать сам по себе.* Однако уже один этот вопрос о *полном и адекватном* понимании предмета требует пересмотра всех вообще возможных его пониманий. Пусть слово «город» мы взяли как символическую семему, т. е. как ряд звуков, объединенных определенным значением (заметим, что традиционные лингвистические курсы обычно не идут дальше этой последней). Но ведь мы знаем, что эти же самые звуки

могут образовать еще ряд символических семем, поскольку они будут браться то с тем, то с другим значением. Значит, можно все эти символические семемы *перечислить, обобщить, суммировать*, и это как раз явится чем-то весьма интересным и важным, поскольку мы задались вопросом о *подлинном понимании через это слово некоего предмета*. Вот эта обобщенная семема всех символических семем данной категории и есть *второй симболон*, который мы выше трактовали как момент (12) в слове. Открывши словарь, мы найдем под каждым словом перечисление основных символических семем данной категории (хотя тут опускаются обычно всякие эмоциональные, аффективные и прочие подобные понимания данного слова), и можно задаться целью сведения всех их к некоему общему значению данного слова, что и будет его вторым симболоном, или некоей символической семемой. Греческое слово εἶδος имеет массу всяких значений: наружность, вид, форма, лик, вид в логическом смысле и т. д. и т. д. Но все эти значения коренятся в одном — именно в том, которое связано с значением *видеть*, так что «наружность» тут мыслится с оттенком ее зрительной данности, «вид» — с оттенком зрительной данности, логический вид — с оттенком мыслительной зрительности и интуитивности и т. д. То, что обще всем этим отдельным значениям данного слова, и есть его *полная символическая семема*.

е) Но еще один шаг вперед — и мы уже выходим за пределы символической семемы. Именно, если мы будем все время помнить, что все эти символические семемы всё еще суть принадлежность Ивана Ивановича и Ивана Петровича, то нельзя будет не видеть и того, что подлинное и адекватное понимание сможет осуществиться только после исключения всех тех субъективных особенностей, которые приносились в слово этими Иванами Ивановичами и Иванами Петровичами. Все символические семемы, которые мы привели только что, берутся нами до сих пор все еще в субъективном понимании данного лица, так что значения данного слова, находимые нами в словаре, суть, собственно и строго говоря, уже не символические семемы, а нечто гораздо большее, — именно потому, что из них исключен субъективный момент, приносимый Иваном Ивановичем и Иваном Петровичем. Чтобы перейти к слову как подлинной картине предмета, мы должны сначала взять его как чисто *смысловую стихию*, отбросивши фонему как необья-

зательный и — в смысловом отношении — чисто случайный момент. Это значит, что мы вместо символической семемы получили уже чисто *ноэтическую* (13). Во-вторых, оставаясь в недрах ноэтического, мы должны исключить из него все черты *субъективного понимания*, вносимые Иваном Ивановичем и Иваном Петровичем, подобно тому как раньше отбросили все черты индивидуально-субъективного произношения фонемы, т. е. мы должны отбросить самую семематичность. Тогда мы получим уже *чистую ноэму* (14), не зависимую уже ни от звуков, ни от психических переживаний, но данную в виде некоего коррелята предмета в сфере *понимания*. Чистая ноэма есть понимаемая предметность, понимание предметности, взятое как смысловой снимок с понимательных актов, необходимых для перенесения данного предмета в сферу понимания вообще. Таким образом, под «семемой» я условно понимаю в этом труде стихию субъективно-индивидуального отношения (понимания, интенции и пр.) к предмету в слове (хотя это и не мешает его структуре быть чисто смысловой), и исключение семематизма из слова ведет, стало быть, к вне-индивидуальному отношению к предмету в слове (хотя это и не мешает вне-индивидуальному быть данным в субъекте). Я, индивидуальный субъект, могу иметь вне-индивидуальное, общее для всех понимание данного предмета.

Но — и тут мы подходим уже вплотную к предмету слова — *вполне ли гарантируется адекватное понимание предмета слова исключением из слова всех его субъективных моментов?* Отбросивши из слова «город» все моменты, связанные с Иваном Ивановичем, получили ли мы тем самым адекватное узрение предмета, на который это слово указывает? Взять хотя бы вышеприведенное понимание слова «город» жителем деревни и москвичом: есть ли это понимание только субъективное и только связанное с Иваном Ивановичем? Конечно, нет. Всякие омонимы суть нечто не только субъективное. Конечно, слово «ключ» для отсталого гимназиста есть некий якорь спасения для списывания с него латинского перевода на экзамене, а для путника есть средство утолить жажду во время длинного путешествия; и тут возможны бесконечные символические семемы, связанные со звуками этого слова «ключ». Но тем не менее, исключивши всякие субъективные моменты, мы все же сталкиваемся с тем несомненным и — уже не

субъективным фактом, что слово «ключ» имеет несколько разных значений, так что существует несколько разных омонимов, связанных с этой фонемой «ключ». Покамест не исключены и все эти моменты из ноэмы, не может быть и речи о ясном и полном понимании предмета через это слово. Итак, чистая ноэма, хотя она и не звук, и не психическое переживание данного лица, все-таки еще не есть полное понимание предмета. И омонимность отнюдь не единственное вне-субъективное явление, вносящее в слово некоторую удаленность от ясного понимания и уразумения предмета.

3. Переход от ноэмы к идее; имя — орудие общения. На символической ноэме или на чистой ноэме склонно оставаться популярное сознание. В самом деле, что же еще надо для анализа слова и имени кроме звука и значения? Так и определяется в большинстве ходячих университетских курсов слово — как звуковой комплекс, объединенный каким-нибудь определенным значением. На первый взгляд тут нечего возразить. На деле же это — невероятная поверхностность взгляда, затрудняющая всякий более или менее углубленный подход к делу. Лингвисты и психологи не понимают, что такое определение подошло бы к любому предмету и процессу из физического мира. Разве кашляние, сморкание, лай, мяуканье, гром, скрипение дверьми, членораздельные звуки попугаев и обезьян и тысячи других подобных явлений нельзя определить как звуковые комплексы, объединенные известным определенным значением? Разве нельзя так определить музыку? Скажут, что в слове имеется в виду «логическое» значение, а в гrome его нет. Но ведь и в человеческих словах отнюдь не всегда имеется в виду «логическое» значение, равным образом как и гром — разве не есть предмет с определенным «логическим» значением? Мы должны оставить обывателей пользоваться своей некритической наукой, чтобы направить наши взоры на подлинную и совершенно своеобразную стихию слова, и мы не должны бояться сложности анализа, раз уже взялись за изучение одной из сложнейших вещей в мире.

Чистая ноэма есть как раз то, что в обывательском сознании, т. е. в школьной грамматике и психологии, некритично трактуется как «значение слова» — без дальнейших околичностей. Однако попробуем реально представить себе, что наше мышление оперирует только ноэмами. Пред-

ставим себе, что нозма — сущность слова и последнее его основание. Это значило бы, что наша мысль, выработавши известные образы, устремляется к *ним* и *ими* ограничивается. Произнося слово, мы продолжали бы ограничиваться *самими собой, своими психическими процессами* и их результатами, как душевнобольной, не видя и не замечая окружающего мира, вперяет свой взор в картины собственной фантазии и в них находит своеобразный предмет для мысли и чувства, предмет, запрещающий выходить ему из сферы собственного узко-личного бытия. Впрочем, и здесь, вероятно, различается образ предмета от самого образного предмета. Предположивши, что произносимое нами слово есть только нозма, «то, что мыслится о» чем-нибудь, мы не выходим за пределы процессов мышления как таких и их результатов. *А между тем тайна слова заключается именно в общении с предметом и в общении с другими людьми.* Слово есть выхождение из узких рамок замкнутой индивидуальности. Оно — мост между «субъектом» и «объектом». Живое слово таит в себе интимное отношение к предмету и существенное знание его сокровенных глубин. Имя предмета — не просто наша нозма, как и не просто сам предмет. Имя предмета — арена встречи воспринимающего и воспринимаемого, вернее, познающего и познаваемого. В имени — какое-то интимное единство разъятых сфер бытия, единство, приводящее к совместной жизни их в одном цельном, уже не просто «субъективном» или просто «объективном», сознании. Имя предмета есть цельный организм его жизни в иной жизни, когда последняя общается с жизнью этого предмета и стремится перевоплотиться в нее и стать ею. Без слова и имени человек — вечный узник самого себя, по существу и принципиально анти-социален, необщителен, несоборен и, следовательно, также и не индивидуален, не-сущий, он — чисто животный организм или, если еще человек, умалишенный человек. *Тайна слова в том и заключается, что оно орудие общения с предметами и арена интимной и сознательной встречи с их внутренней жизнью.* Это выводит нас далеко за пределы простой нозмы слова.

Ясно, прежде всего, что сама нозма указывает на *противостояние в слове предметной сущности и воспринимающего эту сущность «субъекта».* Однако принять эти понятия «предметной сущности» и «субъекта» без соответствующего анализа мы не можем, поскольку задаемся целью

дать чисто критическую картину слова, не беря ни одного термина без критики, как бы часто ни употребляло его обывательское сознание и насколько бы простым и ясным он ему ни казался. Поэтому попробуем разобраться в этой темной и запутанной сфере слова, да и мышления вообще.

Уже заранее ясно, что предметная сущность, как бы ее ни понимать, не может участвовать в слове как таковая целиком. Иначе бы предмет перестал быть предметом и перестал бы противостоять не-предмету. Необходимо признать, что предметная сущность *одною своею стороною непосредственно участвует в стихии слова*, образуя ее и являясь в ней существенным моментом, *другая же сторона остается вне слова*, конструируя собою предмет, независимый от изменения его в слове и словах. Предположим, что нет такого предмета, независимого от непосредственного участия в стихии слова. Тогда каждое слово — ни с чем не соизмеримая величина, и не соизмеримая прежде всего с другими словами, ибо нет того обобщающего предмета, к которому все эти слова относились бы. Каждое слово — само по себе; для них нет общей меры. Это было бы нарушением самого принципа мысли; мышление не состоялось бы, да и самое слово, в конце концов, не смогло бы сформироваться. Итак, предметная сущность *одною стороною участвует в стихии слова непосредственно*, *другую стороною остается независимой от такого участия*; однако, поскольку эта вторая сторона продолжает все же оставаться необходимой для формирования слова, — нужно сказать, что эту вторую стороною предметная сущность *тоже участвует в стихии слова*, но участвует не непосредственно, *косвенно*.

Равным образом, и то новое определение предметной сущности, с которым она входит в слово, не может не содержаться, по крайней мере в своем принципе, *отдельно от такого определения, независимо от него*. Если предмет сам по себе существует еще до того слова и имени, которое он приобретает в окружающей его жизни, то и эта «окружающая жизнь» в каком-то виде должна существовать до вхождения предмета в ее сферу. Употребляя популярные термины, надо сказать, что «субъект», «психическое» существует еще до «объективного» предмета, и в нем также надо различать сторону, принимающую непосредственное участие в конструкции слова, и сторону, не принимающую непосредственного участия, хотя и необходимую для

этого последнего, — другими словами, сторону, принимающую *косвенное* участие в структуре слова. Однако тут-то и наступает пора некритические термины «субъекта» и «психического» заменить критическими установками, поскольку они потребны для смысловой конструкции имени.

4. **Идея — арена формирования смысла в слове.** Отбрасывая верхние слои в имени и проникая в его глубину, мы дошли до чистой ноэмы. При этом до формулирования этой ноэмы мы еще ни разу не столкнулись с противостоянием «субъекта» и «объекта». Так как верхние слои уже отброшены и перед нами слой чистой семемы, то наступила, следовательно, пора отметить в «значении» слова и эту «субъект»-«объектную» антитезу. Для этого необходимо проанализировать чистую ноэму, имея в виду только что указанную взаимонезависимую деятельность предметной сущности как таковой и нового ее определения, полученного ею в слове.

Ноэма — значение произнесенного определенного слова, произнесенного хотя и определенным лицом и в определенное время, но без всех тех индивидуальных вариаций, которые присущи этому лицу *hic et nunc*. Это, так сказать, общепринятое значение слова. Но чистая ноэма еще не есть ни сам предмет, ни его адекватная идея, или образ. Чтобы в чистой ноэме выделить адекватную предметно-сущностную корреляцию, необходимо в ней что-то исключить и отбросить, подобно тому как раньше мы отбрасывали разнообразные предварительные слои в имени. Что же это такое? Ясно, прежде всего, что это есть некий *принцип бесконечного варьирования значения слова*, противоположный принципу постоянной предметной однозначности слова. Другими словами, ноэма есть результат некоего более внутреннего слоя, являющегося ареной для взаимоопределения предметной сущности и чего-то иного, переводящего предметную сущность как таковую в сферу слова. Ноэма есть свет смысла, освещающий, т. е. осмысливающий, звуки и от значения звуков как таковых совершенно отличный. Мы уже отбросили и звуки и всю фонему. Но теперь оказывается, что *самый смысловой свет*, превращающий звуки в слово, однородный в сравнении с разнообразием звуковых смыслов, входящих в фонему, *является, однако, сам по себе довольно сложной природы*; в нем сталкиваются два разнородных начала, результатом чего и является *семема hic et nunc* произнесенного слова. Од-

нако и после исключения семематизма осталась — в ноэме — вне-субъективная и вне-индивидуальная стихия понимания, зависящая, однако, не только от предмета как такового. Мы же должны найти такой момент в слове, который бы исключал не только индивидуальную, но и всякую другую инаковость понимания и который бы говорил о полной адекватности понимания и понимаемого. В ноэме должна быть арена этой встречи адекватного понимания с адекватно понимаемым. Назовем эту арену полного формулирования смысла в слове *идеей*, считая, что этот слой — дальнейший за семемой вообще, символической и ноэматической, и дальнейший за самой ноэмой. Однако идея в слове становится понятной только в связи с ноэмой, и анализы обеих сфер существенно связаны один с другим.

Ноэма конструируется при взаимоопределении предметной *сущности* и *иного*. Так как в слове, по его сущности, есть только одна сущность, то надо сказать, что в слове и вообще нет ничего в *сущности*, кроме фиксируемой в нем предметной сущности. Предметная сущность слова является единственной скрепой и основой всех бесконечных судеб и вариаций в значении слова. Предметная сущность и есть подлинное осмысливание всей стихии слова. Уничтожить ее значит обесмыслить слово целиком, навсегда, ибо никакой другой его момент никогда не может конструировать самого предмета. Тем не менее в слове кроме предметной сущности есть еще и нечто иное. Нет ничего и — есть что-то иное. Как это понять и что это могло бы значить? Тут мы подходим к центральной проблеме во всем анализе имени и всех вырастающих на этом анализе наук. Это проблема взаимоопределения «сущего» и «иного»⁴.

5. Взаимоопределение сущего и меона в идее. а) Вдумаемся в то, что значит для предмета «быть», быть сущим, быть чем-то. Если предмет вообще есть нечто, то это значит, что *предмет отличается от иного*. Если предмет ничем не отличается от иного, то нельзя сказать и того, что он есть нечто. Тогда он слит с другим, неразличим от всего иного и другого, и о нем ничего нельзя сказать как о нем. Но отличаться от иного и не сливаться с другим можно только тогда, когда есть *определенная граница*, очертание, форма. Предмет отличается от иного — это значит, что предмет имеет определенное очертание, и — обратно. Надо только хорошенько усвоить себе природу этого «иного».

б) Если вы имеете перед собой какой-нибудь *сущест-*

вующий предмет, напр. эту лампу, то можно ли сказать, что рядом лежащий карандаш есть в отношении к ней «иное»? Сказать так может только тот, кто не понимает той диалектической сущности «иного», о которой мы говорим. Лампа и карандаш суть оба *сущие*, и потому одно из них не может быть насквозь *иным* по отношению к другому, в своей бытийственной сущности. Если что-нибудь одно — сущее, то чистое «иное» будет не просто другое сущее же, но *не-сущее*, меон. Однако это не-сущее не есть, во-первых, *просто* отсутствие, *фактическое* отсутствие. В этом случае мы должны были бы утверждать, что сущее предполагает, что есть что-то и несуществующее, «есть что-то, чего нет». Это нелепость. Нет, мы утверждаем, что не-сущее в нашем смысле, наше «иное» и меон, есть не просто отрицание факта наличия, а *утверждение факта оформления предмета*, которое предполагает обязательно и нечто отличающееся от предмета. В понятии меона нет никакого отрицания как факта, ибо отрицание само по себе есть факт обратного полагания. В понятии «иного», меона, мы только *утверждаем*, а именно *утверждаем факт оформления сущего предмета*. Таким образом, *меон есть момент в сущем же*, не-сущее есть необходимое слагаемое жизни сущего же. Во-вторых, «иное» и вообще не терпит никакого гипостазирования, т. е. утверждения его в виде самостоятельной вещи. Когда мы говорим, что предмет требует для своего определения как *сущего* предмета некое окружение «иного», дающего ему границу и очертание, то легко представить себе, что «иное» есть в этом случае некая бесформенная материя, вроде воды или глины, «из» которой, «в» которой и «на» которой отпечатываются те или иные формы. Основной предпосылкой такого толкования «иного» является представление его в виде самостоятельной вещи, хотя и бесформенной, но обладающей своими силами и своим собственным бытием. Это — натуралистическая метафизика, оперирующая в основе вещными аналогиями. Наперекор этому натурализму мы должны выдвинуть анти-метафизическую *диалектику*, которая не отделяет меона от сущего по бытию, но включает меон как момент определения самого сущего. Меон не есть ни какое-либо качество, ни количество, ни форма, ни отношение, ни бытие, ни устойчивость, ни движение. Он есть только *по отношению* ко всему этому, и именно *иное* по отношению ко всему этому. Он не имеет никакой самостоятельной природы, он

есть лишь момент «иного» в сущем, момент различия и отличия

Еще одна черта, и — мы сможем считать краткий очерк понятия меона завершенным. Сущее есть определенное полагание, полагание определенного смысла. Сущее есть основание и последняя опора смыслового, рационального. Меон есть «иное» полагания, «иное» смысла. *Меон есть, следовательно, начало иррационального. Меон есть, далее, необходимый иррациональный момент в самой рациональности сущего*, и притом момент *диалектически необходимый*. Для того чтобы мыслить смысловое, «рациональное», оказывается необходимо примышлять тут же момент «иррационального», без которого самый смысл теряет определенность и очертание, т. е. обесмысливается. Значит, сущее и не-сущее диалектически связаны одно с другим и, точнее, *суть нечто единое*⁵.

с) Усвоивши себе эту диалектическую, не-метафизическую природу «иного», обратимся к оставленному нами понятию нозмы и идеи в слове. *Нозма и есть результат меонального оформления предметно-сущего*.

Нозма есть значение слова, произнесенного и пережитого или *hic et nunc*, или вообще произносимого и переживаемого. Чтобы пробиться к *предмету* слова, к предметной сущности, мы должны были пройти сквозь слой идеи, т. е. сквозь то место, где предметная сущность как такая *воплощается* в конкретное слово *hic et nunc*. Происходит это так, что предметно-сущее начинает принимать на себя различия, начинает воспринимать момент не-сущего, меонизироваться. Это и обеспечивает собою конкретно данную *hic et nunc* значимость слова, диалектически-необходимо связанную с наличием неизменной предметной сущности как такой. Предметная сущность, сказали мы, присутствует в слове не сама по своей сущности, но в некоем своем качестве. И это качество есть просто меональное его оформление и выражение. Если из нозмы мы выключим этот момент меональной означенности и будем искать чистое значение как таковое, то мы и наткнемся на нечто, являющееся уже *адекватной корреляцией предмета*, в то время как нозма все еще носила на себе значения тех или других, пусть более или менее субъективно-индивидуальных, более или менее общих, более или менее близких к предмету *hic et nunc* понимания. Если мы возьмем греческое слово *ἀλήθεια* — «истина», то в нем кроме отвлеченного и об-

шего значения «истины» (как в латинском *veritas* или русском «истина») есть еще момент, характерный именно для психологии греческого мироощущения, так как буквально это слово значит «незабываемое», «незабвенное», а след., «вечное» и т. д. Предметная сущность этого слова — истина, но каждый народ и язык, как и каждый человек из этих народов, переживает этот предмет по-разному, выделяет в нем разные, смотря по собственному интересу и потребностям, моменты. Так, в греческом подчеркивается «незабвенность», в латинском подчеркивается момент доверия, веры и т. д. Все эти различия по-своему оформляют и определяют общее значение предметной сущности истины, и, конечно, в анализе имени и слова непростительно было бы опустить этот весьма важный момент. Момент «незабываемости» для греческого народа есть его нозма слова «истина», и, чтобы получить уже не специальную греческую, а адекватную самому предмету корреляцию предметной сущности слова «истина», необходимо в нозме отбросить результат, происшедший вследствие вступления этой предметной сущности в сферу «инога». Как для греков вообще значение «незабываемости» есть чистая нозма слова «истина», так для Сократа, Гиппарха и прочих отдельных греков такой нозмой (и след., по нашей терминологии, нозматической семемой) служат еще более частные спецификации, зависящие от более узкой сферы человеческих отношений и понятий. Всю эту сферу значения слова, между символической семемой и чистой корреляцией предмета, мы и называем общим именем нозмы, отличая от нее более узкие виды нозмы, или нозматическую семему. Полученная из сферы симболонна смысловая данность несет на себе все отпечатки мелких и крупных, местных и временных отличий, связанных с конкретным произнесением слова. Одно и то же предметное содержание слова разные народы понимают по-разному, в сфере народа — по-разному понимают разные индивидуумы, в сфере индивидуума — понимание разнится по разным временным моментам и условиям. Сейчас я это слово произнес с гневом, другой раз с лаской, третий раз я его просто незаметно пробормотал, в четвертый внес в него какой-нибудь особенный подчеркнутый смысл и т. д. и т. д. Все это будут разные нозмы, разные степени приближения к предметной сущности; каждый раз все с особым и особым значением будут произноситься одни и те же слова, образуя целую иерархию осмысленно-

сти, понимания, нозтичности. И вот, пробиваясь к предмету, мы исключаем из нозмы момент непредметного и внепредметного различия, момент внепредметной многообразности, момент меональный, и только тогда получаем *адекватное* отражение в слове предметной сущности, или *идею* ⁶.

д) Полезно, для полного уяснения наших дистинкций, сравнить полученное нами из анализа нозмы понятие идеального коррелята — с понятием второго симболон. Второй симболон, как мы помним, отличается от первого тем, что исключает в нем момент значения индивидуальных *hic et nunc* и обобщает все такие моменты в общее единство значения. То же самое взаимоотношение находим мы и между идеальным коррелятом и нозматической семемой. В чем же разница? Разница — только в том, что там отношение устанавливается в сфере *символической* семемы, т. е. предполагает *звуковое* воплощение смысла, здесь же отношение — в сфере чисто смысловой. Самое же отношение остается тождественным, и, след., можно сказать, что первый симболон относится ко второму так, как нозма (и тем более нозматическая семема) к идеальному корреляту. Однако вводить понятие меона в сферу символической семемы было нецелесообразно потому, что там вообще не фиксировалась нами смысловая стихия как таковая; там последняя была скована звуковыми границами, и обсуждали мы ее как нечто цельное со звуком. Звук же есть нечто бессмысленное с точки зрения полного и самостоятельно осмысленного слова; и потому является недопустимым введение его в сферу диалектики. Смысл, наоборот, — подлинная сфера диалектики. Определение же смысла не может не требовать меонального ознаменования. Поэтому идеальный коррелят описан нами при помощи понятия меона, в то время как символическое единство (второе) трактовалось нами просто как обобщение фактически находимых в языке смысловых форм данного слова.

е) Но что значит, что от нозмы мы должны перейти к идее слова?

Для уяснения отношений идеи к нозме полезно также иметь в виду и следующее. Нозма есть, видели мы, форма присутствия предметной сущности в меоне, в ином, в инобытии. Нозма ведь есть понимание кем-то данного предмета. Значит — есть самый предмет и есть *кто-то*

отличный от предмета; и вот в нем этот предмет присутствует. То, как он присутствует здесь, и есть его нозма. Но что такое *идея*? Идею предмета тоже должен кто-то иметь. И этот «кто-то» также должен отличаться от предмета, который он видит и понимает. Предметная сущность в нем находится, и это «как» присутствия ее в нем, эта, говоря вообще, форма присутствия предмета в меоне и есть не что иное, как идея. В чем же тогда разница между *нозмой* и *идеей* слова? Какое отличие имени как нозмы от имени как идеи? Тут мы, может быть, ближе, чем где-нибудь, подошли к уяснению изучаемой дистинкции. Нозма предполагает инобытие предмета, и идея предполагает инобытие предмета. Но *идея предмета предполагает только одну чистую инаковость предмета как таковую* и больше ничего. *Идея предмета и есть самый предмет целиком, но только перенесенный в инобытие.* В предмете тут совершенно ничего не нарушено и не утрачена ни одна черта. Предмет целиком, со всеми своими мельчайшими особенностями, перенесен в инобытие. В идее, кроме того, что она есть сама по себе *иное* предмета, т. е. нечто отличное от предмета, ровно ничего не содержится. Тут полное и абсолютное не единство и сходство, но *тождество* со своим инобытием. Максимально полное присутствие предметной сущности в инобытии есть ее максимально полное *явление, выражение и воплощение.* Если под инобытием мыслится человеческое или иное сознание, то идея в этом смысле есть полное и адекватное присутствие предмета в этом сознании, полное и адекватное *понимание* предмета. Идея предмета, присутствуя в сознании, вытесняет из него все, что не есть сам предмет. И если бы предмет действительно присутствовал в человеке целиком, то человек уже ничего иного не знал бы, кроме предмета, и забыл бы даже и самого себя, понимающего. *Сама предметная сущность осознала бы в нем саму себя.*

Иное дело — нозма. Хотя она есть тоже некое понимание, некое выражение предмета в инобытии; хотя она, следовательно, есть и некое присутствие предмета в инобытии, вернее, некая форма этого присутствия,— она *вносит в инобытийно-конструируемый предмет и нечто от себя, от инобытия.* Не важно, что именно вносится, но важно то, что тут предметная сущность дается не целиком, не сразу, не целостно, но частично, временно, более или

менее искаженно. Меон может целиком повторять предметную сущность, может повторять и утверждать ее и частично. В человеческом или ином сознании предметная сущность, присутствуя *более или менее*, но независимо от субъективной индивидуальности данного человека или существа, дает нозму, а зависимо от нее — нозматическую семему. Идя далее в отчуждении от предметной сущности, можно дойти до чистого инобытия как такого, уже вне всякой связи с предметом, и тогда мы получим слово как *фонему*, по которой уже совершенно нельзя догадаться, о какой предметной сущности она говорит.

f) Итак, чистый звук (1—5), — звук как символ значения предмета (6—12), — смысловой символ значения (13), — самое значение, но все еще в субъективно-индивидуальной интерпретации (13), — значение без таковой интерпретации, но все еще с инобытийными привнесениями (14), и, наконец, чистое значение предметной сущности, адекватно утвержденной в инобытии, — все это разные степени воплощенности предмета в инобытии, начиная от фиксации его чистой инобытийности как такой, без внимания к тому, что именно воплощено в инобытии (фонема), и кончая фиксацией в инобытии исключительно только одной чистой предметности (идея). Последнее и значит, что предметная сущность выражена и понята. Слово, имя вещи, взятые как *идея*, суть выражение и понимание вещи; или, вернее, идея и есть сама вещь, но данная в своем максимальном присутствии в инобытии. Имя вещи есть выраженная вещь. Слово вещи есть понятая вещь. Имя, слово вещи есть разумеваемая вещь, в разуме явленная вещь, вещь как разум и понятие, как сознание и, следовательно, — разум, понятие и сознание как вещь.

Так воздвигается величественное здание диалектики, принципиально отождествляющей знание и бытие — в отличие от множества метафизических систем, спорящих о взаимном влиянии «сознания» и «бытия». Они не *влияют* друг на друга, но они — изначально *тождественны*.

Однако понятие идеального коррелята все же еще недостаточно оформлено и проанализировано всеми нашими сопоставлениями его с понятием нозмы. Наоборот, оно только открывает особую сферу в слове, терминологически и аналитически нами закрепленную. Необходимо более детальное развитие учения о взаимоотношении

сущего и меона. До сих пор нам ясно только то, что мы оставили пределы чистой ноэмы и перешли к идее; ясно все отличие новой сферы от предыдущей. Но мы не знаем детальной структуры идеального коррелята и потому не можем это понятие ввести в индекс различений, заключающихся в феноменологии слова — наряду с предыдущими различениями. Продолжим же наш анализ.

6. **Идея и предмет; понятие энергемы.** а) Мы установили универсальное противостояние сущего и меона, «иног», или, выражаясь более грубым, хотя и более обычным и менее ясным языком, сущего и *материи*. Первое утверждение наше в этом анализе деталей взаимоотношения будет то, что и *сущее (предметная сущность) и меон, вступая во взаимоотношение, остаются по деятельности своей взаимонезависимыми*. Как бы сущее ни меонизировалось и как бы меон ни осуществлялся, необходимо, чтобы то и другое в это же самое время оставалось не затронутым этими взаимоотношениями. Мы уже говорили выше об этом, выставляя в качестве необходимого требование, чтобы обе стороны участвовали во взаимодействии только одной своей стороной, в то время как другая сторона должна оставаться лишь косвенно участвующей во взаимоотношении. Представим себе сущее как свет. Тогда меон будет тьмой. Это — основная интуиция, лежащая в глубине всех разумных определений. Она наглядно воспроизводит взаимоотношение ограничивающего меона и ограниченного сущего, о чем была речь выше. Ею необходимо руководствоваться во всех феноменолого-диалектических конструкциях сущего.

б) Итак, существует свет в своем абсолютном качестве света и — тьма в своем абсолютном качестве тьмы. Определение сущего начинается с той поры, как только свет смысла и тьма бессмыслия вступят во взаимоотношение, точнее, во взаимоотношение. Тогда получится некий вид, или идея, некий образ, представляющий собою разделение абсолютного света на те или другие оформления. Случиться это может только потому, что в абсолютном свете смысла одно делается более, другое — менее осмысленным. В свете рождаются некоторые определенные образы. Вот эти образы света-смысла мы сейчас и изучаем. Чтобы световой образ существовал, необходимо, чтобы в свете участвовала тьма. Однако в световом образе не может быть *только* тот свет, который через участие

тьмы является определенно оформленным. Как свет в образе, он — во взаимоотноении со тьмою, но, чтобы быть таким, он должен быть, прежде всего, сам по себе. Ведь свет взаимоотноения — всегда разный, — в меру многообразия световых оформлений. Уже одно это разнообразие указывает на некое единство, *не участвующее* во многообразии. Когда я говорю: это — синий карандаш, это — красный, а это — черный, то, несмотря на все разнообразие сортов, фабрик и свойств, и не только «несмотря», но именно *благодаря* этому разнообразию, возникает необходимость мыслить *карандаш вообще*, который дает возможность говорить о *разных* карандашах и сам не есть ни один из определенных, индивидуальных карандашей. Равным образом и — свет, участвующий во взаимоотноении со тьмою в данном образе. Чтобы быть светом, так-то и так-то определенным, необходимо быть светом *вообще*, т. е. 1) быть одинаковым во всех образах взаимоотноения и 2) не быть ни одним из так-то и так-то индивидуально-определенных образов взаимоотноения. Таким образом, свет как такой остается не участвующим во взаимоотноении, но известной своей стороной он участвует в нем, что и есть диалектическая причина самого факта взаимоотноения. Аналогичное рассуждение должно привести и к независимости в деятельности тьмы, когда она участвует во взаимоотноении со светом. Чтобы быть тьмой, так-то и так-то освещенной светом, надо быть тьмою просто. Если тьма только тьма взаимоотноения, тогда нет общего принципа взаимоотноения; один образ тогда несоизмерим с другим; и мы не можем тогда говорить о тьме вообще. Не будучи же в состоянии говорить о тьме вообще, можем ли тогда говорить о свете вообще? Другими словами, не признавая независимой деятельности тьмы (т. е. деятельности тьмы как тьмы, деятельности феноменологически-смысловой, а не какой-либо иной), мы нарушаем самую систему взаимоотноения, т. е. отказываемся анализировать самый образ как образ. Итак, свет и тьма, именно для того, чтобы во взаимоотноенном образе быть так-то и так-то определенными, должны оставаться абсолютным светом и абсолютной тьмой, без какого бы то ни было оформления и определения.

Смысл есть свет, и бессмыслие — тьма. Смысл в себе, в своей абсолютной природе, — абсолютен и не имеет

очертания; это — стихия и бесконечная сила света. Бессмыслие — меон, отсутствие смысла; оно — окружает смысл и тем оформляет его, дает ему очертание и образ. Сущий смысл и не-сущее бессмыслие взаимопределяют друг друга и дают определенный образ в результате такого взаимопределения. Сущее и не-сущее взаимопределены в образе. Но именно это и указывает на то, что сущее и не-сущее продолжают сохранять свою абсолютную природу, участвуя во взаимопределении уже только *косвенно*⁷

с) Так приводит анализ нозмы, т. е. «так-то и так-то» определенного образа взаимоотношения предметной сущности и меона, к утверждению 15) *абсолютно-меонального принципа в слове*, или меона в себе, меона самого по себе, в отличие от 16) *меона в модусе осмысления и осуществления*, равно как и к 17) *абсолютной предметности в слове*, или *предметной сущности в себе*, или *просто сущности*, в отличие от 18) *сущности «так-то и так-то» определенной*, или *сущности в модусе определенного осмысления*, в *модусе явленной*, *выраженной сущности*, или *просто явленной*, или *выраженной сущности*. Назовем последнюю *энергемой*; *сущность явлена в имени как энергема имени*, как смысловая изваянность выражения. Разумеется, можно вполне отождествить меон в модусе осмысления и энергему, ибо *фактически* это одно и то же, а именно один и тот же смысл слова, но для феноменолого-диалектической мысли важна *разность диалектического происхождения того и другого понятия*. Одно получается со стороны осмысления меона, другое — со стороны осмысления предметно-сущего. Одно — меональная вещь — только получает извне осмысление и сама не рождает смысла и выражения; другое — энергема — есть смысловая выраженность, почиющая на предмете независимо ни от какой меональной вещи. Если бы и вообще предметная сущность никак не выражалась в меоне и, следовательно, не осмысливала его, все равно энергема осталась бы при ней как ее собственная выраженность. В меоне эта предметная сущность повторяется, выражается заново; получается меон, носящий на себе энергему предметной сущности, и энергема от этого не перестает быть той же самой, самотождественной. Но это два разных факта — предметная сущность и так или иначе осмысленный меон.

d) 19) И наконец, мы отличаем *идею слова, или имени, или идеальный коррелят предметной сущности слова, который и есть момент отождествления осмысленного меона и предметной энергемы*. Существует меон сам по себе, и существуют его бесконечно-разнообразные оформления. Существует предметная сущность, и существуют ее бесконечно-разнообразные вариации, выражающие ее энергемы. Когда мы произносим или переживаем *определенно-осмысленное слово*, — наперекор всем бесконечным вариациям смысловой предметности как таковой и всем бесконечным функциям осмысления бессмысленного, мы тем самым *отождествляем* известную степень осмысления бессмысленной тьмы с известной степенью оформления абсолютного смысла в себе. Когда от нозмы в слове мы переходим к идеальному корреляту, или к идее, т. е. к адекватной корреляции предметности и к подлинному *смыслу* ее, мы необходимым образом нечто отбрасываем в нозме как индивидуальность данной вариации предметного смысла, как *hic et nunc* понимания слова, и уже ясно видим диалектическое *происхождение* этой вариации, а именно участие меона в сущности. Если так, то тем самым мы видим и подлинную предметность, ибо только в сравнении с нею и можно было фиксировать меональный принцип. Но, чтобы видеть саму предметность, необходимо исключить из ее состава всякий меон, или инаковость, а тот меон, которого нельзя избежать вообще, должен быть доведен до состояния, когда он тождествен с энергемой или не мешает ей быть созерцаемой в качестве чистой энергемы. В нозме — *hic et nunc* данного определенного понимания слова. Чтобы от нозмы перейти к идее, необходимо добиться чистоты созерцания, полной «адекватности вещи и интеллекта», необходимо интеллект заполнить вещью целиком. Но это не значит уничтожить меональный момент. Раз есть не только «*res*», но еще и «*intellectus*», то «*adaequatio rei et intellectus*»⁶, какой бы степени чистоты и полноты она ни достигала, требует все же перехода «*res*» в «*intellectus*», т. е. погружения в «иное», в сферу различий. Задача «субъекта» и заключается в том, чтобы «иное» отождествить с предметом, «интеллект» с «вещью». Только тогда в интеллекте появится *идеальный коррелят, или идея* предмета. Нозма, рассмотренная с точки зрения предметности, есть уже идея, ибо рассмотреть через нозму идею — значит расчле-

нить «иное», о-существование «иногое», осмысление предметности и саму предметность, и видящий ноэму в таком расчленении уже владеет идеей. Ноэзматическая форма понимания есть *степень* понимания в идее. Понимание в идее есть *предел* ноэзматических пониманий предмета.

7 Анализ образа взаимоопределения сущего и меона и физическая энергема слова. Нами установлена до сих пор универсальная корреляция сущего и меона и утверждена независимая деятельность того и другого в акте взаимообщения и взаимоопределения. Продолжим наш анализ получающегося при этом образа, или картины взаимоопределения.

а) Наперед уже должно быть ясным, что характер образа взаимоопределения зависит от степени проявления смысла или, что то же, от степени осмысления «иногое», подобно тому как всякая световая картина зависит прежде всего от качества и количества света, участвующего в картине. Здесь открывается перед нами целая лестница восходящих по своей осмысленности типов оформления меона, или типов просветления тьмы бессмыслия. *И все это будет не что иное, как разная степень осмысления слова, разная степень словесности как такой.* Слово, или имя, взятое в полном своем смысле и значении, содержит в себе все подчиненные типы, превосходит их высшим осмыслением и соединяет в единый организм жизни слова.

б) Свет и тьма, смысл и бессмыслие, сущее и не-сущее вступают в *примитивное взаимообщение и взаимоопределение, когда мы получаем физически оформленную вещь*, то, что называется обыкновенно неодушевленной, или неживой, природой. Смысл, или идея, рассматриваемый сам по себе, есть *только* смысл и больше ничего. Это значит, что в нем нет никаких пустот, щелей, никакой недостижимости, невыявленности, незаконченности. Все это было бы расстройством смысла, внесением иррациональности в смысл, обесмысливанием. Смысл, по необходимости самой своей природы, есть непрерываемый смысл, цельный и самособранный. В нем не может быть необоснованного в смысловом отношении противостояния совершенно дискретных частей. В нем целое проникает всякую часть, и часть не может не быть в то же время целым. Этим только и обеспечивается смысл как такой, т. е. непрерываемость и полнота его. Если меон — отсутствие смысла, то соединение его со смыслом должно, прежде

всего, внести разделение и раздробление в смысл, внести в него прерываемость и дискретность.

И вот физическая вещь есть такой смысл, такое слово, которое дано лишь на степени механически-дискретного объединения. В этой лампе много отдельных частей. И все они объединены внешне, будучи внутренне сами по себе чужды друг другу. Когда росло дерево, оно было организмом, и отдельные части были внутренне объединены одна с другой. Но когда срубили дерево и распилили его на бревна и доски и когда из этих досок и палок сделали стол или шкаф, то отдельные части бывшего цельного организма подчинены теперь внешней для них цели, объединение их — внешнее, механическое, и по своей жизни они ничего общего не имеют друг с другом.

с) Такое бытие есть *вне-себя-бытие*. Каждый элемент такого бытия внешен каждому другому элементу. Это — внеположность всего всему. Физическая вещь есть первое объединение и преодоление этой абсолютной дискретности бытия. Здесь известная группа распавшихся и внешних друг другу элементов подчиняется некоторому обобщающему их смыслу, или идее. Это тоже слово, но слово — в зародыше, далекое от внутреннего оформления и осмысления. *Весь физический мир, конечно, есть слово и слова, ибо он нечто значит, и он есть нечто понимаемое*, хотя и мыслится как механическое соединение внутренне распавшихся элементов бытия. Без *такого* слова нет у нас и никакого другого слова. Это — затвердевшее, окаменевшее слово и имя, остывшее и обездушенное. Но оно хранит в себе природу, хотя и распавшуюся, истинного слова и только ею и держится. Необходимо понимать универсальность словесного, универсальность смысловой выраженности уже в физической сфере. Не понявши ее здесь, нельзя понять ее уже нигде, ибо все другие типы слов — труднее для анализа и скорее ускользают от формулировок. Это — 20) *физически-энергематический элемент в слове*, который никоим образом нельзя путать со вторым символом, содержащим в себе нечто схожее.

д) И физическая энергема и полный символон указывают на нечто целое, состоящее из звука, т. е. физической вещи (или процесса), и «значения». Но символон, во-первых, смотрит на слово «снизу», фиксируя прежде всего звуки и уже потом разрешая вопрос, что они значат или обозначают. Физическая же энергема устанавливает-

ся, наоборот, при анализе слова «сверху», т. е. с точки зрения «объективной» предметности, предметной сущности слова; в этой предметности фиксируется один из многочисленных и притом примитивнейший момент, и затем уже решается вопрос: как этот момент дан в физических вещах (т. е. в звуках)? Во-вторых, симболон есть установка значения *hic et nunc*, от которого анализ необходимо должен подняться в сферу более общих единств (для объяснения этих индивидуальностей *hic et nunc*). Физическая же энергема слова осмысливает и оформляет самостоятельный физический организм слова, установленный как один из необходимых моментов того или другого модуса существования самой предметной сущности слова. Симболон ничего не знает в отдельной форме о предметной сущности, хотя и держится ею внутренне. Физическая энергема только и может быть установлена как один из отдельных моментов этой сущности, а именно примитивнейшей. Еще можно сказать так. В слове есть звуки, фонема. Когда мы шли снизу, звуки эти были для нас обыкновенной физической вещью наряду с прочими вещами. В этом значении мы и отметили их как фонему. Теперь, идя сверху, мы прежде всего берем саму предметную сущность и фиксируем в ней те или другие выражающие ее моменты. Эти моменты существуют сами по себе, без всякого *инога*. Мы берем один такой момент или энергему, а именно примитивнейший, и смотрим, что получается, если воплотить его в меоне. Видим — получается звуковая оболочка слова.

е) Таким образом, физическая энергема имени есть попросту предметный смысл имени, поскольку он действует в *звуках* имени. Разумеется, эта энергема действует не только как звук, как и сама предметная сущность содержит в себе не только смысл звуков. В реальном слове, произносимом у разумного и нормального человека, всякая физическая энергема, конечно, может быть только одновременно и высшей энергемой, той, которая дает не только звуки, но и весь смысл слова. И тут она даст не только симболон, но и всю смысловую стихию слова. Однако позволительно, в целях отдельности суждений, говорить и о чисто физической энергеме.

г) Физическая энергема слова ничем не отличается от всякой физической энергемы. Это — совокупность физических определений, объединенных определенным смыс-

лом. Слово есть в этом смысле некоторый легкий и невидимый, воздушный организм, наделенный магической силой что-то особенное значить, в какие-то особые глубины проникать и невидимо творить великие события. Эти невесомые и невидимые для непосредственного ощущения организмы летают почти мгновенно; для них (с точки зрения непосредственного восприятия) как бы совсем не существует пространства. Они пробиваются в глубины нашего мозга, производят там небывалые реакции, и уже по одному этому есть что-то магическое в природе слова, даже если брать его со стороны только физической энергемы. Однако, как ни интересна и ни своеобразна физическая структура организма слова, мы занимаемся сейчас не физикой, а феноменологией и диалектикой и потому с физической точки зрения ограничимся только указанием своеобразия природы и в дальнейшем займемся только тою стороною физической энергемы, которая интересна для феноменологии и диалектики.

g) Физическая энергема слова установлена нами как форма примитивного осмысления меона. Уже в этой начальной установке кроется два понятия, которые необходимо проанализировать в целях ясности и логической отчетливости самого понятия физической энергемы. А именно, тут имеется в виду *смысл* и как бы его *воплощение* в иное; иное подчиняется смыслу, собираясь из растекающегося бесформенного множества в совокупное и стационарное единство. В применении к данному случаю, *взаимоотношение смысла и меона специфицируется во взаимоотношении части и целого*. Эти два понятия — части и целого — и есть то, что феноменологически и диалектически конструирует физическую энергему. Это взаимоотношение кратко может быть выражено так. «Многое» и «все», т. е. все части, не есть целое, ибо каждая из многих частей ничем не свидетельствует о целом и есть только то, что она есть. Если так, то и в целом нет ничего, чего не было бы в частях. Тем не менее целое есть то, чего нельзя вывести из отдельных частей. Стало быть, целое есть особая энергема, физическая энергема, которая сама по себе, однако, не физична. Впрочем, все эти сложные вопросы должны быть рассмотрены нами отдельно, и здесь, в элементарном анализе, мы можем ограничиться лишь кратким разъяснением⁸.

8. Органическая энергема слова и феноменология

раздражения. а) Из всего контекста нашего изложения явствует, что физическая энергема не только не есть полное слово, но что это — один из самых примитивных типов осмысления слова. Оформление и смысловое освещение меона, происходящее в физической энергеме, остается совершенно позади перед 21) *органической энергемой слова*, или *органическо-энергематическим моментом*, где мы находим более существенное воссоединение дискретных меональных элементов и, следовательно, более глубокое воплощение смысла, или сущего, в «ином». Слово живет не только как физический и неодушевленный процесс, но и как живой, растительно-животный организм, поскольку мы имеем в виду живое слово живого человека. Оно — биологическая величина и, чтобы существовать, нуждается в многочисленных анатомо-физиологических условиях. Слово — результат некоего внутреннего, а не только внешне-механического сопряжения отдельных моментов. Растительный организм есть уже более внутреннее и существенное слово, чем просто физическая вещь. Он *значит* нечто гораздо более внутреннее, более внутренне-воссоединенное, чем механизм физического процесса. В чем же сущность этой органической энергемы?

б) Физическая энергема есть совокупность абсолютно вневположных раздельностей. Откуда мы это знаем и что такое мы, устанавливающие эту совокупность и эту раздельность? «Мы» — это та сложная категория, до которой наше изложение еще не дошло, и в физической энергеме никакого «мы» или «я» нет. Но должна же быть *для кого-нибудь* эта совокупность совокупностью и эта раздельность — раздельностью. Отбросим «нас»; «мы» тут ни при чем. Возьмем физическую энергему как такую. Если она действительно есть физическая энергема, то она — таковая прежде всего для себя самой. Вот этот-то момент, что физическая энергема слова есть нечто *для себя самой*, и создает нечто новое, что более глубоко воссоединяет разделенные части, чем это делает физическая энергема как такая.

Везде нашей путеводной нитью будет это «для себя», это «для-себя-бытие», представляющее собою сущность знания, или интеллигенции. Разные виды и типы энергем суть разные степени меонизации энергемы, *разные степени интеллигенции.* Физическая энергема ставит как бы задание для всей дальнейшей лестницы степеней интелли-

генции. Внешне соединенные в ней дискретности должны быть внутренне соединены, и энергема должна воссиять своим полным светом смысла. Что же такое значит, что физическая энергема является себе как такая? Это значит, *что она есть интеллигенция на стадии знания внешнего предмета без знания себя самой, равно как и без знания того факта, что она знает иное и не знает себя.* Физическая энергема превращается здесь в другой тип энергемы. Меон уже начинает ослабевать, и вместе с этим завязывается связь между разделенными индивидами бытия. Эта связь пока еще очень слаба. Она говорит только о том, что одна вещь не безразлична для другой вещи, что физическая энергема — не просто физическая энергема, но она как-то *знает* некую физическую энергему, правда, еще не зная, что это именно физическая энергема и что она знает эту физическую энергему.

с) *В этом и состоит сущность раздражения и вместе с тем растительного организма, органической энергемы.* Если мы представим себе субъект чистого раздражения, без привнесения других, более развитых форм энергемы, напр. представим себе любой растительный организм, то, не желая употреблять слово «организм» в том туманном и неопределенном смысле, как это делает наука биология, то сводящая органические процессы на физико-химические (как будто бы действительно в организме есть что-то, что противостоит физике и химии и требует сведения на эти процессы), то видящая в организме какую-то особую жизненную силу (как будто бы и без того не ясно всякому, что организм не есть просто вещь), отбрасывая, говорю, все эти наивно-метафизические предпосылки, то механистические, то виталистические, и предоставляя самой науке решать вопрос о фактическом устройстве и жизни организма, мы сталкиваемся в проблеме органической энергемы с чисто феноменологической задачей описания сущности того, что такое эта энергема, независимо от того, в каких фактах и как она воплощается и живет. И вот с такой, чисто феноменологической точки зрения *органическая энергема слова есть принцип раздражающегося организма, а раздражение сводится к знанию внешнего себе предмета, с его внешней же стороны, без знания себе самого и без знания самого факта знания внешнего предмета и без факта знания себя самого.* Все равно, метафизик ли вы или позитивист, виталист или

механист, но вы обязаны признать, что организм — только там, где раздражение, а раздражение — только там, где раздражающийся вступает в какое-то особое отношение к раздражаемому, и что отношение это сводится к тому, что организм отражает на себе свойства раздражителя, не обнаруживая, однако, признаков знания этого факта раздражения и свойств раздражителя. Это — минимальная степень интеллигенции; она ниже всех других, встречаемых в органическом мире вообще; но она выше простой внеположности дискретных элементов, где нет и этого момента «знания» иного без «знания себя». Тут нет даже и знания иного, внешнего предмета. Физическая энергема — чистое «вне себя», органическая же энергема — такое «вне себя», которое *знает* иное как некое чистое «вне».

d) *Слово на степени осмысления через органическую энергему есть организм, — точнее, органическое семя.* Органическое семя есть слово на степени знания внешнего предмета без знания себя самого. Органическое семя есть знание, мысль, интеллигенция, идея, слово, имя — на степени знания текучего меона, осмысливающего это знание, но знания, лишённого мысли о факте этого знания, равно как и мысли о себе самом. Это — максимум выхождения за себя и самозабвения, минимум самосознания, хотя уже и какое-то начало его. Слово как результат органической энергемы есть семя, и оно живет для «иного», есть мысль об «ином» и — самозабвение⁹

9. Сенсуальная энергема и феноменология ощущения.

a) Но можно ли остановиться на этом? Органическая энергема есть знание «иного». Но этим знанием «иного» оно опять-таки должно явиться для себя, ибо для кого же еще? И вот, возникает новая энергема, которая есть не только знание «иного» (без знания факта этого знания), но и есть знание себя самого (правда, все еще без знания факта этого знания). Отличить знание «иного» можно только тогда, когда есть «знание себя». Как простой факт внеположности для отличения его как факта требует понятия знания его как иного (вследствие чего понятие вещи, в феноменолого-диалектическом восхождении, требует понятия раздражения), так факт «знания иного», для того чтобы быть фактом, требует отличия от противоположного, т. е. требует понятия «знания себя», и *понятие раздражения требует понятия ощущения.* Что такое

ощущение и ощущающая, или сенсуальная, энергема?

б) Опять-таки отбросим всякие метафизические установки, будь то материалистические или спиритуалистические, а всмотримся, прежде всякого объяснения, научного, метафизического или какого бы то ни было иного, в самую сущность ощущения. В чем должно заключаться феноменологическое *описание*, чуждое всякого «объяснения», этого универсального явления? В чем феноменологическая тайна ощущения? Заключается она в том, что *ощущение есть знание себя и иного без знания факта этого знания*. Животное чувствует боль, но оно не знает, что это — боль и что оно ее чувствует. Также животное чувствует запах вещи и вид ее, но оно не знает, что это — запах, что это — запах вещи и что оно — чувствует этот запах вещи. Если бы животное не знало себя совсем, а знало бы только иное, внешнее себе, то оно было бы растением; но оно знает не только внешнее иное, но и себя в ином, и потому оно не только раздражается, но и ощущает. Животное — факт, осмысленный через ощущающую сенсуальную энергему, и в слове это — особый 22) *момент сенсуальной, ощущающей энергемы*. Да и как представить себе живое слово живого человека, не мысля человека ощущающим существом? Как мыслить живое слово, не мысля, что в слове есть момент ощущающей энергемы? Возможно ли что-нибудь другое, более разумное, если слово остается на степени растительного семени, и возможна ли эволюция самосознания в слове, если ему недоступно даже то слепое самосознание, которое есть в ощущении?

с) Ощущающая энергема есть еще более внутреннее преодоление меона. Образ взаимоотношения смысла и меона напрягается здесь до той степени, что он уже начинает ощущать себя, в то время как раньше в нем был лишь тот смысл, который не знал сам себя, который забыл себя и превратился во внешнее, иное самому себе. В ощущении смысл начинает знать себя, и это — знак большего отхождения тьмы меона. Здесь смысл находит себя «в ином». Правда, *здесь знание — только «иногое», т. е. текучего, непрерывно и сплошно подвижного, иррационального хаоса, без всякой остановки и без всякого элемента рациональности, но в сфере этого «иногое» ощущающий субъект находит себя и, хотя и продолжает не знать самого факта своего знания, все-таки фактически*

знает себя как это становящееся иррациональное «иное», знает себя как особый вид и тип «иного», не зная, однако, этого знания как такового.

Итак, если раздражение есть нахождение себя как иного себе — в ином же и в раздражении вещь отождествляет себя как иное себе — с иным же себе, то ощущение есть 1) самосоотнесение (знание, интеллигенция), 2) не отличающее себя от того, с чем оно соотносится (будь то оно само или иное, т. е. от известного), 3) когда это последнее сплошно и неразлично течет, 4) непрестанно убывая и прибывая, т. е. имея характер преходящий.

*Слово, имя, мысль, интеллигенция на этой ступени есть животный крик, — крик неизвестно кого и неизвестно о чем. Это — слепота и самозабвение смысла, но уже более зрячее, чем органическая энергема, и здесь задаток иных оформлений смысла, где он более проявит себя в качестве смысла*¹⁰.

10. Нозетическая энергема и феноменология мышления.

а) Органическая и ощущающая энергема суть смысл в состояниях самозабвения. Это — знание иного и себя — без знания факта этого знания. Но, чтобы быть этому самозабвению, необходимо ему отличаться от того, что не есть самозабвение. В самом деле, можем ли мы всерьез мыслить о самозабвении, не мысля самовоспоминания, *самосознания*? Как вещь не мыслима без раздражения, а раздражение без ощущения, так *ощущение не мыслимо без мысли*. Это — неумолимое и абсолютно необходимое диалектическое требование. Мыслить вещь нельзя, не мысля раздражения, и мыслить раздражения нельзя без мышления ощущения. Теперь мы пришли к новой энергеме — к самому *мышлению*. Оказывается, *нельзя мыслить ощущение без мышления*, ибо ощущение, по нашему анализу, есть самозабвение смыслом себя самого, а это необходимо предполагает самосознание смысла, сознание смыслом себя самого, *что и есть мышление, результат нозетической энергемы*. Входит ли эта энергема в слово? Не только входит, но в этой энергеме как раз слово впервые обретает самого себя, то обыкновенное, живое и разумное слово, каким мы пользуемся в обыденной жизни. В слове, следовательно, содержится особый 23) *нозетически-энергематический момент, или момент реально-человеческого разумного мышления*. В чем феноменология мышления?

б) Феноменология эта заключается в том, что *знание мыслит само себя изнутри*. На стадии ощущения — слово было знанием себя без мысли об этом знании. На стадии мышления *слово есть знание себя и знание факта этого знания, т. е. самосознание*. Слово на этой ступени есть то самое человеческое осмысленное слово, которым мы всегда пользуемся, не тупое раздражение, не слепой крик ощущения, но самосознающее переживание осмысленной, членораздельной речи. Только тут слово делается орудием самосознания. Без такого слова человек был бы зверем, не мыслил бы никого, ни себя, ни другого, не отличал бы себя от иного и оставался бы слепым. Существо, владеющее таким словом, сознает 1) себя как самостоятельную единицу, мыслящую и чувствующую, 2) сознает процессы своего мышления и чувствования, 3) сознает, что оно именно мыслит о том и о другом предмете, наконец, 4) мыслит самый предмет. В раздельной и осмысленной форме слово есть фактор общения данного существа со всем иным. Приходя в слове к самосознанию, человек впервые приходит и к подлинному знанию иного, что есть кроме него.

с) Если мы вспомним наше понятие чистой *ноэмы* (14), полученное из анализа значимости слова, то, несомненно, станет ясным то, что это — результат нашей ноэматической энергемы, полученной из анализа образа взаимоотношения. Так оно ведь и должно быть, потому что свой первоначальный анализ мы начинаем уже с определенной ступени слова, а именно с человечески-разумной; тут мы нашли, что значение слова зависит от того смыслового света, который на него падает от обозначаемого этим словом предмета. Но понятие ноэматической энергемы богаче понятия ноэмы. Оно — понятие, полученное *диалектически*, и потому несет на себе смысл всех вообще различий, входящих в данный диалектический ход мысли. Когда мы говорили просто о ноэме, мы имели в виду произносимые слова как слова, без дальнейших деталей. Когда же мы говорим о ноэматической энергеме, то нами необходимо мыслится весь антураж понятий, связанных с ее диалектикой.

д) Ноэматическая энергема предполагает осмысленную раздельность субъекта, «я» и — предмета, предметной сущности. Так, прежде всего, возникает в слове, как результат ноэматической энергемы, субъект, имеющий и но-

сящий на себе эту поэтическую энергему. Это 24) *момент ноуна, «мыслящего», субъекта мысли; это то, что осознает себя, приходит к самосознанию; это — смысл, предметная сущность*, которая, будучи в состоянии ощущения в самозабвении, теперь, в состоянии мышления, или *ноэтической энергемы, приходит к самосознанию; это — смысл, ставший таковым в сфере меона; это — смысл, погруженный в меон и осознавший себя как смысл*. Далее, *ноэтическая энергема предполагает раздельность, и притом осмысленную, субъекта мысли, или смысла, с одной стороны, и случающихся с ним актов, в результате погружения в меоне,— с другой*. Обывательская психология это понимает как раздельность «души» и «душевных явлений». Я не знаю, что понимает под «душой» и «душевными явлениями» вся толпа обывателей, именующих себя психологами. Мне ясно здесь только то, что смысл, предметная сущность, определяясь меонально, на степени самосознания все еще остается в сфере меонального определения. Разные проявления этой погруженной в меон предметной сущности и суть особые акты, которые отражаются в слове и заслуживают терминологического закрепления. Это — 25) *момент ноэзиса, ноэтический момент слова*. Далее, в *ноэтической энергеме содержится еще раздельность мыслительных актов и того, что собственно мыслится о предмете*. Этот момент того, что собственно мыслится о предмете, мы и закрепили раньше термином *чистой ноэмы*, или просто *ноэмы* (14). Погруженный в меон, смысл видит себя в меоне; без этого нет и самосознания. Но видеть себя в меоне значит видеть себя аффицированным различными текучими и все новыми и новыми подробностями. Чистая ноэма и говорит о том, что именно аффицировало смысл, что именно в результате ноэтических актов выявилось в субъекте смысла о предметной сущности. Однако видеть себя аффицированным различными ноэтическими моментами (в результате тех или других ноэтических актов) можно только тогда, когда все бесчисленные ноэмы регулируются одной предметной сущностью, или смыслом,— уже не участвующим в меональном взаимоотношении, когда видится чистый смысл, вполне адекватный этому смыслу, ставшему «иным», через погружение в меон, по отношению к тому, чисто предметному смыслу. Возникает необходимость выделения в ноэме всего того, что представляет собою чистый коррелят предмета,

без привнесения более или менее общих *hic et nunc*, возникающих в результате взаимоопределения смысла и «иного». Это — тот момент идеально-предметного коррелята, который тоже указан уже нами (19) и который теперь только получает свое определенное диалектическое место как напряженная до степени адекватности предмету нозма.

Однако нозтическая энергема — вещь сложная, и она не исчерпывается только что данным элементарным описанием.

е) Как мы получили понятие раздражения и ощущения? Раздражение — интеллигентно-ознаменованное неживое движение. Раздражение — знание себя только как иного. Ощущение — знание себя как себя. Везде тут перед нами основной тезис диалектики: если есть что-нибудь одно, должно быть нечто и иное, противоположное ему. Сущность предполагает иное и переходит в иное. Это значит, что она может *целиком* перейти в это иное и есть вне себя. Если так, то должно быть нечто, что *не целиком* вне себя, а еще — и в себе самом. И если есть только пребывание в ином и нет ничего противоположного этому, то невысказанным делается тогда и само пребывание в ином. Итак, вещь — вся в ином; это значит, что в ином она — она же, что в ином она находит себя. Значит, если есть неживая природа, то не может не быть раздражения, по крайней мере в мысленной возможности. Или есть кроме неживой природы живой растительный организм, испытывающий раздражения, или нет никакого раздражимого субъекта, но тогда невысказанна и никакая неживая вещь. Итак, раздражение, т. е. нахождение себя в ином, *есть*. Будем мыслить теперь нахождение себя в ином. Чтобы быть, это нахождение должно отличаться от противоположного себе. Если нет ничего противоположного этому нахождению, нет и самого нахождения себя в ином. Но нахождение себя в ином *есть*. Следовательно, *есть*, или принципиально *может* быть, *нахождение себя в себе же*, ибо последнее есть противоположное нахождению себя в ином. Стало быть, *если есть раздражение, не может не быть ощущения*. Это — непреклонное диалектическое требование разума, равносильное по абсолютной разумной достоверности только математическим конструкциям. Теперь у нас есть нахождение всецело себя и в ином и в себе. Как это возможно? Как возможно диалектически

ощущение? Оно возможно как противоположность тому, что не есть нахождение себя ни в ином, ни в себе. Опять-таки, если ощущение ни от чего не отлично, оно вообще не есть. При этом ему мало быть отличным от моментов, ему подчиненных и в нем уже содержащихся, т. е. от раздражения и простого движения. Отличие ощущения от них конструирует не самое ощущение, но необходимо для этих подчиненных моментов. Ощущение же вместе с своими подчиненными моментами само должно быть самостоятельно оправдано и диалектически определено. Это значит, что оно есть иное для какого-то другого, более высокого принципа. Что же есть такое более высокое иное, что противоположно ощущению, т. е. нахождению себя в себе и в ином? Вспомним основное свойство ощущения. Оно есть меонально-становящееся течение интеллигенции, неразлично и сплошно текущая масса смысла. Стало быть, чтобы ощущение было мыслимо, необходимо предположить, чтобы было то, что не есть ощущение, т. е. слепая и неразличимая смысловая масса. Необходимо предположить, что есть *раздельное и различимое, связно-организованное и именуемое нахождение себя в ином и в себе*. Если есть слепое и животное ощущение — значит, есть зрячая и расчлененная мысль. Если есть ослепление — значит, где-то и как-то есть и прозрение. Если есть затемненная вещь — значит, она может быть и просветленной. И если есть только ощущение, только ослепление и только затемнение, то тогда, ни от чего не отличаясь, все это не есть ни ощущение, ни ослепление, ни затемнение. Итак, *ощущение может быть только тогда, когда есть мысль*. Однако здесь необходимо соблюдать постепенность и последовательную расчлененность диалектического исследования.

f) Мы определили слепое нахождение себя в ином и в себе. Теперь мы пришли к зрячему нахождению себя в ином и в себе.

Во-первых, что такое зрячее, или именуемое, нахождение себя в ином? Это есть *восприятие*, которое от ощущения отличается именно наличием мысленно-устойчивой формы. Ощущение сплошь течет. Предмет ощущения есть непрестанно и *сплошно*, неразлично убывающая и прибывающая смысловая масса. Попробуем теперь внести в эту неразличимую смысловую текучесть некоторую раздельность смысла. Как только зашла речь о тождестве

и различии, т. е. об осмыслении, так тотчас же течение останавливается и меональный предмет превращается в вечно-устойчивый предмет. Однако, если бы мы получили *только* устойчивость и вечный смысл, то это было бы тогда чистой мыслью. Когда вещь зряче находит себя в ином и не больше того, то она фиксирует одновременно как устойчивые контуры осмысленного эйдоса, так и сплошную текучесть контуров. *В восприятии мы как раз имеем фиксирование твердого и устойчивого эйдоса объекта и одновременно — его пространственно-временного, меонального протекания.* Мы фиксируем в воспринимаемом объекте его текучесть и качественную неустойчивость и — в то же время соотносим отдельные моменты этого протекания с тем целым и уже нетекучим, что представляет собою данный объект. Этим отличается восприятие от ощущения. Этим вносится в него зрячесть и расчленимость, различенность. Но почему восприятие мы называем нахождением именно *себя* в ином? Что восприятие относится к иному в отношении воспринимающего, это понятно. Потому-то оно и *вос*-приятие. Но почему это есть нахождение в ином именно *себя*? Это явствует из того, что *восприятие не может состояться без ощущения*, а ощущение есть прежде всего нахождение себя. Восприятие ведь и есть то же самое ощущение, но лишь с внесением момента осмысленной раздельности. Стало быть, и в восприятии остается прежнее нахождение себя. Но так как тут — нахождение себя в *ином*, то и осмысленная раздельность приходится только лишь в отношении иного. В восприятии мы, стало быть, находим иное и находим себя, т. е. переживаем и ощущаем и иное и себя, но раздельность вносим только в иное, т. е. только в воспринимаемое. Мы не различаем в восприятии внутренних процессов самих по себе, но лишь — в меру связанности их с раздельностью внешне-воспринимаемого объекта. Себя самих, воспринимающих, мы продолжаем ощущать, при восприятии внешних объектов, столь же слепо и нерасчлененно, как и в случае простого и чистого ощущения. Стало быть, восприятие есть: 1) *самосоотнесение вещи, или ее самосознание, интеллигенция*, 2) *когда происходит отождествление себя с собою же как неразлично слитого, т. е. себя ощущающего, с одной стороны, и, с другой — себя как раздельно-осмысленно слитого с иным*, 3) *так что неразлично ощущающий себя субъект различает иное*

себе, являющееся для него, как иное, внешним объектом. Восприятие есть знание вещью себя, причем это знание дано постольку, поскольку познаваемым является сама вещь, перенесенная в иное в расчлененной форме.

Все есть эйдос, или энергема. Сенсуальная энергема, лежащая в основании субъекта восприятия, есть эйдос, определенным образом соотносящийся с собою, т. е. определенным образом полагающий себя как себя. Целиком и абсолютно он себя не полагает, ибо это не первимия и не первожданное имя. Эйдос сенсуального объекта полагает только тот момент сущности, который представляет ее неразличимую слитость с нею же самой плюс различение всего иного, что ее обуславливает в этой ее неразличимой самослитости. Восприятие — есть знание иного плюс знание себя, причем первое дается расчлененно, второе же продолжает неразличимо течь. Это та единственная форма самосоотнесенности, или интеллигенции, на которую способен сенсуальный объект.

г) Во-вторых, что такое зрячее, или именуемое, расчлененное и осмысленное нахождение себя в *себе же*? Восприятие — зрячее нахождение себя в ином и ономатически ознаменованное раздражение. Теперь, что такое зрячее нахождение себя в себе же, т. е. как себя же, и что такое ономатическое ощущение? Если ощущение — осознание раздражения, восприятие — осознание ощущения, то *умственный образ* — осознание восприятия. Когда мы имеем мысленный образ внешнего предмета, мы уже не только воспринимаем расчлененно иное и в нем находим себя. Мы начинаем расчлененно воспринимать и себя, и притом себя как себя же, в себе же. Мысленный образ внешней вещи и вся эта обыденная обстановка *способности чувственных представлений* предполагает, что субъект, имеющий эти образы и представления, уже начинает расчлененно вспоминать себя, приходить в себя и просыпаться от тяжелого сна и кошмаров раздражений, ощущений и восприятий.

Чтобы иметь образ чего-нибудь, необходимо уже сознательно отделять себя от иного, ибо образ есть сознательная направленность на иное и сознательное воздержание от этого иного, когда субъект, воспользовавшись материалом иного, уже пытается обойтись в дальнейшем без этого иного, силою собственной интеллигенции. Образное представление свойственно лишь такому субъекту, в котором

интеллигенция созрела не только до нахождения себя как иного себе, но — главное — и до понимания своей самостоятельности в отношении иного. Еще далеко до абсолютной самостоятельности и самодовлеемости перво-сущности, или перво-зданной сущности, но эта самостоятельность образно представляющей интеллигенции уже преодолела смысловую связанность с тем, что является для нее иным, т. е. не интеллигенцией, и лишь продолжает пользоваться иным как материалом. Вызвать образ в себе, т. е. сознательно соотноситься с собою, — такая интеллигенция может^{7*} и без внешнего иного, если это внешнее иное хоть один раз аффицировало эту интеллигенцию и дало ей материал. Таким образом, *умственный, или мысленный, образ, или представление внешнего объекта есть: 1) самоотнесение^{8*} вещи или субъекта, или его самосознание, интеллигенция, 2) когда субъект отождествляет себя с собою как раздельно-едино слитого, с одной стороны, и, с другой стороны, себя как раздельно-едино и осмысленно слитого с иным, 3) так что раздельно-осмысленно познающий себя субъект различает иное в отношении себя, и это иное является для него, как иное, раздельным и внешним объектом.* Образное представление есть знание субъектом себя, причем это знание дано постольку, поскольку познаваемым является сама вещь, появившаяся в результате перенесения вещью иного в себя в расчлененной форме. Образное представление есть самоотнесение, самоотождествление, но проведенное не до последней глубины. Здесь субъект отождествляет себя с тою частью себя, которая проявляется в форме различающей деятельности себя, направленной к различению иного в отношении себя. Образное представление есть различающее знание и иного и себя. Это — различающее нахождение себя и как иного себе и как себя самого.

Процесс неживой природы, чтобы быть, требует раздражения. Раздражение, чтобы быть, требует ощущения. Ощущение, чтобы быть, требует восприятия. Восприятие, чтобы быть, требует образного представления. Чего теперь требует образное представление, чтобы *быть*? Образное представление есть различающее знание иного как иного и — себя как себя. Необходимо найти нечто противоположное этому знанию, чтобы то знание, какое есть в образе, было лишь частичным воплощением этой новой

интеллигенции на окружающем ее фоне ее иного. Нужно, кроме того, иметь в виду ту общую цель, к которой движется вся диалектика инобытия; это — конструкция цельной и не затронутой меоном первозданной сущности. Значит, дальнейшие наши восхождения к противоположностям должны неизменно вести нас к абсолютной самособранности и абсолютной интеллигенции, к тому инобытийному состоянию сущности, когда в ней уже нет ничего, что было бы не ею, а иным, когда нет абсолютно никакого переноса себя в иное и никакого самозабвения. Имея это в виду, какую ближайшую противоположность необходимо формулировать для того, чтобы было мыслимым образное представление? Образное представление есть знание иного как иного и знание себя как себя. Не использована до сих пор еще одна возможность: знание себя как себя и знание иного *тоже как себя*. Если в раздражении — *неразличимое знание себя как иного себе*, в восприятии — *различимое знание себя как иного себе, то в мышлении — различимое знание уже самого иного себе как себя самого*.

h) Стало быть, в мышлении, в-третьих, впервые достигается полнота самосоотнесения, когда субъекту принадлежат и познаваемый материал и познающая его сила. В ощущении нет мышления совсем, ибо нет различенности. В восприятии есть мышление, но различенность тут дана лишь в сфере мыслимого, в то время как мыслящее еще отсутствует и не выходит из сферы ощущения; поэтому самая энергия осмысления вызывается здесь иным, мыслящее не дает этой осмысливающей энергии; восприятие все-таки еще глубоко ослепляет мыслящую вещь, вытравляя самостоятельность ее собственной мысли и навязывая осмысленности, вызванные тем, что не есть ее собственная мысль и не входит в ее собственные расчеты. Наконец, в образном представлении тоже есть мышление, но и здесь оно обессилено искажающим его^{9*} грузом. В образном представлении есть самостоятельная энергия осмысления, какой нет в восприятии, но она всецело направлена здесь на иное как на нечто *самостоятельное*. Образы ведь суть не больше как осознанные восприятия. *Самостоятельная стихия мышления не может вполне развернуться в образном представлении, потому что иное все еще продолжает здесь оставаться иным и продолжает сохранять самостоятельную роль*. Будучи иным для мысли

и в то же время обуславливая эту мысль, иное врывается в мысль со всей своей немысленной и, следовательно, бессмысленной стихией. Тут немысленное и бессмысленное все еще продолжает определять и оформлять мышление, т. е. делать его только частичным мышлением, только степенью мышления. *В образном представлении мышление проявляется лишь в функции представливания тех содержаний, которые осмыслены не самим мышлением, а стихией иного.* И только в чистом мышлении интеллигенция отказывается от иного как самостоятельного начала, обуславливающего мысль, и самое иное уже понимает как себя. *Таким образом, в мышлении мыслимое тождественно мыслимому, и потому мыслить можно только себя, а не иное, иное же можно или только ощущать, или мыслить не-чисто, т. е. или воспринимать, или представлять.* В мышлении все иное в отношении его есть оно же само. В мышлении мыслящее всецело полагает себя самого, являющегося по этому самому также и мыслимым. В мышлении нет протекания несмыслового, меонального. В мышлении все только вечно. Вечное только и можно мыслить, больше ничего иного. Вечное не есть предмет настроений или бездоказательной веры, но — предмет чистой мысли, и только чистая мысль может иметь вечное. Значит, в чистом мышлении мыслящее вечно и полагает себя как мыслимое и потому тоже как вечное. Чистое мышление не выходит ни к какому иному вне себя, — все иное сосредоточивается в нем же самом, с которым оно одновременно и тождественно и различно. Не до некоторой степени оно тождественно с собою, т. е. сходно или подобно, и не до некоторой степени различно с собою, т. е. несходно или неподобно, но абсолютно оно тождественно с собою и абсолютно различно с собою. Ни в чем ином вне себя не нуждаясь, мышление возвращается на себя, как бы *вращается в себе.* Вот почему древние любили говорить о круговращении ума вокруг себя самого. Следовательно, точное определение мышления следующее. Оно есть: 1) *самосоотнесение, интеллигенция, или самосознание,* 2) *в котором все иное является им же самим, этим знанием, т. е. в котором знающее и знаемое раздельно-тождественны,* 3) *так что различающая деятельность возвращается на саму себя, т. е. различает свои различающие акты,* 4) *откуда вытекает то, что такое знающее и такое знаемое суть одинаково не свя-*

заны с материальным меоном, т. е. вечны, и что 5) так знать можно только себя.

Необходимо все время иметь в виду, что, давая все эти феноменолого-диалектические формулы ощущения, восприятия, образного представления и мышления, мы даем их именно в их феноменолого-диалектической чистоте. Мы говорим тут не о каком ином, как только о *чистом* мышлении, не затронутом ни от какого привхождения ощущения, как и раньше говорили о *чистом* ощущении, не затронутом ни от какого привхождения мысли. Конечно, реальная психическая жизнь повседневного субъекта не содержит в себе ни чистого ощущения, ни чистого мышления. Реальная психическая жизнь разыгрывается в промежутке между тем и другим, обыкновенно не касаясь этих крайних пределов. Если бы мы дошли до состояния чистого ощущения, мы не могли бы ровно ничего различить и противопоставить. Если бы мы дошли до состояния чистой мысли, то для нас не было бы никакого объекта, кроме нас самих, для нас не было бы внешнего мира. Обыкновенно же мы лишь отчасти ощущаем и лишь отчасти мыслим. В мутном потоке наших ощущений блещут раздельно-оформленные крупинки мысли; и в нашей мысли зияют черные провалы мутных ощущений, пресекающих и убивающих мысль. Поэтому нельзя на основании психологического анализа фактической жизни мышления строить феноменологию и диалектику мышления. Фактическое психологическое наблюдение научит нас понимать мышление со всей обстановкой его случайных судеб, когда оно зависит не от себя, а от того, что не есть мысль и никакого отношения к мысли не имеет.

і) Наконец, в-четвертых, остается еще одна стадия ономатической диалектики инобытия, без которой все здание инобытия разрушилось бы в мгновение. Мышление есть знание себя как себя и знание иного — тоже как себя. В мышлении нет иного вне его, но есть, таким образом, иное в нем самом, где оно является оформляющим моментом его самого. И такое мышление, чтобы быть, должно отличаться от своего противоположного, которое бы, ввиду восходящего пути взятого нами курса диалектики, должно быть еще более высоким принципом. Мышление есть знание себя в своей раздельности. *Должно быть, следовательно, такое мышление, которое не было*

бы знанием себя в своей раздельности. И если нет такого нераздельного самомышления — нет никакого и раздельного мышления. Это — неумолимое и абсолютно непреложное и необходимое требование разума. Разумное мышление, чтобы быть, требует мышления сверх-разумного. Мыслимость, чтобы быть, требует немыслимости. В самом деле, в мышлении есть мыслящее и мыслимое. Объединяются ли они в нечто единое или не объединяются? Конечно, объединяются. Или это две совершенно различных вещи, и *только* различных; тогда мыслящее не имеет никакого отношения к мыслимому, и мыслимое не имеет никакого отношения к мыслящему. Или это мыслящее действительно *мыслит* мыслимое, и мыслимое является предметом устремления мыслящего; тогда мыслимое и мыслящее должны кроме различия иметь пункт и абсолютного тождества, где мыслимое было бы уже не просто мыслимым, но и мыслящим и где мыслящее было бы не только мыслящим, но и мыслимым. Должно быть некое сверх-мыслимое и сверх-мыслящее единство мыслимого и мыслящего, так чтобы энергия этого «сверх» одинаково присутствовала как в мыслящем, так и в мыслимом. Если нет этого *гипер-ноэтического* момента, нет ни мыслящего, ибо ему нечего было бы мыслить, ни мыслимого, ибо его некому мыслить. Так мы получаем с диалектической неизбежностью понятие гипер-ноэтического, *сверх-умного мышления*, присутствующего целиком и нераздельно решительно в каждом моменте чистого и раздельного мышления. Если раздельное мышление есть знание себя и *знание иного* как себя, то сверх-умное мышление есть *только знание себя без всякого знания иного*, понимать ли это иное как вне его сущее или сущее в нем самом. Сверх-умное мышление, таким образом, противоположный полюс раздражения, в котором мы нашли только знание иного, без всякого знания себя как самостоятельного начала. В сверх-умном свете — только знание себя, в до-умном раздражении — только знание иного. В сверх-умном мышлении — собранность не только мыслящего как такового, но и собранность всего иного, что только есть. Для сверх-умного мышления нет уже никакого объекта, ибо оно уже все охватило в неповторном и единственном пункте абсолютной единичности всего. Разумеется, для него нет и никакого субъекта, ибо различать субъект значит различать и объект, а всякое

различение есть уже отход от абсолютной единичности, есть уже проникновение иного, а сверх-умное знание владеет этой абсолютной единичностью всего и не нуждается ни в каком ином. В *сверх-умном мышлении мы*, в результате длинного и трудного пути, наконец, *вновь встречаемся с первоизданной сущностью, которая выводится из перво-сущности как ее адекватное повторение в инобытии* (и которую оставили ради анализа распавшихся моментов инобытия). Первоизданная сущность целиком воспроизводит перво-сущность, с сохранением решительно всех ее диалектических моментов, в полной ее нетронутости и незамутненности. Только одним отличается первоизданная сущность от перво-сущности: *она — не перво-сущность*, она — в ином по отношению к перво-сущности, она — сущность не сама по себе, но лишь по *причастию* к перво-сущности. Она имеет *одно имя* с нею и держится *одною энергией*. И однако, она — *другой факт*, зависимый от перво-сущности и лишь по *причастию* к ней сущий. Во всем остальном, кроме инаковости факта, первоизданная сущность есть всецело *то же*, что и перво-сущность. И вот, теперь мы пришли к этому же факту восходяще-диалектическим путем. *Субъект сверх-умного мышления все содержит в себе в абсолютной единичности, нераспавшимся, без иного, без переноса себя вовне, без самоотчуждения, без самозабвения*. Это — абсолютная интеллигенция, отличающаяся от перво-сущной интеллигенции лишь своим положением в инобытии по отношению к этому последнему. Для сверх-умного мышления уже нет ничего, что было бы не им самим. Сама перво-сущность мыслится им как оно же само. Ему все равно, мыслить ли себя или мыслить перво-сущность; разница ведь между тем и другим только в том, что это — два факта, что одно не есть другое по факту, а по смыслу, по имени, по смысловой энергии это ведь тождественные вещи. И потому, когда сверх-умное мышление углубляется в себя, оно тем самым углубляется в познание перво-сущности, и, когда оно углубляется в познание перво-сущности, оно углубляется в познание себя самого. Нет ведь для него ничего иного, кроме единой и нераздельной, абсолютной единичности, универсального имени перво-сущности. Имя не разбито, не оскорблено, не ослаблено со стороны иного. Имя не затемнено, не забыто, не уничтожено, не хуляется материей. Имя перво-сущно-

сти сияет во всей своей нетронутости предвечного света в инобытийной своей мощности, преодолевшей тьму меона. Нет, не было и не будет для такой твари ничего, кроме имени перво-сущности, и нет никакого иного имени под небесами, кроме этого, о нем же подобает спастися нам. *В результате сверх-умное мышление, или умный экстаз, есть: 1) самоотнесение, или интеллигенция, самосознание, 2) в котором нет ничего иного, кроме него самого, или, что в данном случае то же, перво-сущности, и, значит, нет никакой меональной раздельности, 3) так что свет самосознания не имеет уже никаких границ и есть всецелая погруженность в себя, т. е. бесконечно светлый мрак, 4) и энергия перво-сущности почиет на такой интеллигенции в полном и нетронутом виде, вдали от всякого малейшего влияния меона.*

й) Нами рассмотрены, стало быть, четыре основных восходящих этапа ономатической диалектики инобытия: 1) самосознание себя как себя в ином, или восприятие; 2) самосознание себя как иного в себе, ставшее сознанием иного как себя, или образное представление; 3) самосознание себя как себя в себе, или мышление; 4) самосознание себя вне всякой инаковости, т. е. — как абсолютной единичности всего, или сверх-умное мышление, экстаз. Мы получили в итоге энергему восприятия, энергему образного представления, энергему чистого мышления и энергему сверх-умного мышления. Все эти энергемы суть моменты и проявления общей энергии перво-сущности, в которой они — абсолютно едины. Какую бы часть энергии сущности мы ни взяли, везде присутствует вся энергия целиком. Каждая отдельная энергема есть и отличное от общей энергии и тождественное с ней, как это уже давно утверждено нами на незыблемых основаниях диалектики.

Назовем: энергию имени, порождающую в инобытии восприятие, 26) *перцептивно-ноэтическим*, или просто перцептивным, моментом имени; энергию имени, порождающую образное представление, 27) *имагинативно-ноэтическим*, или имагинативным, моментом имени; энергию, которая порождает в инобытии мышление, — *собственно-ноэтическим*, или 28) *когитативно-ноэтическим*, когитативным моментом имени; и, наконец, ту энергию, в результате которой создается в инобытии выше-мысленное и экстатически всеобъятное мышление, 29) *гипер-ноэти-*

ческим моментом имени. Если физическая энергия (и, стало быть, энергема) есть до-интеллигентный момент имени, то ясно, что энергии от сенсуальной до когитативной включительно суть энергии интеллигентные, гипер-нозтическая же есть, по существу, супра-интеллигентный момент имени. Равным образом, если физическая, органическая и сенсуальная энергия, порождающие в инобытии — звук просто, органически-физиологический звук и, наконец, животный крик (или вообще «выразительное движение»), предполагают нерасчлененное знание себя и иного и, значит, не знают имени, не имеют имени, глухи и немы к себе и к другому, то ясно, что эти три энергии суть энергии гипо-ономатические, подобно тому как перцептивная, имагинативная и когитативная, как в той или иной мере пользующиеся именем в отношении себя или иного, должны быть названы вообще *ономатической* энергией. Гипер-нозтический, будучи и вообще супра-интеллигенцией, есть, конечно, момент и *гипер-ономатический* ¹¹.

11. Резюме предыдущего; понятие смысловой энергии и предметной сущности. Если обобщить весь пройденный нами путь, то получится следующая картина. 1) Существует только смысл и больше ничего. 2) Чтобы существовать, он отличается от «иного», от инобытия, которое есть, наоборот, иррациональность, граница и очертание смысла. 3) Сам смысл живет своей внутренней жизнью, нуждаясь в «ином» лишь как в окружающей тьме; «иное» — ничто. Но возможно, что смысл, продолжая жить своей собственной внутренней жизнью, передается этому «иному», захочет жить в «ином». 4) Тогда это значит, что он станет представлять собою уже разную степень смысловой освещенности, разную степень выраженности; смысл, оставаясь тем, чем был до вхождения в меон, превратился в разную степень осмысленности, от полного смысла в «ином» до полного бессмыслия в «ином». 5) Наблюдая эти ступени восходящего осмысления меона, или нисходящей силы меона, мы находим: а) полную темноту, раздробленность и самозабвенность смысла (физическое пространство), где смысл и знание даны *только вне себя*; б) начало взаимопроникновения, когда одна вещь начинает знать другую вещь, не обладая еще никаким другим знанием (организм и его раздражения), где смысл и знание *хотя даны и вне себя, но это «вне-себя» включают в себя, так что получается субъект,*

знающий себя как целиком внешнего себе; с) знание вещь самой себя в результате общения с другим, хотя и без осознания этого знания, знание себя в качестве непрестанно-текучего, неразличимого, иррационального меона (ощущение), где смысл и знание даны уже не вне себя, но — внутри себя, включают себя как предмет знания — в себя же, хотя еще не локализируют и не отличают этого знания, так что получающееся знание знает себя безотчетно и неотлично; d) знание, когда знается не только неразличимая и потому иррациональная текучесть меона в себе и в другом, но когда смысл, ушедший в меон, как бы просыпается от сна самозабвения и находит, что он знает и себя и «иное», и — тот первоначальный смысл, который остается без меонального взаимоопределения и которым он был сам до погружения в меон (мышление с прочими подчиненными моментами); здесь смысл и знание, находясь внутри себя и зная себя как себя, фиксирует в себе же и «иное», раздельность, так что получается уже расчлененное знание себя, когда вся инаковость не вне субъекта, а в нем, т. е. образуется мышление; все это — еще в фактической погруженности в этом меоне; e) остается еще фактическое выхождение из пут меона, когда смысл в своем самосознании не будет уже несколько им затемняться, когда смысл и знание, находясь внутри себя и расчлененно зная себя, уже не нуждаются даже в том, чтобы быть внутри себя и быть в расчленении, так что имя сияет здесь в экстатической свободе от всего меонального. Короче говоря: физическая вещь — только инобытие, только иное сущности, или смысла, и, следовательно, держится только этим последним, утверждается не собой, но сущностью; раздражение есть инобытие, уже утверждающее, но пока не себя, а только иное себе; ощущение есть инобытие, утверждающее уже себя, но все еще как иное себе, т. е. вне себя; восприятие есть инобытие, утверждающее себя как себя, но не целиком как себя, а — как утвержденное, определенное инобытием, т. е. утверждение себя в качестве только утвержденного инобытием; представление есть инобытие, утверждающее себя как себя, но опять-таки не целиком как себя, но как утверждающего свою собственную утвержденность от инобытия, т. е. утверждение себя в качестве утверждающего инобытие внутри себя, или утверждение себя в качестве зависимого от внутреннего инобытия; мышление есть

утверждение себя как себя в качестве начала, порождающего и утверждающего уже самое свое инобытие; наконец, гипер-ноэзис есть утверждение себя как себя в качестве начала, не нуждающегося даже ни в каком самоутверждении. Сущность есть самоутверждающаяся интеллигенция. И вот, перед нами иерархия интеллигентных самоутвержденностей: внизу — вещь, которая есть чистое инобытие, вне-интеллигентно зависящая от инобытия (физическая энергема); далее — интеллигентная зависимость от инобытия, т. е. зависимость от чужой интеллигенции (органическая и сенсуальная энергема); еще выше — вне-интеллигентная независимость (перцептивная и имагинативная энергема), за которой — интеллигентная независимость (когитация); и, наконец, независимость от самого себя и от своей собственной интеллигентной и от вне-интеллигентной независимости (гиперноэзическая энергема).

Существенное расширение этой диалектики инобытийной интеллигенции мы формулируем ниже в § 13.

6) Все эти ступени есть разные ступени слова, имени. На каждой из них слово обладает особой природой. На первой оно — неживая вещь, на второй — органическое семя, в конце — умное и сверх-умное имя. Между началом и концом — «нормально-человеческое» слово, которое, будучи разумной идеей, обрастает своими особенными меональными качествами, заимствованными из разных диалектических стадий имени вообще, как, напр., звуковым телом, значением *hic et nunc* и теми или другими психологическими вариациями. 7) Все эти стадии, или ступени, — образы взаимоотношения смысла, или сущности, и «иного». Но так как только смысл есть бытие, а «иное» — не-бытие, то все эти судьбы смысла в «ином» зависят в своей смысловой стихии от смысла, или предметной сущности. В смысле имени, или в его предметной сущности, независимой от взаимоотношения с меоном и определяющейся самостоятельно, по-своему, — разгадка, опора и оправдание и всех меональных судеб имени.

Ясно, что все эти многочисленные судьбы имени есть только разная степень проявленности и выраженности смысла, или, что то же, разная степень затемненности бытия. Отвлекаясь от всего этого энергематического разнообразия, выражающего действия предметной сущности, и обобщая все это в одном моменте, с которым сущность

обращается к не-сущему, мы получаем универсальное понятие энергии сущности, смысловой энергии, и в имени — 30) ^{10*} *энергию его предметной сущности, или энергийный момент.*

Оставляя этот энергийный момент в стороне и сосредоточиваясь на сущности как таковой, мы должны теперь в *ней* найти основание для всех выше очерченных меональных судеб имени. Вся эта универсальная картина взаимоотношения должна поэтому найти свой прообраз там. Мы должны уметь заново конструировать предметную сущность имени, с ее *собственным* диалектическим определением, и только тогда станет ясной вся *меональная* судьба имени до конца.

II. ПРЕДМЕТНАЯ СТРУКТУРА ИМЕНИ

12. Предмет имени — опора всех судеб имени; первая диалектическая установка — диалектика внешней явленности эйдоса и ее необходимые категории. В предметной сущности имени — последнее оправдание и опора всех качеств, свойств и судеб произносимого слова. То, что казалось несвязанным или необоснованным в слове как в арене встречи «двух» энергий, в слове как орудии общения, то самое должно найти свое полное подкрепление и оправдание в предметной сущности слова как в такой. Мы уже говорили о характере связи предметной сущности имени как такой со словом как с ареной встречи. Мы говорили, что эта связь — косвенная. Однако на ней и основываются все судьбы живого слова. Открывающаяся нам в своих смысловых энергиях предметная сущность имени должна связать и воссоединить решительно все, о чем мы говорили до сих пор.

а) Сущность есть нечто, следовательно, она — нечто одно, единое. Это нечто одно существует и, следовательно, отличается от иного, не есть это иное. Однако иное не есть сущее, оно — не-сущее, но не просто отсутствие сущности, а некоторый момент в самом сущем. Другими словами, в сущем, если оно действительно существует, есть момент не-сущего. Но сущее — устойчивость и определенность. Следовательно, не-сущее — начало неустойчивости и неопределенности, т. е. начало изменения. Следовательно, действительно сущее есть всегда нечто меняющееся. Однако оно продолжает быть абсолютно единым, одним, — несмотря ни на какое изменение. Следовательно, единство его выше единства изменяющихся моментов, и так как эти изменяющиеся моменты создаются, как сказано, именно самим бытием, то первоначальное единство сущности необходимым образом выше самой сущно-

сти; оно — единство сущего и не-сущего. Так рождаются с диалектической необходимостью три необходимых момента в каждой сущности: 31) *момент геологический*, или момент сверх-сущего единства, охватывающего все бытийные и все не-бытийные, меональные, моменты вещи; 32) *момент эйдетический*, или момент оформления вещи, очертания ее, момент обрисовки контура, момент явленного смысла, или идеи; и 33) *момент генетический*, т. е. алогически-становящийся, или момент вечной подвижности и жизненности устанавливаемого смысла в пределах эйдоса и начального единства. К этому необходимо прибавить 34) *момент меонально-фактический, телесно-сущностный*, гилетический^{11*}, софийный (в широком смысле), то эйдетическое «иное», на фоне которого как *факта* происходит обрисовка, т. е. оформление самого смысла. Необходимо строжайшим образом отличать этот меонально-сущностный момент от абсолютно-меонального принципа в слове (15), противостоящего всякой сущности вообще, другими словами, от абсолютной тьмы, на фоне которой предметная сущность воплощается в живое человеческое слово. Меонально-сущностный момент действует в сфере *самой же сущности* и потому разделяет все признаки сущности. Здесь она — тот же свет, что и сам смысл, он — только начало раздельности в недрах самой сущности. Он не уменьшает сущности и не переводит ее в «иное», в другое тело. Это — взаимоотношение смысла с самим собою. Абсолютный меон (15) превращает сверх-сущую природу в психическое, в растительное и животное семя, расслаивает и ослабляет вплоть до физической мертвости, доводя до не-бытия. Смысловой же, или сущностный, меон есть раздельность и фактичность в недрах самого смысла; там он не уменьшает смысла, но оформляет и утверждает его, будучи столь же светлым и осмысленным. Если абсолютный меон для идеи есть начало телесности, текучей, временной и уничтожимой, то сущностный меон есть тоже начало телесное, это — тоже тело, но — тело светлое и вечное, как и сам смысл. Это — *факт и событие* смысла, но факт не гибнущий и событие, не тающее во времени. Сущностный меон — смысловое тело идеи, телесная и фактическая раздельность вечного света в себе.

б) Однако этим еще не исчерпывается вся диалектика полной энергийно-ономатической явленности сущности.

Разумеется, эйдос есть уже некая явленность, ибо он, в отличие от просто сущего, есть цельность, в которой можно найти и целое и отдельные части. Но, строго говоря, эйдос не есть *явленность* в собственном смысле слова. Именно, эйдос есть в недрах сущности то, что существует само по себе и, собственно говоря, никому и ничему *не является*. Что значит *явиться*? Явиться значит быть, прежде всего, *чем-то* и чем-то *самостоятельным*, независимым от своих проявлений, и в частности от явления кому-нибудь или чему-нибудь, а, во-вторых, одновременно с этим — отличаться внутри себя так, что одна сторона оказывается более внутренней, другая же — более внешней, открывающейся, *являющейся*. Есть ли эта антитеза внутреннего и внешнего в эйдосе? Конечно, нет. Эйдос весь одинаково внутренен и внешен. Отдельные его моменты в этом смысле совершенно одинаковы; *они все совершенно одинаково явлены и себе и всему иному*. Определивши сущность как эйдос, мы еще несколько не дали диалектику *явленности* сущности, хотя как-то ее и начали давать. Сущность есть не просто сущность. Она различна и раздельна в себе, она — едина в себе и т. д. Все эти категории, необходимые для превращения абстрактно и потенциально сущего в единое координированно-раздельное целое, или в эйдос, мы определили в количестве пяти, так что эйдос есть *сущее (единичность)*, *данное как подвижной покой самотождественного различия* (см. ниже). Но все эти категории не вывели нас за пределы эйдоса, но, наоборот, удерживали нас в его недрах, в его границах; и, значит, если и могла идти речь о какой-нибудь явленности, то только о явленности *одного элемента, или моментов эйдоса, в отношении к другому*. Тут, пожалуй, можно утверждать полную явленность, так как каждая часть эйдоса как некоей цельности есть несомненно нечто *внешнее* в отношении к самой цельности. Тут каждую часть, чтобы воспринять ее именно как часть *целого*, мы должны брать *в свете* целого с примышлением целого; каждая часть, взятая сама по себе, помимо целого, есть нечто совершенно бессмысленное с точки зрения целого. И вот, мысля эту часть как *внешнее выражение целого*, целого, данного везде в своих частях и в то же время нигде, так что оно — нечто более внутреннее и таинственное, чем части, и само не есть эти части, но только в них является, — мысля так, мы действительно мыслим нечто *явленное, выраженное, явившееся*, и тут перед нами ясная

антитеза внутреннего и внешнего, хотя в то же время — и это — диалектическая необходимость — также и полное тождество этого внутреннего и этого внешнего.

Теперь мы и подходим к вопросу: как же можно было бы говорить о явленности *всего* эйдоса, уже не так, чтобы только отдельная его часть являлась другой части или еще чему-нибудь, но так, чтобы *весь эйдос целиком оказался бы явившимся, выразившимся*? Как ясно из предыдущего, для такого явления должна быть постулирована, прежде всего, некая *иноприродная ему среда*, некое инобытие, где он мог бы появиться. Ведь «части» и их сумма как раз и были тем инобытием, где выразилось и явилось *целое* внутри себя. Теперь, имея в виду явление эйдоса не внутри себя, а вне себя, явление не себе, но *иному*, инобытию, мы должны и требовать этого инобытия, *которому или с точки зрения которого* совершилось бы явление эйдоса. Но вспомним нашу предыдущую диалектику: не было ли уже там некоей среды, которая была бы уже как таковая — инобытийна эйдосу? Такая среда, конечно, там уже была. Во-первых, мы имели момент генетический, или момент алогического становления эйдоса (33)^{12*}, т. е. нечто, несомненно, инобытийственное к эйдосу. Во-вторых, мы имели гипостазированность этого генезиса в виде некоего *ставшего*, некоего *факта*, некоего тела (34)^{13*}, оказавшегося *носителем* эйдоса, тем самым, что именно осмысливает эйдос, что его воспринимает на себя и что тем самым его *проявляет и выражает*. Значит, построив диалектику явленной сущности, мы можем и не искать никакого нового инобытия, где эта сущность могла бы проявиться. Такое инобытие уже есть. Но чего нам еще не хватает? У нас есть эйдос, — то, *что именно* намерено явиться, — и у нас есть инобытие, «материя», — то, *где и в чем* оно намерено явиться. Что теперь нужно нам для фиксации полной *явленной сущности*? Ясно, мы должны в инобытии *узнать* тот самый эйдос, об явлении которого идет речь. Мы должны *отождествить* эйдос инобытийствующий с эйдосом первоначальным. Как только это совершилось — эйдос внутренний уже *явился* в эйдосе внешнем. Если они — не различны между собою, — как можно говорить, что один эйдос явился в виде *другого*? Если они не тождественны, — как можно говорить, что в явлении присутствует *тот же* эйдос? Итак, эйдос явленный и выраженный — *тот же*, что и неявленный, и — отличен от него. Неявленный покоится в глубине явлен-

ного и — непрестанно движется, являя его разные стороны. Словом, между явленным и неявленным эйдосом — *диалектика тех же пяти категорий*, что и между отвлеченно заданным сущим и целостно данным в эйдосе. Надо взять все эти первоначальные пять категорий как нечто целое, т. е. как эйдос, и все целиком еще раз погрузить в новое инобытие, с тем чтобы после погружения узнать их уже в новой модификации, и — тогда мы получим *выражение* эйдоса и *явление* его. Смотрим на инобытие, на факт, на материал, на тело, что по смыслу своему совершенно никакого отношения не имеет к эйдосу и его смыслу (почему и зовется у нас алогически становящимся или ставшим инобытием), и, оказывается, в этом инобытии и в этом алогическом материале нет совершенно ничего иного, кроме первоначального эйдоса. Произошло полное и окончательное *отождествление* являющегося эйдоса с явившимся, при всем их столь же несомненном *различии*. Неявленный эйдос, эта смысловая цельность, соотносясь с внешним себе алогически-становящимся и алогически-ставшим инобытием, конструируется как бы заново, заново перестраивается. На ней появляется новый рисунок, видны более глубокие и менее глубокие моменты, появляется *перспектива и рельеф*. Эйдос превращается в изваяние, столь же смысловое и сущное, что и раньше, но уже гораздо более богатое, тонко отделанное и живое. Это и есть 35) ^{14*} *символический* момент имени, уже не тот символический, который раньше у нас был связан с семемой, т. е. с до-предметной структурой имени (7—12), но символический в смысле самой предметности имени. Это — *предметно-символический момент* имени. В имени как символе сущность впервые является всему иному, ибо в символе как раз струятся те самые энергии, которые, не покидая сущности, тем не менее частично являют ее всему окружающему. Отсюда видно также и то, что всякая энергема (18), как и энергия (30) ^{15*}, целиком в самом существе своем всегда символическа, поскольку она есть уже не сущность просто, но сущность, соотношенная с тем или другим видом инобытия и являющаяся так или иначе тем и другим видом инобытия.

с) С понятием предметного символа мы переходим, наконец, в сферу подлинно языковых явлений, понимаемых уже не субъективно, не психологически, не исторически и вообще не фактически, но именно чисто предметно-выразительно. Язык есть предметное обстояние бытия, и обстоя-

ние — смысловое, точнее — выразительное, и еще точнее — символическое. Всякая энергия сущности есть, стало быть, язык, на котором говорит сущность с окружающей ее средой. Всякий символ — есть языковое явление. И мы видим тут, как языковая стихия несводима ни на логическую, ни на диалектическую, ни тем более на физико-физиолого-психологическую. Нет нужды, конечно, напоминать о том, что тут имеется в виду язык в самом широком смысле этого слова и отнюдь не та очень узкая и условная сфера, которая эмпирически дана как совокупность звуков, полученных в результате артикуляции языком у человека. Итак, мы имеем теперь чисто *языковую* стихию имени, понимаемую как чистая предметность, и ее строжайше отличаем от чистой эйдетической стихии имени.

d) Такова основная диалектическая установка — трех главных моментов предметной сущности слова на фоне разделяющего и осуществляющего их четвертого, причем этот последний, проявляя триадный смысл сущности, создает пятое начало, являющееся уже символом триады. Все три основных момента суть нечто *нумерически* единое, а потому они не различаются между собою, они — абсолютное тождество. Но в качестве только одного абсолютного тождества они не различались бы и, следовательно, не были бы предметом мысли, т. е. не были бы вообще, не существовали бы. Следовательно, они не только абсолютно тождественны, но в то же время и абсолютно различны. *Это — различие в тождестве и тождество в различии.* Отсюда, единство есть единство и в то же время оно — не единство, т. е. оно — множество. Эйдос не есть что-нибудь иное по сравнению с единым, он ничего к нему нового не прибавляет, но вместе с тем он и отличен от единства, ибо он — нечто очертанное, имеющее границу, т. е. объем, т. е. количество, т. е. делимость, т. е. множество. Эйдос также абсолютно равен своему становлению, но он же и отличается от него. Все категории, характерные для предметной сущности как такой, суть они и не они. И это нетрудно показать на любой категории, если мы попробуем эти основные категории сущности вывести.

Сущность существует, есть. Она — 36) *сущее*. Это значит, что она как-то 37) *покоится*. Но она еще и есть *нечто*, некий смысл, живой смысл, который охватывает ее всю и объединяет. Это значит, что в ней кроме покоя есть еще и некое 38) *движение*. Движение, оставаясь движением, не

может быть покоем, равно как и покой не может быть движением. Следовательно, они не могут сойтись в одно. Сущее же находится и с покоем и с движением, ибо и покой и движение действительно существуют. Но каждый из этих родов (сущее, покой, движение), в свою очередь, отличен от двух других; рассматриваемый же сам по себе, он есть тот же и согласен сам с собою. Взятые относительно, эти понятия различны, а взятые абсолютно, тождественны. Отсюда, к трем указанным родам необходимо прибавить еще два — 39) *тождество* и 40) *различие*. Если бы тождество и различие не отличались от покоя и движения, а просто сводились бы на эти последние, то покой, не отличаясь от движения, был бы одновременно и движением, а движение, не отличаясь от покоя, было бы и покоем. Поскольку же они различаются, они причастны тождеству и различию, а то, что в них общее, не может быть ни тем, ни другим из них. Сущее и тождественное не есть одно и то же еще и потому, что покой и движение — оба сущие, а раз тождество равносильно сущему, то покой и движение тождественны, т. е. тогда получилось бы, что покой движется, а движение покоится. Но и различие не может отождествляться с сущим, ибо различие всегда требует отношения к иному, и тогда получилось бы, что и всякое сущее тоже имеет отношение к иному, а мы знаем, что одно сущее — относительно, другое — безотносительно к нему. Таким образом, *различие присуще* всем родам, или категориям, ибо одно отличается от иного не своею природою, но тем, что оно причастно идее отличного.

Возьмем движение. Движение отлично от покоя; следовательно, оно — не-покой, т. е. не-сущее; но оно и есть, ибо соединяется с сущим. Далее, оно отлично от тождественного; следовательно, оно — не тождество и в этом смысле опять не-сущее; но через общение с тождественным оно — тождество, ибо оно сохраняет свою природу тождества. Само по себе движение — то же, но, отличаясь от иного, оно не то же. Этому не мешает *фактическое* объединение покоя и движения, например, в устойчивом движении. Наконец, движение отлично от различия, поскольку оно отличалось от тождества и покоя; но оно и не различно с различием, поскольку оно различно с различием и прочими категориями. Следовательно, а) движение в предметной сущности и существует и не существует, б) то же и не то же, с) различно и не различно. По всем категориям прохо-

дит сущее и не-сущее. Природа отличного, существуя повсюду как отличная от существующего, каждое особое делает не-существующим, почему и все вообще есть не-существующее, хотя опять-таки, приобщаясь к существующему, оно также и существует. Существующее, поскольку оно существующее, множественно, отдельно (ибо причастно различию); не-сущее же, поскольку прилагается к бесконечным сущим, бесконечно. Существующего у нас столько раз нет, сколько есть прочих эйдосов, ибо, не будучи этими, оно — одно; прочие же, в которых его нет, по числу беспредельны.

Итак, любая категория сущности есть она и не она. И каждый из трех моментов есть он и не он. Вся сущность же — нумерически едина и не может не быть такой, ибо тогда отдельные моменты ее рассыпались бы на самостоятельные сущности. Указанные три момента в предметной сущности слова — столп и утверждение всякой диалектики; без них нельзя ни мыслить сущность, слово, ни говорить о нем; без них нет, следовательно, и самого слова. *Они конституируют координированную отдельность сущности,* — то, без чего она не есть ни разум, ни безумие, ни вообще нечто¹².

е) Сущность есть: 1) *одно*, единичность, стоящее *выше определения* и в этом смысле *сверх-сущее*; 2) проявляющее себя в *эйдосе*, который есть *единичность подвижного покоя самотождественного различия*, и 3) данное в своем идеально-временном или *алогически-становящемся означении*, причем все эти три момента несомы 4) фактом или *наличностью*, что есть *гипостазированная инаковость эйдоса*, так что в этом факте образуется 5) *символическая выраженность и явленность* упомянутой триады.

13. **Диалектика интеллигенции в имени.** Однако диалектикой триады и «факта» (четвертого начала, так что нужно говорить уже не о триаде, а о тетрактиде, а если привлечь «символ», то — о пентаде) не ограничивается живая сущность имени. Единое, образ, или эйдос, и становление — все это представимо на любой физической вещи. Всякая вещь, во-первых, есть нечто одно, единое; во-вторых, она имеет определенный образ, очертание; в-третьих, она есть нечто меняющееся и текучее. И наконец, она есть «факт», определенным образом выраженный.

а) Но ведь имя есть не только физическая вещь. Мы уже много говорили о том, что имя есть нечто гораздо боль-

шее. Оно есть, именно, нечто живое и самосознающее. То, что мы установили относительно трех основных диалектических моментов, имеет значение некоей если не прямо физической, то во всяком случае совершенно внешней характеристики. Если слово есть нечто живое, то необходимо, чтобы были живыми и эти три диалектических момента. Однако сущность жизни заключается в самоощущении, в самоотнесенности, в для-себя-бытии. Если так, то ясно, что указанные нами три момента (с последующими модификациями) говорят лишь о бытии сущности *просто*, о бытии *самом по себе, самом в себе*. А нужно, чтобы они были также и моментами *для-себя-бытия*, т. е. *чтобы сущность слова была соотнесена с самой собою*, чтобы она не нуждалась в том, чтобы кто-то другой, например мы, ее переживал и формулировал. Если она — подлинно самостоятельная сущность, то она такова не только для нас, для нашего анализирующего и формулирующего рассудка, но такова вообще, без нас и до нас, и, следовательно, прежде всего, такова для себя самой. Отказывая сущности в этом для-себя-бытии, мы постулируем необходимым образом субъективизм и заранее чисто догматически предполагаем, что субъект все формирует и сущность сама по себе вне субъекта не существует. Это — ничем не оправдываемая догматическая метафизика. Понятие субъекта гораздо менее ясно, чем понятие сущности, да если и становится ясным в результате анализа, то тут же неоспоримым делается и тот факт, что субъект — сам нечто происшедшее и образовавшееся из другого, более универсального источника и никак не может являться абсолютной инстанцией и критерием. Следовательно, естественнее всего предположить, что сущность есть сущность вообще, без нас и до нас; а это значит, что сущность есть сущность не только для чего-нибудь другого, но прежде всего для самой себя.

Так рождается три других, не менее основных диалектических момента сущности, представляющих собою как бы вертикальное углубление в сущности, в противоположность первым трем, дающим диалектику по горизонтали. Они — *диалектические моменты интеллигенции*. Благодаря привхождению этого момента интеллигенции существенно меняются первые три диалектических момента, а именно, *они делаются моментами живой и самоощущающей, самосознающей сущности* имени, а не просто физической характеристикой. 41) Первый момент, *сверх-интелли-*

гентный, момент единства, превращается в *корень, источник всякой и всяческой жизни изучаемой сущности и всех ее судеб*, экстатическую сведенность всей интеллигенции в одну неразличимую точку; 42) второй момент, эйдетический, или *собственно-интеллигентный*, превращается в *абсолютное с а м о с о з н а н и е, выявляющее и открывающее первый момент, выражающее всю его глубину и сущность*; 43) третий момент, *пневматический*, превращается в *самосознающую и самоощущающую пневму*^{16*}, т. е. в *абсолютную творчески-волевою жизненность*, ибо жизнь есть немолчное, непрерывное становление и изменение, движение и обновление; 44) четвертый момент, *меонально-сущностный*, конституировавший смысловое тело сущности, превращается в *живое тело вечности, благоустроенность и организованность*, изливаясь на которую и в которой вся сущность *живет жизнью абсолютной силы и смысла*; назовем этот момент *интеллигентно-соматическим, или софийным, моментом в живой предметной сущности имени*. Эта софийная сущность, максимально осуществившая первотриаду и тем давшая ей имя, есть *личность*.

Наконец, интеллигентно модифицируется также и пятый — символический — момент сущности, превращаясь в *живую речь*, в слово, воплощенное или долженствующее воплотиться. Символ становится живым существом, действующим, говорящим, проявляющим себя вовне и т. д. Я бы назвал это 45) *демиургийным* моментом имени, ибо в нем залог и основа всех возможных творческих актов мысли, воли и чувства триадной сущности.

б) Если не бояться традиционной и по этому самому спутанной терминологии, то я бы сказал, что диалектика интеллигенции в этом отношении совпадает, прежде всего, с разделением — «ум», «воля» и «чувство». В самом деле, момент *собственно-интеллигентный* есть, конечно, не что иное, как момент *познания*. Сущность имени, соотносясь с самой собой и существуя сама для себя, конечно, прежде всего *познает* себя. Соотноситься с собой — это ведь и значит, прежде всего, *познавать* себя. Итак, сущность *познает* себя. Но *познавать* вообще что-нибудь — это значит полагать этому «чему-нибудь» границу, предел, т. е. его ограничивать, определять. Когда сущность *познает* себя, она, очевидно, кладет границы познаваемому, т. е. самой себе, в виде *себя же самой*. Она сама для себя есть граница и ограниченное. Но во всяком познании граница, собственно го-

воря, не столько кладется самим познающим, *сколько преднаходится* в познаваемом. В познании как таковом отнюдь не содержится обязательно этого момента — полагания для себя своей собственной предметности: последняя может быть найдена ^{17*} и уже готовой. Итак, сущность, *познавая себя*, находит себя, т. е. все свои границы, уже *положенными*, уже предопределенными; и, следовательно, та интеллигенция, которая необходима для познания как такового, недостаточна для того, чтобы интеллигентно модифицировать и самое познаваемое в его твердых очертаниях и границах. Необходимо, стало быть, ввести и эту границу, определенность познаваемого, в сферу самой интеллигенции. И что тогда получится? Прежде всего, знание, или самосоотнесение, желая подчинить себе границу познаваемого, может перейти в овладение всем тем фоном, на котором рисуется эта граница. Я могу, желая познать себя и видя себя ограниченным, сломать эту ограниченность и с своим самосоотнесением выйти за пределы своей ограниченности и распространиться вдаль и вширь, по безбрежному океану моего инобытия. Другими словами, вместо созерцания определенных границ я могу их полагать, и при этом — полагать неизменно и неустанно, сплошь, переходя, таким образом, в некое интеллигентное становление. Это и есть не что иное, как воля, — разных своих видов и степеней, — или *стремление*. Стремление и есть, с одной стороны, становление и уход вперед, а с другой — некое поставление себе самому препятствия — в данном случае в виде самого же себя. Наконец, желая установить свои собственные пределы и перейдя, таким образом, в становление себя, я могу и, конечно, я должен установить пределы и своему собственному интеллигентному становлению. Тогда-то, собственно говоря, и окажется, что я сам для себя положил свои пределы, т. е. ввел определенность и ограниченность самого себя в пределы своей же собственной интеллигенции. Сущность, познавая себя как нечто строго оформленное и утверждая эту оформленность постепенно, сплошно и алогически текуче, полагает оформленность уже самой этой интеллигентной текучести. Это значит, что сущность получает *чувство*. Чувство есть интеллигенция, перешедшая в свое алогическое становление, но *сама же* поставившая пределы этому становлению. Отсюда, оно есть как бы вращение интеллигенции вокруг себя, круговращение интеллигенции вокруг себя самой. Если

познание есть интеллигентная модификация эйдетического (в узком смысле) момента имени, то стремление есть, несомненно, модификация генетического (алогически становящегося) момента (33). Его мы назвали *пневматическим* моментом (43). Наконец, чувство несомненно предполагает четвертый момент тетрактиды, гилетический^{18*} (34), но не просто его одного, так как в чувстве фиксируются не только пределы растекания интеллигенции, но и сама растекаемость в этих пределах, т. е. отождествленность алогического становления интеллигенции с твердо оформленными, эйдетическими пределами этого растекания. Ясно, что *чувство* соответствует поэтому *символическому* моменту сущности (35)^{19*}, есть интеллигентная модификация символической стихии имени. Вот почему в некоторых эстетических теориях современности теория «выражения» совпадает с теорией «чистого чувства», но вне-диалектический характер этих теорий мешает правильному и ясному соединению этих теорий в одно целое. Нам теперь *диалектически* ясно, почему чувство есть интеллигенция символа, как бы видимый изнутри символ, и почему символ есть необходимая внешняя сторона чувства, если уже ставится вопрос о внешнем проявлении чувства. Наконец, как от эйдоса мы восходим к до-эйдетическому единству, как ноэзис в инобытийно-интеллигентной сфере с диалектической необходимостью требовал гипер-ноэзиса, так и здесь познание, как интеллигентный эйдос, требует до-эйдетического и, стало быть, до-интеллигентного единства той уже неразличимой и сверх-сущей точки, которая является источником и корнем, принципом всей интеллигенции и всего вне-интеллигентного. Этот сверх-интеллигентный момент интеллигенции, порождая все прочее, только в демиургийном моменте доходит до своего полного развертывания и выражения. Дальше следуют уже инобытийные функции сущности, т. е. проявление демиургийных энергий вовне, в инобытии, откуда и получают описанные выше в § 7—11 иерархически расположенные ступени интеллигенции.

с) Однако именно интеллигенция первой тетрактиды, формулированная нами только что, заставляет сделать существенное добавление к диалектике инобытийной интеллигенции, проведенной нами в § 7—11. Именно, после всего этого становится ясным, что указанная там нами диалектическая иерархия интеллигенции есть *познавательная*

иерархия. Раздражение, ощущение, восприятие, представление, мышление, гипер-ноэтическое мышление — все это есть иерархия познавательного момента интеллигенции. Чтобы диалектика инобытийной интеллигенции была полной, необходимо на каждой из этих ступеней найти модификацию в смысле *стремления* и модификацию в смысле *чувства*. Тогда мы получим такую же иерархию *стремлений* — от жизненного порыва организмов и животных влечений до самозамкнутости и круговращения стремления вокруг себя самого, и такую же иерархию *чувств* — от жизненно-животного самоудовлетворения организмов к умно-сердечному и экстатическому самоутверждению себя и всего иного в одной сверх-бытийственной точке. Однако от подробного проведения всей этой диалектики я принужден здесь отказаться, так как ею специально занята моя работа «Диалектика интеллигенции».

d) Символ (35), ставший интеллигенцией и превратившийся в демиургийную энергию имени (45)^{20*}, превращает сущность уже в живое существо, или *миф*, и этот (46) *мифический* момент имени есть уже вершина диалектической зрелости имени, с которой видны уже все отроги, расходящиеся отсюда по всем сторонам. Так, статически-созерцательный аспект выделяет в мифе более абстрактные очертания символа, эйдоса (в узком смысле), топоса и схемы (моменты, которые будут указаны ниже, в § 15); диалектически-динамический аспект рисует интеллигентные и вне-интеллигентные фигурности сущности, меонально-инобытийная ознаменованность сущности дает иерархию инобытийной интеллигенции, уходящую в безбрежную тьму меона; наконец, в глубине имени, как мифа, рисуется и та последняя, уже неохватная точка, порождающая все разумные оформления имени, тот апофатический момент, без которого вся оноματοдоксия превращается в мертвый и отвлеченный скелет рационализма. Но как раз о рационализме нам и предстоит сейчас сказать несколько слов¹³.

14. **Символизм и апофатизм.** Можно ли остановиться на диалектике имени как таковой? Я думаю, есть еще один принципиально важный момент в сущности, без которого все наше рассуждение неминуемо сделалось бы плоским и близоруким. В самом деле, не будет ли слишком самонадеянным отнести наши точные диалектические установки к жизни сущности имени *непосредственно, без всяких оговорок*? Не будет ли это слишком большим рассечением

сущности? Ведь не забудем, что все наше рассуждение ведется в отвлеченных философских *понятиях*, подчиненных «логическим законам», в то время как мы сами же, оперируя такими понятиями, постулируем необходимость выхождения сущности за сферу этих «логических законов». Анализируемая нами сущность имени открыта нам, во время самого анализа, *в своих энергиях, и только в них*. Методологически надо различать энергию сущности и самую сущность. Энергия действует в «ином» и по этому действию познается. Сущность же действует, говорили мы, косвенно, сама оставаясь незатронутой. И потому, изучая действия энергии, мы еще не изучаем всей глубины сущности, хотя она и целиком присутствует в каждой своей энергии. Ясно, значит, что о сущности надо было говорить особо. *Но это, конечно, не значит, что, говоря о сущности особо от действия энергий, мы говорим о ней не в свете энергий*. Только в своих энергиях сущность и познаваема. Но одно дело — изучать действия энергий, и другое дело — изучать в свете энергий самую сущность. Предыдущие страницы именно изучают не действия энергий, но в свете энергий самую сущность.

Если мы это хорошенько усвоим, то необходимо нужно будет признать, что все, утверждаемое нами о сущности как такой, поскольку о ней нельзя ничего мыслить вне ее энергий, есть утверждение *символическое*. Не просто проецируются вовне все наши диалектические моменты сущности. Это было бы вивисекцией живой сущности, грубой рационализацией ее жизненной мощи. Наша диалектика, поскольку она — в свете энергий сущности, есть *символическая* диалектика. За ней кроется некий неразгаданный икс, который, конечно, как-то дан в своих энергиях, потому что иначе это были бы энергии неизвестно чего, но который вечно скрыт от анализа и есть неисчерпаемый источник для все новых и новых обнаружений. Чем сильнее проявлена эта тайна, тем символичнее рождающийся образ. Такова эта диалектика жизни, столь расходящаяся с обычным абстрактно-метафизическим умонастроением. Чем менее проявлено неявляемое, тем более понятно и просто то, что явилось; чем более проявлено неявляемое, тем сильнее оно постигается и переживается, но тем загадочней и таинственней то, что явилось. Вся эта логика мифа, или символа, возможна только благодаря 47) *апофатическому моменту* в предметной сущности слова. Чем более нагнетен

этот момент в слове, тем оно более охватывает смысловых возможностей, оставаясь по структуре самым обыкновенным словом. Возникает необходимость определения той лестницы значений эйдоса, которая возникает в меру нагнетенности в слове апофатического момента. Это — та или иная степень *символичности* бытия, или *выраженности* предметной сущности имени¹⁴.

15. Пять форм эйдетической предметности имени — схема, топос, эйдос в узком смысле, символ и миф. Сущность является во втором моменте каждой из указанных выше диалектических триад, т. е. в эйдосе отвлеченном и символическом, и полнее, в абсолютно-самоявленном эйдосе. Вот он-то и варьирует в зависимости от нагнетенности апофатического момента. Чем более нагнетен этот последний, тем эйдос более символичен; чем менее нагнетен, тем более он ограничен своей собственной структурой. На всех этих нагнетенностях эйдоса необходимо присутствуют те структурные моменты, из которых он состоит.

а) Можно рассматривать эйдос лишь как *взаимоотношение его элементов*. Здесь не только не фиксируется чего-нибудь запредельного в отношении к эйдосу, но отбрасывается и та значимость, которая принадлежит ему по его собственной смысловой структуре. Это — то, что мы называем 48) *схемой*, или *схематическим слоем эйдоса* («*Menge*» — «множество» в смысле *Кантора*), — составленность и составленность целого из частей, когда целое охватывает части при помощи идеи, выходящей за пределы значимости каждой части. Здесь не фиксируется в эйдосе никакой самостоятельной предметности, а лишь созерцается в непосредственном узрении то, как составляется из отдельных элементов цельный эйдос, т. е. все пять категориальных моментов эйдоса рассматриваются здесь только с точки зрения подвижного покоя. Это — совокупность *идеально-математических характеристик предмета*. Другими словами, «схема» есть единичность подвижного покоя самождественного различия, данная как подвижной покой.

б) Далее, в эйдосе мы можем выделить *момент качественной определенности* составляемого из отдельных элементов эйдоса. Если в первом случае мы имеем идеальную схему, то тут перед нами — *качественная наполненность* этой схемы. Эту совокупность идеально-качественных моментов эйдоса назовем 49) *морфным*, или топологическим, моментом. Тут, стало быть, будет выдвинута категория са-

мотождественного различия. Но пойдём далее. Как недостаточно знать цвет и форму этого карандаша, не зная его назначения, так и в эйдосе недостаточно указать только его схемный и морфный момент. Нужно все эти схемно-морфные моменты подчинить более высокому и общему смыслу, чтобы получилась определенная вещь. Нужен *момент эйдоса в узком смысле этого слова*. Это 50) *момент идеально-вещной*, или категориальной, *определенности эйдоса*. Тут выдвигается категория единичности, одного.

с) И только в дальнейшем мы вступаем в подлинное царство апофатически-символических моментов. Если перед нами эйдос топора, то схемой этого эйдоса будет совокупность его наглядно данных математических характеристик, морфе^{21*} — совокупность наглядно данных умно-качественных определенностей, эйдосом в узком смысле — явленность этой вещи как определенного орудия для рубки. Но топор, или секира, может воспринять на себя и более широкое значение, как, напр., социальное; он может быть носителем глубоких идей и, быть может, некоей невыявляемой тайны. Так, Зевса греки представляли, напр., в виде секиры, а Р. Вагнер создал целую мистическую концепцию меча Зигфрида. Это — особенным образом насыщенный эйдос, и это — подлинная арена проявления апофатического момента.

d) Таким образом, необходимо строго отличать символ от эйдоса. Что такое эйдос? Бесполезно было бы добиваться точного определения этого понятия у современных феноменологов, несмотря на то что именно они выдвинули и воскресили это старое понятие античной и средневековой философии.

Эйдос строго отличается от *сущего* просто (36). Сущее есть как бы только задание, возможность, потенция; эйдос же есть некая завершённая цельность сущего. Не всякое сущее — целостно, и в самом понятии сущего не кроется момента цельности и тем более точной единораздельной координированной в себе цельности. Тем не менее всякий эйдос уже предполагает, что он есть нечто сущее, и всякий эйдос уже есть некая единая координированная раздельность. Эта последняя и требует тех пяти категорий (36—40), без которых не может образоваться никакая цельность смысла. Однако числовая схема тоже есть сущее, данное как подвижной покой самотождественного различия, и топос также есть это же самое сущее, данное

с теми же самыми подробностями. Следовательно, необходим спецификум, отделяющий эйдос в узком смысле от всей сферы эйдетического вообще и в частности от схемы и топоса.

Выше мы указали, что схема, топос и эйдос отличаются между собою выдвиганием разных категорий из числа пяти основных — для первенства и основной точки зрения. Пусть мы все эти категории рассматриваем только как нечто, раскрывающееся в сфере подвижного покоя. Пусть то «сущее», которое мы мыслим как данное в виде подвижного покоя самотождественного различия, есть не что иное, как *подвижной покой*, т. е. как смысловое раздельное в себе движение. Тогда, естественно, мы отвлечемся и от того, что именно есть по качеству своему это сущее, и от того, что оно собой по сущности своей представляет. Все это будет не важно, а будет важно только то, что оно именно *движется и покоится*, и больше ничего. Мы придем тут к сущности, которая, выражаясь по Гегелю, здесь сама «равнодушна к своей определенности»*, т. е. будет *числом*. Равным образом, понимая под сущим только сущее же как таковое, т. е. данную индивидуальность, уже неравнодушную к своей определенности и именно дающую эту свою смысловую и индивидуальную определенность, мы рассматриваем пять основных категорий смысла в свете именно категорий сущего, т. е. получаем эйдос в узком смысле слова. Эйдос имени, стало быть, есть сущее (единичность) подвижного покоя самотождественного различия, данное как *сущее* (как единичность).

От всех этих трех «онтических» моментов эйдоса — схемы, топоса и эйдоса в узком смысле — коренным образом отличается 51) *символ*. Мы уже однажды, в § 12, получили понятие символического момента имени (35). Там мы получили это понятие *диалектически*, так как там шла речь именно о диалектике вне-интеллигентной сферы имени. Теперь, в статически-созерцательном аспекте, нам нет нужды проводить всю диалектику символа, но необходимо лишь чисто статически же зафиксировать своеобразие символической предметности по сравнению с эйдетической.

е) Мы помним, что это своеобразие сводится к тому, что в символе мы находим *инобытийный материал*, подчиняющийся в своей организации *эйдосу*. Символ — не эйдос, но воплощенность эйдоса в инобытии, и притом не обязательно в реальном и фактическом инобытии. Символ

в собственном смысле слова есть именно не реальный переход в инобытие, но *смысловая же* вобранность инобытия в эйдос. Эйдос, оставаясь столь же чисто эйдетическим, вбирает в себя инобытие как материал, перестраивается, заново создается; и уже оказывается в нем внутреннее и внешнее, хотя и даны они оба — в своем полном самотожестве. Отсюда, символ и есть неисчерпаемое богатство апофатических возможностей смысла. Символ только и мыслим при условии апофатизма, при условии бесконечного ухода оформленных, познаваемых сторон эйдоса в неисчерпаемость и невыразимость первоисточника всего в нем оформленного и осмысленного. Эйдос сам по себе не апофатичен, ибо есть некая строгая оформленность и координированно-раздельная цельность сущего. Разумеется, строго говоря, и в нем есть апофатизм, если мы стараемся найти ту перво-единую и абсолютно-неразличимую точку, из которой разворачивается весь эйдос. Но в символе апофатизм гораздо богаче и ярче. Предполагая чувственное инобытие и чувственно-алогическое становление, символ для уразумения требует преодоления этой инобытийной сферы, ибо он есть, как чисто смысловая картинность, все же нечто устойчиво-раздельное и четко очерченное. Но преодолевая это инобытие, мы видим, что оно все время переходит в устойчивость и смысл, что оно не просто уничтожается (тогда был бы просто первоначальный эйдос, и никакого символа не было бы), но *эйдетизируется*, осмысляется, переходит в вечность устойчивого смысла, уже нового по сравнению с тем отвлеченным смыслом, какой был в первоначальном эйдосе. Так символ живет антитезой логического и алогического, вечно устойчивого, понятного, и — вечно неустойчивого, непонятного, и никогда нельзя в нем от полной непонятности перейти к полной понятности. В вечно нарождающихся и вечно тающих его смысловых энергиях — вся сила и значимость символа, и его понятность уходит неуправляемой энергией в бесконечную глубину непонятности, апофатизма, как равно и неотразимо возвращается оттуда на свет умного и чистого созерцания. Символ есть смысловое круговращение алогической мощи непознаваемого, алогическое круговращение смысловой мощи познания.

1) Символизм есть апофатизм, и апофатизм есть символизм. Разорвав эти две сферы, мы получим или агностицизм с пресловутыми «вещами в себе», которых не мо-

жет коснуться ни один познавательный жест человеческого ума, так что все реально являющееся превращается или в беспросветное марево иллюзий, или в порождение человеческого субъективного разума, или получим уродливый позитивизм, для которого всякое явление и есть само по себе сущность, так что придется абсолютизировать и обожествлять всю жизненную текучесть со всей случайностью и растрепанностью ее проявлений. Только символизм спасает явление от субъективистического иллюзионизма и от слепого обожествления материи, утверждая тем не менее его онтологическую реальность, и только апофатизм спасает являющуюся сущность от агностического негативизма и от рационалистически-метафизического дуализма, утверждая тем не менее его универсальную значимость и не сводимую ни на что реальную стихию. Сущность есть, и явление есть. И вот, явление проявляет сущность. Но не должны мы рассуждать так, что, хотя сущность есть и явление есть, последнее не проявляет ее, и не так, что сущность есть, но нет никакого явления ее, от нее отличного, и не так, что явление есть, но нет никакой его сущности, от него отличной. Так символизм и апофатизм суть едино.

г) Итак, схема, топос, эйдос и символ — четыре необходимых лика, в которых является наименованная сущность. Это разные степени именитства, разные степени ономазма. Имя сущности есть стихия и сила, порождающая эти лики сущности. Сюда же мы должны, конечно, присоединить и интеллигентную модификацию эйдоса, также дедуцированную нами диалектически (в § 13). Символ, интеллигентно модифицированный, есть *миф*. Его мы также можем созерцать чисто статически, как и схему или эйдос. Поэтому я отмечу и (52) *миф* в имени — в качестве статически созерцаемой предметности имени¹⁵.

16. Резюме предыдущего и переход от эйдетической сферы имени к логосу. а) Итак, анализ предметной сущности имени до сих пор дал нам следующие слои в этой сущности: 1) наиболее глубокий и скрытый слой — апофатический; 2) момент явленности этого апофатического икса в определенных смысловых данностях, или символах (в широком смысле): а) схемной, б) морфной, или топологической, с) эйдетической, d) символической (в узком смысле) и е) мифической (т. е. интеллигентной); 3) в пределах каждого из этих явленных ликов сущности — двойную

диалектическую триадичность: а) по горизонтали — 1. генологический момент, сверх-смысловое единство; 2. образ и очертание, эйдос в широком смысле; 3. генетический момент, изменение, алогическое становление, непрерывная текучесть, — на фоне 4. меонально-сущностного протяжения сущности, или гилетической гипостазированной, дающей 5. символическую выраженность сущности; б) по вертикали (момент интеллигенции), — 1. сверх-интеллигентный момент, корень, исток и рождение жизни, умно-экстатическая точка; 2. собственно интеллигентный момент, абсолютное самосознание и самоявленность жизни и бытия, ум; 3. пневматический момент, или жизнь как самоощущающее и самодвижущее начало, алогически становящийся и потому творческий, волевой ум, органическое сродство всех жизненных элементов сущности во всей сущности, — на фоне 4. софийно-телесного носительства всей сущности, которая оказывается носителем уже не просто эйдоса, но 5. выраженного, энергийного символично-мифического эйдоса.

Ко всему этому остается прибавить последний момент, который, вероятно, был уже замечен внимательным читателем. Апофатическая стихия явила себя в эйдосе (с его диалектическими моментами). Но тут же мы сказали, что все это устанавливается в свете энергии сущности, т. е. при помощи неизбежно логических и притом формально-логических методов мысли. Сама энергия сущности не формальна, а интуитивно-диалектична, но, действуя в «ином», по мере захвата этим «иным» делается более или менее интуитивной, более или менее диалектичной. Самый процесс действия энергии в «ином» есть процесс оформления, осмысления, охватывания тьмы. *И уже по одному этому интуитивно-диалектичная энергия превращается в формальный логос.* Тут мы подходим к последнему фундаментальному различению, существенно важному решительно для всего нашего анализа, именно *к различению эйдоса и логоса.*

б) Сущность являет себя в эйдосе. Поскольку мы видим эйдос сущности, мы не нуждаемся ни в каких других формах узрения и ни в какой другой логике. Эйдос имеет свою собственную эйдетическую логику, а именно диалектику. В эйдосе два момента — созерцательно-статический и диалектически-подвижный; разъединение их условно, и на деле нет одного из них без другого. С первой точки зре-

ния эйдос, явленный лик, есть абсолютно простая, цельная и неизменная индивидуальная общность внутри-самоподвижной, абсолютно неделимой сущности. Все эти моменты определения понятия эйдоса сами собою вытекают из выше предложенной диалектики сущности. В аспекте диалектической подвижности каждый такой эйдос 1) предполагает соответствующее меональное окружение, на фоне которого он из 2) нерасчлененного единства превращается в 3) расчлененный образ, 4) пребывающий в неизменном движении (диалектическая триада с меональным фоном). Вот, вся эта феноменолого-диалектическая стихия сущности, погружаясь в тьму абсолютного меона и как бы определяясь заново, уже в «ином», действует *оформляюще* на это «иное», подбирает и объединяет отдельные моменты в целое, скрепляет и соединяет в определенное смысловое единство.

с) Что для этого нужно? Нужно: 1) чтобы во всех этих изменениях и действиях сущность оставалась неизменной (по выше формулированным законам взаимоопределения); 2) чтобы сущность выражала себя в определенных целостных ликах эйдоса и их энергиях (ибо, если сущность будет оставаться неявляемой и запредельной, тогда не может проявиться и ее осмысливающе-оформляющая деятельность, а если вещь хоть как-нибудь осмыслена и оформлена, это значит, что неявляемая сущность как-то себя проявила); 3) чтобы эта интуитивно-эйдетически-диалектически непосредственная цельность и как бы картинность служила все время *образцом*, парадигмой для всякой оформляющейся вещи (это и значит, что вещь воплощает в себе некий смысл); и, наконец, 4) чтобы деятельность этой цельной энергии носила *формальный* характер объединения, скрепления и осмысления.

д) *Последний момент и есть момент логоса. Это 53) собственно-логический, или формально-логический, или просто логический момент в предметной сущности слова*, который необходимо тщательнейшим образом отличать как от эйдетического момента, так и от разных диалектических моментов эйдоса, напр. от энергийно-символического, и уж подавно от тех моментов слова, которые относятся не к предметной сущности слова, а к его абсолютно-меональным оформлениям, напр. к той ноэтической энергеме, рождающей из себя «психическое». Из предыдущего также ясно, что логос существует только в зависи-

мости от эйдоса и, след., от сущности; он есть сущность эйдоса, как эйдос сущность апофатического икса. И как бы мы ни утверждали примат и даже единственность формально-логического мышления, мы никогда не должны забывать, что условием и основой его является мышление диалектически-эйдетическое, а само оно возможно только при условии действия сущности в инобытии, «ином». Сама сущность не нуждается в формальной логике и живет помимо нее, в другой логике, в диалектике. Но так как в иной сущности нет вообще ничего нового, чего не было бы в сущности самой по себе, то можно сказать, что и формальная логика имеет свое обоснование в предметной сущности как такой.

17 Сравнительная характеристика эйдоса и логоса. Однако наметим конкретно пункты сходства и различия между эйдосом и логосом. И то и другое есть *смысл* сущности, выраженность ее. Разница начинается с момента *данности* этого смысла. Весь вопрос в том, *как дан смысл в эйдосе и как в логосе.*

а) Мы видели, что эйдос есть, во-первых, нечто простое. Логос всегда сложен. Эйдос созерцается в своем простом единстве; логос же получает свое значение только как соединение и объединение многих моментов. Как бы части ни содержал в себе эйдос, в нем есть, как мы говорили, момент абсолютного единства, который «выше» самой сущности. В логосе нет такого объединения; все его значение в том и заключается, чтобы по порядку и в отдельности перечислить то, что совокупно и как единый организм дано в эйдосе.

Конечно, можно мыслить и в логосе его сверх-смысловое единство, подобно тому как мы мыслим это в эйдосе. Но в эйдосе это будет совершенно особая ипостась, являющаяся универсальной смысловой причиной, принципом и целью эйдоса; в логосе же это будет только *исканием* этого причинно-целевого принципа, только *становлением* в качестве принципа.

б) Во-вторых, эйдос есть нечто цельное. Логос, по той же самой причине, есть нечто множественное и дискретное. Логос есть то, что обычно неясно трактуется как понятие. Логос есть «формально»-логическое понятие. Так, если данное понятие характеризуется суммой определенных моментов «содержания», или признаков, то никак нельзя сказать, что *само по себе* понятие это есть нечто простое и

цельное. Прост и целен эйдос, выделением и перечислением моментов которого живет логос, «понятие»; само же «понятие» как раз играет роль перечисленного момента, оно есть регистрация отдельных моментов, и ему нет возможности быть цельным и простым.

с) В-третьих, эйдос есть нечто неизменное, не подчиняющееся времени, вечное, ибо он — чистый смысл, а о смысле не скажешь, что он как смысл характеризуется временными моментами. Логос в этом случае обладает аналогичным характером. Давая снимок отношения вещей в данную минуту, он не отражает на себе непрерывности его изменения и потому совершенно стационарен.

д) В-четвертых, эйдос есть индивидуальная общность. Это значит, что все отдельные моменты его определения соединены в одной точке, что каждый эйдос, будучи своеобразным и оригинальным, будучи несводимой на отдельные моменты индивидуальностью, есть в то же время полная и абсолютная раздельность всех своих моментов; отдельные моменты не есть распадение эйдоса, напр. во времени, но в каждом из них — вся сущность целиком. Этого нет в логосе. Логос, «понятие» есть перечисление отдельных признаков. Той картинности, которая объединяет их в одно живое целое, в нем нет. Логос потерял бы свой смысл, если бы он подчинялся закону увеличения «объема», параллельного увеличению его «содержания». В эйдосе — чем больше мы перечисляем его «признаков», тем он становится сложнее, тем больше охватывает самого себя, тем большее количество моментов можно под него подвести. В логосе мы отвлекаемся от живой картинности целого; и здесь — чем больше мы взяли отдельных моментов картины эйдоса, тем больше нарушили ее цельность, тем менее вероятно, что найдется много классов, или групп, предметов, которые бы подошли под столь сложный комплекс дискретных моментов. В эйдосе — чем предмет общее, тем индивидуальнее, ибо тем больше попадает в него различных признаков, тем сложнее и труднее находим получающийся образ. В логосе — чем предмет общее, тем формальнее, тем более прост, потому что тем более приходится выкидывать из него различных моментов и «содержания». В логосе — объединение различных меональных пунктов, и в их обобщении ищется не эйдос, в котором все они, по удалении меона, совпадают, а то общее, что есть в них как именно в меонально озаменованных пунктах эйдоса; поэтому

чем больше мы наберем этих меональных признаков, тем к меньшему числу меональных пунктов их можно отнести, ввиду бесконечного разнообразия меональных пунктов эйдоса. Так, с точки зрения эйдоса эйдос «живое существо» богаче эйдоса «человек», ибо в эйдосе «живое существо» содержатся кроме эйдоса «человек» и все другие виды живых существ. «Содержание» эйдоса «живое существо» *шире* «содержания» эйдоса «человек» — параллельно с увеличением «объема». Если же мы отбросим эйдетическую картинность, мыслимую при эйдосе «живое существо», и рассыплем ее на отдельные составляющие ее элементы, то этих элементов будет в логосе (понятии) «человек» гораздо больше, потому что это понятие есть результат разбивания и расслоения на гораздо более мелкие и многочисленные куски, чем понятие «живое существо», и потому оно состоит в гораздо более сложных отношениях к другим понятиям, чем понятие «живое существо». Только в формальной логике и может идти речь о разнице между «объемом» понятия и «содержанием» его; она возникает благодаря тому, что эйдос мыслится в модусе оформления и осмысления меона; то, что в эйдосе интуитивно мыслится как смысловое изваяние предмета, в логике дано как абстрактное перечисление признаков, как «содержание», а то, что в эйдосе совсем не мыслится — абсолютно-меональное окружение, — то самое в логосе, поскольку последний — форма осмысления эйдосом меона, играет роль принципа, ограничивающего значимость эйдоса в пределах данной степени взаимоопределения эйдоса и меона, и дан как объем понятия, причем совершенно делается понятным, что с увеличением этого объема, т. е. с уменьшением меонизированности эйдоса, «содержание», т. е. количество меональных моментов, уменьшается, а чем меньше объем, т. е. чем в большую тьму погружается эйдос, тем богаче «содержание» понятия, т. е. тем больше меоном захваченных элементов эйдоса. Понять все это сможет только тот, кто переживает конкретность и индивидуальность общего и для кого абстрактно — то, что наиболее раздроблено и пестро. Для эйдетика — «живое существо» есть богатый эйдос, а «бытие» — эйдос еще более живой, более богатый и конкретный; вместе с этим, «человек» для него гораздо более абстрактен, еще более абстрактен «европеец», еще более «француз», и — наивысшая абстракция — «француз, живущий в Париже в такое-то время и в таком-то

месте». Обратно — для формальной логики.

е) В-пятых, эйдос внутри — самоподвижен, равно как и, в-шестых, самопрозрачен. Все это неприменимо к логосу по тому же самому, по отсутствию в нем смысловой картинности. То и другое предполагает живой предмет и живую сущность, а логос есть только *способ* видеть предмет, инструмент, которым он берется. Логос потому совершенно статичен и не обладает совершенно никакой смысловой самопрозрачностью. Эти определения получены в результате диалектической жизни эйдоса, т. е. сущности. А логос не есть никакая сущность, а лишь *метод подхода к ней*. Он и не должен быть сущностью.

г) В-седьмых, эйдос есть смысл. Об этом мы уже говорили. Это — пункт сходства между эйдосом и логосом. Но в эйдосе — смысл интуитивно дан и сущностно воплощен, а в логосе он — абстракция и метод, хотя и обоснованные в сущности. Так же относится логос к неделимой сущности, как, в-восьмых, относится и эйдос. Но надо и здесь помнить всю разницу этого отношения. Эйдос есть эйдос неделимой сущности и сам неделим. Логос есть логос неделимой сущности, но сам делим. Эйдос вещи без всяких околичностей есть сама вещь. Логос вещи есть некоторый абстрактный момент в вещи; он реален не в меру непосредственного выражения им сущности вещи, но в меру осознания его методологической и принципной природы. Логос реален не как эйдос. Логос реален как принцип и метод, как инструмент, как щипцы, которыми берут огонь, а не как самый огонь. Поэтому перенесение на логос всей эйдетической реальности, а тем более вещной реальности факта, есть искажение подлинной реальности логоса, и ведет к гипостазированию абстрактного, и цельный, живой, эйдетический предмет превращает в формальный, пустой и абстрактный предмет. Реальность логического есть реальность применения логического принципа, в то время как реальность эйдетического есть непосредственная, ни от какого принципа не зависящая явленность сущности вообще. Такова принципиальная разница в отношениях эйдоса и логоса к неделимой сущности. Логос, применяемый как логос, не только не нарушает эйдетической природы явленного лица и не только не рассекает ее на дискретное множество, но, наоборот, предполагает ее цельность и живет ею. Вот почему формальная логика, в разумном своем употреблении, не что иное, как законный, хотя и частный и притом условный и

зависимый, момент феноменологической диалектики.

г) Наконец, в-девятых, эйдос есть явленный лик. Конечно, если бы логос никак не захватывал бы собою эйдоса как явленного лика, то он не был бы и никаким смыслом и не имел бы никакого отношения к сущности. Но, в то время как эйдос есть — *смысловое изваяние сущности, логос есть только принцип и метод, закон объединения и осмысления*. Его природа — всецело принципна. Он приобретает значение лишь в связи с формальным приведением в связь, в осмысленное целое. *Он себя не обосновывает*; и в логосе как таковом неизвестно, почему в нем дана такая-то совокупность признаков. Обоснование этой связи — всецело там, где она дана как жизнь, где все эти признаки даны в живом целом, в эйдосе. «Одно» тут требуется как абсолютное тождество и абсолютное различие во всем, так что действительно получается индивидуальная координированная раздельность, или смысловая картинность. Логос не обосновывает сам себя. Он есть лишь метод объединения. «Смотря на эйдос» (выражаясь платоновским языком), мы перечисляем его свойства и признаки и составляем из них особую совокупность, представляющую собою абстрактную параллель живому эйдосу. Поэтому логос, взятый как такой, не обосновывает себя; он — лишь метод объединения смыслов согласно узреваемому эйдосу. А эйдос обосновывает сам себя, он — смысловая и цельная картина живого предмета.

h) Итак, эйдос является как изваяние, как лик и картина смысла; логос являет сущность как принцип и метод проявления эйдоса в «ином». *Эйдос видится мыслью, осязается умом, созерцается интеллектуально; логос — не видится мыслью, но полагается ею; не осязается умом, но сам есть щупальцы, которыми ум пробегает по предмету; не созерцается интеллектуально, а есть лишь задание, заданность, метод, закон, чистая возможность интеллектуального созерцания*.

Однако вся только что предложенная характеристика логоса имела целью лишь приблизить к подлинной диалектической структуре логоса в имени, чтобы в дальнейшем можно было на основании полученного материала дать уже более сжатую, но более существенную и систематическую формулу логоса. Не уяснивши понятие логоса при помощи только что указанных частичных сопоставлений с эйдосом, нечего и стараться понять основную и сущест-

венную формулу логоса. Постараемся теперь дать эту последнюю.

і) Итак, логос есть метод и закон проявления сущности в инобытии. Проще говоря и употребляя уже испытанное в предыдущем диалектическое понятие, можно сказать, что *логос есть становление сущности в инобытии*. Но тут существенны следующие два ограничения. Во-первых, это есть такое становление в инобытии, которое *само по себе продолжает быть чисто смысловым*. Это не само инобытие в своем становлении, т. е., напр., не время, не движение и пр., но становление в сфере самого смысла, в сфере *самой сущности*, хотя становление это — инобытийственное. Ведь инобытие имеет же тоже какой-то свой смысл, отличный как от себя самого, так и от того чистого смысла, который берется без всякого инобытия. Стало быть, логос есть чисто смысловое же становление сущности, или смысл инобытийного становления сущности. Во-вторых, логос необходимо отличать не только от чистого инобытия как самостоятельной реальности, но и от *энергии* сущности. Вспомним: энергия сущности есть также сущность, означенная своей соотнесенностью с инобытием. В энергии также заключается становление, и притом, конечно, тоже чисто смысловое становление, ибо энергия сущности неотделима от сущности. В чем же разница между логосом и энергией? Разница — в том, что энергия берется как *внутри-смысловое становление сущности вместе с самой сущностью*, т. е. вместе с тем меоном, который свойствен ей самой по себе, до взаимоопределения с своим инобытием, т. е. с чувственностью. Энергия сущности поэтому, как мы утверждаем, необходимым образом содержит в себе всегда символическую природу. Она есть всегда вестник сущности; и по ней мы сразу видим, какая сторона сущности имеет проявиться в инобытии и как она будет проявляться. Логос же есть *внутри-смысловое становление сущности, понимаемое вне самой сущности*, т. е. он — смысл голого становления, становления как такового; и потому подчиненность его сущности и эйдосу гораздо более значительная, чем энергии, где сразу дается как-то и сама сущность. Итак, логос есть смысловое становление сущности в инобытии, рассматриваемое без привлечения самой сущности как такой.

к) Это существенное отличие логоса от сущности или, точнее, от эйдоса и от энергии порождает и более деталь-

ные пункты отличия, которые весьма легко конструировать, если принять во внимание детали структуры самого эйдоса. Тут мы и достигнем принципа уже систематического проведения отличий логоса от эйдоса. Эйдос есть сущее. Это значит, что логос есть 1) смысловое становление сущего или, что то же, сплошное не-сущее. Так, бесконечно-малое, в математическом анализе являющееся числовым прообразом логоса понятийного, не есть определенная величина, но именно сплошное не-сущее, сплошное становление числа, уходящее в неизмеримую бесконечность уменьшения. Эйдос есть, далее, самождественное различие. Это значит, что логос есть 2) смысловая взаимопроникнутость отдельных смысловых моментов, так что в этом сплошном смысловом становлении нельзя ничего отличить от другого, и эта сплошность — непрерывно алогична и абсолютно неразличима в себе. Наконец, эйдос есть подвижной покой. Это значит, что логос есть 3) смысловая взаимопроникнутость подвижных друг в отношении друга смысловых моментов, или подвижная сплошность взаимо-проникнутых моментов смысла. В итоге, логос сущности есть смысловое становление инобытия сущности, являющееся подвижной (3) сплошностью взаимо-проникнутых моментов (2) не-бытия как смысла (1).

1) Другими словами, это — не что иное, как уже указанные нами моменты абсолютного меона (15) и меона в модусе осмысления (16), но рассматриваемые не просто как такие и, тем более, не просто как инобытийная реальность и факты, но лишь как определенная *смысловая* структура. Это — не сам меон по себе, но его *смысл*; и, следовательно, логос есть принадлежность чистого смысла, т. е. сущности. Это абстрактный момент энергии сущности, которая, как мы видели, сама по себе не есть инобытие, но только осмысляет его, т. е. является его смыслом и тем самым, значит, определенно отличается от сущности, которая дана сама по себе, без инобытия и без его осмысливания. Отличаясь по смыслу, по факту она тождественна с сущностью. И логос, отличаясь по смыслу от сущности (и от ее энергии, хотя и по-разному), — тождествен с нею по факту, ибо не предполагает никакого инобытия как факта обязательного, хотя и является его возможностью.

Предложенная только что характеристика логоса показывает воочию и всю его *невоззрительность*, которую мы отметили выше. Только там мы на нее просто указали,

здесь же мы еще и вывели эту невоззрительность как некую диалектическую необходимость, ибо показали, что логос есть становление сущности без самой сущности. Ясно также, почему логос не есть цельность, не есть индивидуальность и т. д. Вернее, он есть и цельность, и индивидуальность, и воззрительность, и т. д. и т. д., т. е. все, чем характеризуется и эйдос, но с одной оговоркой: все это берется лишь в аспекте своего смыслового становления. Поэтому, строго говоря, это: не цельность, но *принцип* цельности; не индивидуальность, но — *метод ее организации*; не созерцательная картинность и воззрительная изваянность, но — *чистая возможность их*; не общность, но — *закон получения ее* и т. д. и т. д. Вся эта характеристика логоса — как принципа, метода, возможности, закона и пр. — есть лишь разные выражения одного существенного, необходимого и достаточного признака логоса, именно смыслового становления сущности в инобытии¹⁶

18. Типы логоса в связи с диалектикой эйдоса. Если мы точно усвоили отношение логоса к эйдосу, то нам нетрудно будет теперь вывести, параллельно диалектике эйдоса, и основные типы логоса, применивши обрисованное отличие логоса к отдельным моментам всей эйдетической сферы.

а) Имея в виду созерцательную данность моментов эйдоса и переводя их на язык логоса, мы получаем следующие основные формы логоса. Для *схемного* момента интеллигенции, который возникает как вид и картина объединения, причем объединения — пока неизвестно чего (48) — в логосе, аналогом будет, очевидно, *число* — метод объединения раздельностей вне их качественных отличий. «Схема», или канторовское «множество», тоже есть число, но уже сам Кантор называл свои «множества» *эйдетическими* числами. Это именно *эйдос* числа, число как определенный *эйдос*. Число же как логос, т. е. как метод, как закон, как принцип, есть *функциональное* число, число как функция. Поэтому и число как логос можно определить: единичность подвижного покоя самотождественного различия, данная как подвижной покой. Но надо помнить, что тут оно не есть самостоятельный предмет узрения, но лишь метод и инструмент осмысления. Это — 54) *числовой момент логоса и — имени*. Топологическая морфе (49) в переводе на язык логоса дает качество, или акциденцию. Это — 55) *акцидентально-качественный момент логоса и предметной*

сущности и имени, или момент геометрический. Эйдос в узком смысле (50) превращается в принцип вечности. Это — 56) *момент вечности, или вечной категориальности в логосе*, то, что называется «субстанцией», субъектом. Символ превращается в 57) *термин*, и миф (52), как насыщенный интеллигенцией эйдос, дает в логосе принцип имени в собственном смысле этого слова. Это — 58) *момент собственного имени в слове*, отличающегося от отвлеченного термина именно указанием на интеллигенцию.

Раз слово осмысленно произнесено, т. е. раз в нем ясна отнесенность произносящего к тому или другому определенному предмету, то все эти моменты необходимым образом наличествуют в слове. Отпадение хотя бы одного из них обесмыслит слово до неузнаваемости. Стоит только представить себе слово без элементов числа, вечности и пр., как уже становится ясной немыслимость слова в таком виде. Быть может, необязателен только момент собственного имени (58), поскольку не каждое слово — имя. Но собственное имя потенциально уже налично в слове и в развитой форме есть не больше, как лишь сгущенное в смысловом отношении слово.

Все указанные нами типы логоса рисуют его оригинальную, в сравнении с эйдосом, природу в аспекте *статического*. Теперь коснемся вопроса со стороны *динамической*.

б) Выше был указан принцип движения эйдоса. Это — принцип диалектической триады, в основе которой лежит идеально-оптическая картина смысла, окруженного тьмой меона. Чтобы смысловая картина была ясна, необходимо ей иметь твердые границы и очертание. А это значит, что она отличается от иного и есть яркая и для ума резко очерченная, изваятельно-осязательная фигурность смысла на фоне абсолютной тьмы. Как только такое изваяние *положено*, утверждено как сущее, тотчас же оно вступает в теснейшее взаимоотношение с «иным», которое при ближайшем рассмотрении обнаруживает природу *взаимоопределения*, т. е. полагаемый эйдос уже не просто остается статической картиной смысла, но начинает *изменяться* (в пределах, конечно, первоначального эйдоса), и рождается третья ипостась, о которой речь была выше. Таким образом, *в диалектике одновременно осуществляются — смысл, полагание смысла и выявление новых, более drobных моментов*, алогически-становящихся моментов, *в полагаемом смысле*. Разделение на факте между этими тремя момен-

тами в диалектике немислимо. Если нет полагаения, то нет еще и никакого смысла; а если есть полагаение смысла, то тем самым есть уже очерчивание идеального лика сущности, меональное окружение, т. е. тем самым вводится уже момент количественности (в идеальном смысле этого слова) и изменчивости эйдоса, или выявление в нем новых, более дробных моментов. Так непрерывно живет эйдос, и сочетаются в нем разнородные, все новые и новые моменты в одну слитно-раздельную и напряженно-смысловую единичность полагаемого смысла. Как только дано полагаение, т. е. сущее, тогда же и одновременно, сразу, без раздельности во времени, полагаются все три основных момента диалектической структуры эйдоса на фоне четвертого (как это мы анализировали выше); как только дается полагаение какого-нибудь другого, более частного элемента в эйдосе, так полагаются вместе с ним и все три момента, на фоне четвертого и т. д. При этом все эти полагаения сплошно и непрерывно связаны одно с другим. Это — раздельность на фоне абсолютной непрерывности; и весь эйдос, таким образом, оказывается насыщенным непрерывным изменением, сохраняя неизменным и вечным свой идеальный лик и присутствуя весь целиком в любом моменте своего изменения. И поэтому 1) абсолютная единичность и, след., неизменяемость, 2) абсолютный смысл и его идеально-оптическая четкость, ясность и чистота и 3) непрерывно-сплошное, абсолютно-непрерываемое изменение — *все это не только не противоречит друг другу в эйдосе, но, наоборот, есть абсолютное требование разума, захотевшего помыслить живой предмет, как он дан в своем оригинальном бытии. Это — абсолютное требование мысли, не какого-нибудь изменчивого «настроения» или «чувства», но именно мысли, если мы действительно хотим мыслить эйдос с его диалектической стороны. Как часто сентиментальность и умственная лень заставляет говорить о том, что «это для разума непонятно, здесь царство — веры», и как для философа ясно, что все эти «противоречия» суть необходимейшее требование именно мысли, а не чего-нибудь другого! Вера относится совсем к другому, не к логической структуре мыслимого бытия; и в данном месте не входит в нашу задачу говорить, к какой именно сфере относится вера.*

с) Что же взамен принципа триадической нераздельности (имея в виду также пятисоставность среднего — эйдетического в узком смысле — момента) находим мы

в логосе? — Логос отличается от эйдоса тем, что в нем нет умно-меонального принципа, конституирующего идеально-смысловую изваянность и воззрительность эйдоса. Логос есть, сказали мы, смысловое становление сущности без самой этой сущности. Следовательно, для него нет той не-расторжимой спаянности трех моментов, которой живет диалектика. Так как логос — только метод соединения дискретных моментов и, след., не может не предполагать этой дискретности, *то и все три диалектических момента для него дискретны*. Когда логос говорит об одном из них, это не значит, что он говорит тут же и о других.

Не важно, что логос сам по себе есть диалектическое понятие и, следовательно, требует совмещения противоречий. В этом смысле ведь любое понятие, которым оперируют люди, диалектично — со всеми вытекающими отсюда выводами. Диалектичность самого понятия еще ничего не говорит о том, что и предмет, к которому оно относится, или сфера, в которой оно применяется, также диалектичны. Логос сам по себе диалектичен, но, когда он *полагает* один из моментов триады, это не значит еще, что он полагает и все прочие. Поэтому для логоса, в логосе совершенно разделены смысл и полагание смысла. *Смысл в логосе, в «понятии», мыслится вполне дискретным в сравнении с своим полаганием, а так как в диалектике полагание есть условие получения нового элемента в эйдосе, то смысл в логосе оказывается дискретным и в сравнении с другими смыслами*. Поэтому в традиционной логике, которая почти всегда насквозь формальна, возникает полная возможность или, вернее говоря, необходимость *отдельно говорить о понятии и о суждении*. Что такое «понятие» в нашей логике? Как бы его ни определяли наши логики, все они (или большинство их) находят необходимым «сначала» говорить об «элементах» суждения, «потом» уже о самом суждении. Понятие — совокупность признаков предмета, совокупное обозначение общих свойств данного класса предметов. Такое определение — абсолютно статично. Из него не следует ни того, что эта «совокупность» связана с другой «совокупностью», ни того, что эта «совокупность» действительно существует, положена. Суждение же есть, если обобщить всю пестроту традиционных мнений, не что иное, как *полагание смысла*, утверждение его как сущего. И опять-таки в суждении как суждении не содержится указания ни на «содержание» понятий, участвующих в сужде-

нии, ни тем более на связанность полагаемого «содержания», хотя бы и с ближайшими к нему по смыслу «содержаниями».

d) Лучше всего, в целях точного определения понятий, которыми оперирует формальная логика, исходить из категорий в эйдосе, выработанных диалектикой. Эйдос, видели мы, есть сущее. В переводе на язык логоса это будет методом объединения и осмысления меона (алогической материи) как сущего, т. е. как некоей единичности. Это и есть т. н. «понятие». Таким образом, с точки зрения цельного эйдоса — «понятие» традиционной логики есть 1) эйдос, 2) лишенный интеллектуально-меонального принципа, конституирующего идеальную (и картинно-изваянную, воззрительную) предметность, и, следовательно, превращенный лишь в метод и закон какой-нибудь инаковости и 3) рассмотренный с точки зрения одного из своих моментов, а именно — единичности, или сущего, или смысла как смысла, т. е. — «понятие» есть метод и закон осмысления предмета в отрыве его от его идеально-картинной данности и, по связанности в диалектике смысла и сущего, от его соответствующего бытия; это есть указание на то, через какие пункты пробегает ум, осязающий эйдетическую цельность предмета без соединения этих пунктов в такую цельность. Короче: *п о н я т и е* есть логос эйдоса, взятого как некая единичность.

«Суждение» традиционной логики с точки зрения цельного эйдоса есть 1) эйдос, 2) лишенный меонального принципа, конституирующего идеально-оптическую предметность, и, следовательно, превращенный лишь в метод и закон какой-нибудь инаковости и 3) рассмотренный с точки зрения подвижного покоя, или смысла как *положенного* смысла, т. е. суждение есть метод и закон осмысления предмета в его отрыве от идеально-картинной данности и, по связанности в диалектике смысла и сущего, также и от его соответствующего бытия, но с присоединением этого бытия как несвязанного органически со смыслом, как нового элемента логоса («понятия»); это есть указание на то, через какие пункты пробегает ум, осязающий эйдетическую цельность предмета, без соединения этих пунктов в такую цельность, но с обращением внимания на пробегаемые пункты как на положенные. Короче: *с у ж д е н и е* есть логос эйдоса, взятого как некий подвижной покой. Таким образом, разбивая и расчленяя эйдос, логос получает абст-

ракцию смысла и абстракцию положенного смысла, в то время как в диалектике, в эйдосе, уже самое отграничение есть осмысление и полагание есть раздельность, т. е. смысл; в диалектике разделить значит осмыслить, а сущее и есть сущее смысловое, и смысл может быть только сущим смыслом, только полаганием смысла. И вот, логос, рассматриваемый как метод осмысления цельного эйдоса с точки зрения абстрактного смысла, или «единичности», есть «понятие», а рассматриваемый как метод осмысления цельного эйдоса с точки зрения абстрактного полагания, или подвижного покоя, есть «суждение».

Ясно, что в чистом эйдосе таится для логоса и еще одна категория. Именно, в эйдосе мы нашли кроме сущего, покоя и движения также и *различие, тождество*. В диалектике мы видели, как все эти категории настолько же различны, насколько и тождественны. Различие и есть сущее; тождество и есть сущее (единичность, смысл). Не то в логосе. Тут различие — иное (и только иное) в отношении к сущему. Можно иметь сущее и — не знать, какие его отличительные свойства. В логосе это отражается как *признак понятия*. Мы получаем сумму признаков, которые ничем не связаны между собою. Если аналог эйдоса в логосе дает в аспекте «сущего» (или единичности) — «понятие», а в аспекте подвижного покоя — «суждение», то в аспекте самотождественного различия он даст — *совокупность признаков понятия, или определение* понятия. *О п р е д е л е н и е* есть логос эйдоса, взятого как некое самотождественное различие. Можно легко увидеть в результате всех этих операций, сколь близки между собою «понятие», «суждение» и «определение», в чем они различаются и в чем тождественны. Однако в подробностях развивать это мы тут не станем.

е) Но в диалектике эйдоса, как мы видели, не только соединены в нераздельную единичность сущее и полагание сущего, смысл и полагание смысла, или смысл и его самотождественное различие. Сюда присоединяется также и момент изменчивости, алогического становления, связанный с третьей ипостасью идеи, момент, выявляющий все новые и новые подробности в положенном и сущем смысле. Как мы говорили выше, в диалектике одновременно осуществляются — смысл, полагание смысла и выявление новых, более дробных моментов или, я бы сказал попросту, новых подробностей полагаемого смысла. В логосе, по-

скольку природа его в существе своем дискретна, должны быть раздельно и вполне дискретно представлены внеположность смысла и получение смысловых подробностей на основе привхождения третьей ипостаси, т. е. момента алогической длительности и изменчивости. Как раньше говорилось о положенности внутри эйдоса, так теперь — о полагании цельного эйдоса со всеми его категориями. Что это значит?

Полагание смысла, связанное с меональным окружением, ведет к непрерывной длительности смысла; он вечно временен или временным образом вечен, ибо быть окруженным через меон — это и значит пребывать в непрерывной длительности, в алогическом становлении, поскольку самый меон — не самостоятельная сущность, но лишь момент в эйдосе. Вечное время, или временная вечность, состоит из непрерывного обновления и выявления новых подробностей. Логос, фиксируя это обновление, по прерывности, лежащей в его природе, видит отдельные моменты обновления прерывными и дискретными. Эйдетическому взору ясно, что это обновление — в результате положения смысла. Логосу это не ясно как *логосу*. Ему ясно только то, что каждая новая подробность смысла существенно связана с полаганием смысла; но почему тут такая, а не иная связь — этого он не знает, ибо знать это можно только тогда, когда мы видим этот смысл и его подробности в живом алогическом потоке предмета. Приходится *внешне* связывать полагание смысла и выявление подробностей смысла в результате полагания. Итак, чтобы в логосе осмыслить подробности и частные моменты живой изменчивости смысла, приходится 1) в логосе конструировать полагание данного смысла вообще и 2) внешне-механически связать с этим ту или другую подробность, отвлекаясь от живой картины, где эта и все другие подробности данного смысла даны в живом взаимоотношении и органическом единстве. Но что значит конструировать полагание данного смысла вообще? Это значит локализовать его в сфере инобытия, «иного», отличить от «иного». Когда мы берем эйдос бытия, то ему прямо противостоит не-бытие, как свету — тьма. Но мы можем брать не столь общий эйдос, а более частные моменты в нем, более частные эйдосы. Тогда такой эйдос придется отличать уже не от абсолютной тьмы, а от чего-нибудь эйдетического же, но более общего. Так, для «бытия» меоном является «не-бытие»

просто; для «живого существа» меоном является «бытие», ибо «живое существо» — более частный эйдос на фоне более общего — «бытия». Важно не то, чтобы «иное» было абсолютной тьмой самой по себе, а то, чтобы оно было тьмой, т. е. сплошной неразличимостью, в *сравнении с данным эйдосом*. В этом ведь, как мы видели, и заключается сущность меона — быть в *отношении* к чему-нибудь, быть *отрицанием* чего-нибудь. На фоне сплошной неразличимости «бытия» вырисовывается эйдос «живое существо»; на фоне сплошной неразличимости эйдоса «живое существо» вырисовывается эйдос «человек» и т. д. и т. д. Важно здесь везде то, что каждый частный момент вырисовывается на фоне общего, как только это общее, сохраняя все свои эйдетические свойства, начинает трактоваться как абсолютная простота и неразличимость, служащая «иным» для того или другого полагания. Так, на общем фоне «смертности» мы можем обрисовать эйдос «человек», или «люди». В «смертности», наряду с ее эйдетичностью, будет содержаться и момент «иногo» в отношении к «людям». Но как только мы совершили полагание эйдоса «люди» в сфере «смертности», то, по диалектической непрерывной длительности и изменчивости в результате алогического становления, тотчас начнут выявляться разные «подробности» в эйдосе «люди», и, взявши любой такой момент, мы и его находим в сфере все той же «смертности». Так рождается третья форма логоса, наряду с «понятием» и «суждением», — «*умозаключение*», причем ясно вырисовывается здесь именно природа силлогизма.

Когда мы говорим: «все люди смертны», мы совершаем некое полагание, а именно полагание смысла «люди». Но это — не просто полагание «людей», ибо тогда мы говорили бы «люди существуют», а не «все люди смертны». Последнее суждение есть полагание «людей» в некоей специальной сфере, а именно в сфере «смертности». В «смертности» тут два момента: чисто-эйдетический, поскольку смертность есть некий смысл, и притом, возможно, идеально-оптически данный (если мы рассматриваем «смертность» саму по себе), и момент меональный, поскольку в нашем суждении «все люди смертны» мы отвлекаемся от самостоятельного рассматривания «смертности», а трактуем ее лишь как ту сферу, или фон, где мы помещаем своих «людей» (таким образом, происходит *сравнение* двух планов, причем фиксируются именно «люди»); отсу-

да получается полная возможность функционирования «смертности» как «инога» для эйдоса «люди». Итак, мы совершили полагание «людей» в сфере «смертности». В логосе, по дискретности его природы, это отразится дискретным и ни к чему не обязывающим принятием т. н. «большей посылки силлогизма». Но раз случилось полагание, то тем самым, по диалектике эйдоса, утвердилась и «временность», непрерывная, алогическая изменчивость эйдоса и появление, и притом бесконечное появление, все новых и новых подробностей положенного смысла. Тот меональный момент, который содержался в эйдосе «смертности» (меональный — в отношении к эйдосу «люди»), начинает функционировать как меон вообще, вызывая к бытию нашу «третью ипостась». Это значит, что в «людях» мы теперь уже видим — больших, малых, европейцев, ученых, больных, Иванов, Сократов, — словом, все те бесконечные роды и виды, которые содержатся в эйдосе «люди». Если мы теперь возьмем любой момент среди всего этого подчиненного эйдосу «люди» содержания, напр., Сократа, то и он останется все в той же сфере смертности. Логос, по дискретности своей природы, все эти моменты может зафиксировать только враздробь, в отдельности. Получаются еще новые суждения — «Сократ — человек», фиксирующее один из изменчивых моментов эйдоса «люди», и — «Сократ — смертен», фиксирующее этот момент в избранном типе меона, т. е. в «смертности». Так в формальной логике, в логосе, конструируется силлогизм как отвлеченная копия смысловой текучести эйдоса, как отражение его алогического становления.

Следовательно, с точки зрения цельного эйдоса силлогизм традиционной логики есть 1) эйдос, 2) лишенный интеллектуально-меонального принципа, конституирующего идеальную предметность, и, следовательно, превращенный лишь в метод и закон какой-нибудь инаковости, 3) рассмотренный с точки зрения алогического становления смысла, алогически становящегося смысла, т. е. силлогизм есть метод и закон осмысления предмета в отрыве его от его идеальной данности и, по связанности в диалектике смысла и сущего, также и от соответствующего бытия, но с фиксированием в нем его отдельных элементов и моментов, на которые он в своем становлении, или в алогической текучести, распадается; это есть указание на то, через какие пункты пробегает ум, осязающий эйдетице-

скую цельность предмета без соединения этих моментов в такую цельность, но с обращением внимания на эти пункты как на дробно меняющиеся и алогически-становящиеся с точки зрения неподвижности структуры цельного эйдоса. Короче: *умозаключение (силлогизм) есть логос эйдоса, данного как алогическое становление.*

Может показаться странным, почему мы привлекаем момент алогического становления для выяснения понятия умозаключения. Быть может, тут окажется полезной некая, тоже логическая и феноменологическая, параллель. Именно, вспомним основное для феноменологии учение о различии между «частью» и «элементом», или между «суммой» и «целым». Одним способом содержится в понятии круга момент радиуса и совершенно другим способом содержится тут полукруг. Радиус есть «часть» круга *эйдетическая*, т. е., мысля круг, нельзя не мыслить его радиуса; полукруг же есть «часть» круга *меональная*, алогическая, так как для того, чтобы осуществилось мышление круга, отнюдь не надобно мышление полукруга, и полукруг есть часть собственно не круга, но его материальной воплощенности. Возьмем другой пример. Жилище, скажем, есть средство для защиты человека от атмосферных явлений. Можно ли при этих условиях сказать, что камень, напр., или дерево есть «часть» жилища? Конечно, нет. Камень и дерево не есть «часть» того смысла, который мы вкладываем в слово «жилище». Но они суть, несомненно, части физически осуществленного жилища. Имея в виду эту основную феноменологическую дистинкцию, вернемся к нашему учению об умозаключении.

Положивши эйдос «люди» в меональной сфере «смертности», что мы, собственно говоря, сделали? Мы сделали то, что эйдос «люди», «человек» разбили на такие части, которые являются в отношении к нему совершенно алогическими. Так, мы можем сказать, что черная краска есть «момент» стола. Поскольку столы могут быть любой окраски,— окраска не есть для него что-нибудь существенное и не входит в его эйдос как момент эйдетический же. Она входит в него как момент, связанный уже не с эйдосом его, но с материальной осуществленностью этого эйдоса, и есть часть не эйдоса стола, но *материи* стола, стола как материи. В силлогизме — «Сократ» есть нечто совершенно алогическое в отношении эйдоса «человек», или «люди», так как для «людей» вовсе не характерно и не существенно, что

есть среди них «Сократ». «Человек» мыслим и без «Сократа». Значит, в умозаключении совершается акт существенно иной, чем в суждении или определении. В то время как там мы оперируем исключительно с эйдетической сферой, в умозаключении мы должны затратить иную интуицию, не эйдетическую, но — противоположную ей, не-эйдетическую, меональную, или алогическую. И так как меоном для нас была в данном случае «смертность», то и распавшиеся «части» «людей» оказались окрашенными в цвет этого меона, подобно тому как, погрузивши данную вещь в какую-нибудь цветную жидкость, мы начинаем видеть все ее отдельные части также окрашенными в этот цвет.

г) «Понятие», «определение», «суждение» и «умозаключение» (59—62) суть логосовые аналоги эйдетической и не-эйдетической сферы. «Понятие» есть логос эйдоса как сущего (или как единичности), «определение» — как самотождественного различия, «суждение» — как подвижного покоя, «умозаключение» — как алогического становления. Но остается еще по крайней мере одна сфера, которую мы пока не перевели в сферу логоса. Именно, эйдос и его становление предполагают эйдос ставший, или факт, тело, софийный, или гилетический, момент, который в дальнейшем диалектическом развитии завершается категорией символа. Итак, мы должны дать логосовую модификацию, по крайней мере, *символа*, хотя полнота рассмотрения требует перевода в сферу логоса также и четвертого момента, или «факта». Попробуем формулировать логосовые аналоги того и другого.

«Факт» есть инобытие эйдоса, его гипостазированная инаковость. Логос этой гипостазированной инаковости уже не может следовать только за одним чистым эйдосом. Ему важно теперь учесть и всю ту *фактическую* обстановку, в которую эйдос оказывается погруженным, учесть и всю ту *материальную осуществленность*, которой это четвертое начало только и отличается от чистого эйдоса. Конечно, это будет какой-то закономерностью самого факта, закономерностью в протекании и жизни этой гипостазированной инаковости эйдоса. Другими словами, логос тут черпает свое содержание не из чисто смысловой сферы, но — из сферы факта, становясь, следовательно, в этом отношении чем-то существенно *индуктивным*. Как становление смысла вообще, логос есть всегда некая определенная закономерность; как становление смысла специально

в сфере фактов, он есть определенная индуктивная закономерность. Это — то, что мы в науке называем «законом природы», отличая эту сферу от сферы чисто логической и математической, где мы не нуждаемся в такой эмпирической индукции. Итак, *закон природы есть логос эйдоса, данного как факт, т. е. как его гипотазированная инаковость*. Это — 63) эпaгoгический момент имени.

г) Наконец, что такое логос символа? С символом, как мы видели раньше (§ 12), мы входим в сферу вообще языковых явлений, понимая под языком вообще всякую осмысленную выраженность, т. е. не только артикуляцию языком, но и жесты, мимику и проч. и проч., — все внешнее, что может быть так или иначе знаком внутреннего. Там, дедуцируя категорию символа, мы шли в плоскости эйдоса, а не логоса. Символ был у нас тождеством алогического становления и эйдоса. Сейчас мы можем к этому прибавить, что эйдетическая сфера вполне обеспечила нам не только вообще языковую стихию, но и стихию художественно-языковую. Художественное слово есть, значит, эйдос, данный в своем алогическом означении, когда это последнее отождествляется с эйдосом. В этом максимальном символизме — существо художественности. Но вот, мы теперь говорим о символе не в порядке эйдоса, но — в порядке логоса. Что тогда делается с символом, что делается с языковой сферой, в которой мы находимся сейчас силою символа? Ясно, что логос, не признающий эйдетической воззрительности и расслаивающий цельную картину на ее категориальные и иные скрепы, и в языке приведет к фиксации тех необходимых и первоначальных категорий, из совокупного и цельного созерцания которых создавался эйдос и художественный эйдос. Логос эйдоса приводит к фиксации его составных категориальных моментов без объединения в воззрительную цельность. Логос символа приводит также к фиксации этих же моментов в эйдосе, без воззрительности, с необходимым (для символа) воплощением их в инобытии. Получается, стало быть, воплощенность в языке уже не цельных эйдосов, но отдельных отвлеченных его моментов, отдельных отвлеченных категорий. Это есть не что иное, как *грамматический строй языка*. Там мы имели художественную стихию языка, здесь — грамматически-предметную. Именно здесь, а не где-нибудь в другом месте мы начинаем говорить о таких категориях, как «отношение», «действие», «качество»,

«число» и т. д., — в их применении к языку. Итак, *грамматический строй языка — есть логос эйдоса, данного как символ. Это — 64) грамматический момент имени.*

h) Впрочем, можно и еще детальней говорить о типах логоса, если выделить в особую рубрику специальную сферу *интеллигенции*, которую можно, конечно, иметь в виду и в только что выведенных категориях художественного или грамматического строя речи, не выделяя специально. Под интеллигенцией мы понимаем (§ 13) познание, волю и чувство. Если символ мы будем понимать специально как выражение актов познавательных, волевых и чувствующих, то в языке это отразится также специфическими формами, и это будет то, что имеется в виду, когда говорят о *риторическом строе языка. Риторический строй языка есть, следовательно, логос или эйдос (тут можно эти сферы взять сразу) эйдоса, данного как интеллигенция. Это — 65) риторический момент имени.*

Грамматика и риторика имени, не говоря уже об его логике, дедуктивной и индуктивной, есть нечто, оставляющее нас всецело в сфере максимально-смысловых характеристик, понимая под смыслом именно данный смысл, о логике, грамматике и риторике которого и идет тут речь. Можно, однако, имея в виду данный смысл и получивши его логические, диалектические, грамматические и риторические модификации, начать рассматривать его с точек зрения, *выходящих* далеко за пределы его самого. Так, напр., пусть мы имеем данное музыкальное произведение, выраженное со всеми подробностями своей музыкальной логики, грамматики и риторики. Можно ли на это музыкальное произведение посмотреть еще иными глазами, не только так, чтобы оставаться все время в сфере чисто имманентного анализа его форм, внешних и внутренних? Конечно, можно. Я могу рассматривать его как нечто, характерное, напр., для данной эпохи, и потом смотреть, какими чертами формы, внутренней и внешней, отразилась на нем эта эпоха. Я могу рассматривать его как нечто характерное для данного автора, для данного инструмента, для данного этнографического явления и т. д. и т. д. Все это будут точки зрения, заимствуемые не из самого произведения, но — из сфер, которые в существе своем не имеют ничего общего с ним как таковым, хотя и могут в нем воплощаться. Так, рабочий класс не имеет ничего общего с музыкой как таковой; и что такое рабочий класс,

это надо определять без всякой музыки; тем не менее мы можем говорить о пролетарской музыке, и это будет вполне определенным явлением в области музыкальной формы. Ясно, что везде в таких случаях мы имеем в виду еще новую перевоплощенность эйдоса и логоса. «Одно», полагаясь и воплощаясь, даст эйдос. Эйдос, полагая себя в инобытии и утверждая себя в нем, отождествляясь с ним, даст символ. Символ, утверждая себя еще в новом инобытии и отождествляясь с ним, создает *стиль*. Мы можем говорить в музыке о стиле Бетховена, Вагнера, о скрипичном, фортепианном стиле, о восточном, русском, французском стиле и т. д. Все это будет не только логика, грамматика и риторика музыки, но и еще новая усложненность всех этих форм, зависящая от перенесения всех этих форм в новые сферы, в новые меоны, по собственному смыслу своему уже не имеющие ничего общего ни с чистым эйдосом, ни с чистым символом как таковыми. Итак, мы должны говорить еще и о *стилистическом* моменте имени, <a> так как всякая последующая категория всегда является в диалектике отражением и воплощением предыдущих, то в области стиля мы должны говорить о художественной стороне, о грамматической, о риторической и т. д. сторонах стиля. *Стиль есть, следовательно, логос или эйдос* (разделение этих сфер здесь также не принесет большой пользы) *эйдоса, данного как символ в условиях дальнейшей воплощенности этого последнего в инобытии*. Это — 66) *стилистический* момент имени.

к) Так в полагании цельного эйдоса скрыт логос, в четырех главных и отдельных вне-выразительных своих видах — «понятия», «суждения» с «определением» и «умозаключения», в одном фактном — индуктивный «закон природы» и в выразительном — грамматический, риторический и стилистический строй языка. Это есть «логический» аналог динамической природы диалектического эйдоса. И поскольку логос наличен в предметной сущности слова, постольку наличны в слове так или иначе *эти моменты* — 59) *энноэтический (понятие)*, 60) *апофантический (суждение)*, 61) *дефинитивный (определение)*, 62) *дедуктивный (умозаключение)*, 63) *эпагогический («закон природы»)*, 64) *грамматический*, 65) *риторический*, 66) *стилистический*. Если человек произнесет хотя бы одно какое-нибудь слово, разумно относящееся к определенному предмету, — уже в нем свершились все эти мо-

менты. Будучи раздельны как типы логоса, они, однако, свершаются неразрывно друг с другом, поскольку они вообще могут свершаться только при наличии соответствующего эйдоса, а в эйдосе все это слито воедино.

1) Краткое выражение всего своеобразия логоса в отличие от эйдоса содержится в т. н. «логических законах мышления». *Основной принцип диалектики, как ясно из предыдущего, есть принцип раздельности в тождестве, или тождества в раздельности, в различии.* Этим обеспечивается жизненность и органичность диалектического предмета. Принцип логоса есть, наоборот, принцип абсолютной раздельности, без объединения в абсолютное тождество, а лишь с объединением множественного; это — *принцип внешне-смыслового объединения абсолютных внеположностей.* Другими словами, логос и есть дискретность, и потому самое общее понятие «бытия» для него абсолютно дискретно в отношении к отсутствию бытия; можно или только быть, или только не быть («закон исключенного третьего»), в то время как в диалектике третья ипостась, как объединение «одного» и «иного», как раз и есть то *tertium*^{22*}, среднее между бытием и не-бытием, которое чуждо природе логоса. Равным образом, если можно только быть или только не быть, то это самое действительно, как очевидно, и верно и для бытия любой вещи, или элемента ее. Если нет вообще среднего между бытием и не-бытием, то нет среднего между бытием вещи А и ее не-бытием («закон тождества»), равно как и между бытием любого момента вещи А и его не-бытием («закон противоречия»). Все это совершенно иначе в эйдосе. Для «логического», т. е. формально-логического, сознания эйдетическая цельность необходимым образом распадается на *антиномии*. Таковы эти антиномии абсолютной единичности и множественности, когда А есть А и в то же время вся совокупность других В, С, D, E..., связанных с этим А, вечности смысла и движения его и т. д. Детальное обсуждение и конструкция этих антиномий, однако, может входить в задачи лишь специального изложения системы логики.

Если мы припомним то, что выше было сказано об а) апофатическом моменте в предметной сущности имени, а также и о том, что последняя являет себя в б) эйдосе, который мы проанализировали в «горизонтальном» и «вертикальном» направлении, то 55) *логос, «логический» слой*

в предметной сущности имени должен составить с) третий, совершенно необходимый момент, кроющийся в цельном лике явленной сущности имени и представляющий собою некоторый подчиненный момент в d) энергийном функционировании эйдоса ¹⁷

19. **Эйдетически-сущностный логос и о типах меона вообще.** а) Все сказанное до сих пор о логосе предполагает второе определение сущности через абсолютный меон. Сущность как бы заново становится сущностью, уже в ином. Логос тут — метод этого определения. Но не значит ли это, что апофатический момент сам по себе требует логоса — до второго определения сущности? Мы все время исходим из предположения, что сущность должна себя саму определять, не нуждаясь ни в чем ином. Логос абсолютной меонизации содержится в сущности, но он там содержится потенциально. В актуальной форме он проявится только тогда, когда наступает это второе определение, определение в инобытии. Не значит ли это, что такой логос предполагает логос, действующий в самой сущности до второго определения сущности? Не значит ли это, что существует логос, который в *самой сущности* есть метод осмысления апофатической стихии на фоне уже не абсолютно-меонального, а меонально-сущностного, софийного фона и, может быть, даже до него? Да, такой логос должен быть, *и даже мы успели его коснуться в том месте, где говорили о различии в тождестве* и проч. моментах, необходимых для конструирования категории второй ипостаси. Вторая ипостась, или эйдос в узком смысле, 32) есть картина сущности, резко очерченный облик и контур сущности. И однако, это не есть еще символ. Если мы представим себе наш второй — сущностный — логос, то и он будет не чем иным, как тоже методом или формой объединения отдельных моментов этой картины в целую картину. Однако, поскольку мы имеем дело с сущностным логосом, он, оставаясь методом, приобретает сущностный, а значит, и какой-то интуитивно-эйдетический характер, лишаясь чистоты и абстрактности абсолютно-меонизированного эйдоса.

б) Прежде всего логос абсолютной меонизации, модифицируясь из идеально-оптической данности в понятие, в сущностной меонизации теряет характер механической связанности признаков и становится просто принципом соединения частей картины в одно целое, т. е. принципом

целостно-сущего или индивидуального, одного эйдоса. Это — вышеуказанный момент категориальных связей в сущности (36). В логосе абсолютной меонизации здесь было понятие, потому что в понятии мы как раз видим метод объединения меональных определений смысла как именно такого, а не иного смысла инобытия. В сущностном логосе нельзя отказываться от эйдетической целокупности и картинной фигурности; логос — метод не чего другого, как именно этой эйдетической целокупности (а не эйдетического распыления в инобытии). Поэтому то, что распыляется и размывается в инобытии, предстоит для эйдетически-сущностного логоса как цельное изваяние, и ему ничего не остается другого, как быть принципом объединения этого цельного изваяния. Раньше мы говорили о становлении цельного эйдоса в его инобытии. Теперь же говорим о становлении в недрах самого эйдоса. Отпадает необходимость «перечисления признаков», механически соединяемых логосом инобытия и следуемых по порядку один за другим. Возникает для логоса, взамен этого, необходимость быть принципом не соединения, но соединенности, не объединения, но объединенности, не разделения и различения, но разделенности и различенности, методом превращения сущего, или одного просто, в целокупно-сущее, в едино-раздельную индивидуальность. Однако ввиду того, что логос все же не эйдос и что в сфере эйдетически-сущностной он сохраняет свою методологическую природу, он может быть здесь не копией цельной картины эйдоса, но именно лишь *методом объединения в картинность*. Таким образом, то, что в абсолютной меонизации, во втором определении сущности, т. е. в сущности инобытия, есть понятие, то в эйдетически-сущностном определении есть просто «сущее», или «одно», данное как принцип фигурности понятия. Другими словами, *сущее, «одно», в эйдосе есть условие, необходимое и достаточное для понятия в логосе; это — потенция фигурности понятия*, или фигурность понятия как потенция. Понятие конструируется как сущее «одно» смысла, взятое в функции фигурного осмысления факта, или в модусе фигурно-смыслового инобытия. Само понятие, таким образом, не есть фигурность, ибо оно — меональный логос, но оно предполагает сущностный логос, который есть принцип фигурности смысла вообще.

с) Далее, смысл рассматривался нами не только как

сущий смысл, но и как идеально положенный смысл или, точнее, как подвижной покой сущего. В абсолютном меонизировании смысла мы нашли здесь новый момент логоса, а именно суждение. Легко и этот момент перевести на язык эйдетического логоса. Если в логосе абсолютной меонизации пришлось разделить смысл и его положенность и в результате этого вместо эйдоса получить суждение, то в эйдетически-сущностном эйдосе необходимость такого разделения совершенно отпадает и логос делается просто принципом сущего. Различить здесь, в сущности, и значит утвердить; смысл здесь и есть бытие, факт. Поэтому, если мы захотим получить *метод*, или закон, осмысления сущности как именно сущей и положенной, нам нет нужды конструировать понятие *суждения*, а достаточно остаться просто с принципом подвижного покоя. Это — наша вторая и третья категория сущности (37—38). Значит, то, что в инобытии есть суждение, в эйдосе есть просто подвижной покой, хотя и взятый как принцип и метод. Другими словами, *покой в эйдосе (как такое) есть условие, необходимое и достаточное для суждения в логосе; это — потенция фигурности суждения* (вспомним наши рассуждения о полагании при переходе от эйдоса к суждению). Аналогично рассуждение и относительно *самотождественного различия*.

d) Наконец, смысл рассматривался нами как алогическое *становление*, как изменение, как непрерывно-текущее пребывание смысла. После только что указанных способов перевода логоса абсолютной меонизации в эйдетически-сущностный логос нетрудно и здесь произвести такую же операцию. Смысл в аспекте изменяемости привел нас к конструкции умозаключения. Эйдетический логос приводит здесь к принципам *алогического становления* в недрах самого эйдоса. Умозаключение, говорили мы, выявляет новую подробность в фиксируемом смысле. В эйдосе все новости даны сразу. Поэтому эйдетически-сущностный логос не может быть принципом умозаключения. Он — принцип только смыслового становления. Следовательно, то, что в инобытии есть умозаключение, в эйдосе есть просто непрерывная текучесть. Другими словами, *алогическая изменяемость в эйдосе есть условие, необходимое и достаточное для умозаключения в логосе; это — потенция фигурности умозаключения*.

e) Везде сущностный логос есть образец и потенция

логоса и меонального. Софийные и символические моменты меонального логоса также дают в сущностном логосе — *потенцию софийной и символической фигурности*.

f) В целях уясняющей схематизации можно было бы рассуждать так. Мы имеем сущность. Она может быть рассматриваема как становящаяся — во-первых, в недрах самой себя, когда она из безразличной точки вырастает в цельную индивидуальную осмысленность, во-вторых же, в своем инобытии вне себя, когда она — уже как полная и определенная осмысленность — целиком или частично проявляет себя вне себя. Всякое становление предполагает материю, или не-сущее, меон (иначе будет только одно сущее и никакого становления не получится), и, следовательно, надо различать внутри-сущностный и вне-сущностный меон, или меонально-сущностный и абсолютно-меональный, меон первого и меон второго определения. Сущность, рассматриваемая как становящаяся, и в том и в другом случае отличается от сущности просто. Она значительно богаче и представляется как некая смысловая сила, как некий смысловой ток самовыражения. Эту смысловую силу самовыражающейся сущности, в случае второго определения сущности, т. е. в абсолютном меонизировании, мы называем *энергией* сущности (30), в случае же первого, внутри-сущностного, самоопределения — эйдетическим меоном, или внутри-сущностным становлением (можно назвать это и внутри-сущностной энергией). Теперь, и то и другое есть обязательно некая отождествленность становления (внутри- и вне-сущностного) с самой сущностью. В энергии дана и сама сущность. Позволительно, однако, в энергии выделить момент специально сущности и взять одно чистое становление, которое теперь уже не будет голым и пустым инобытием (так как оно получилось в результате тождества с сущностью, и последняя, даже после своего отстранения, все же оставляет на ней свой смысловой след), и — тогда мы получим ту же энергию, но — без выполненности ее, без осуществленности. Получится голое *как* становления, но не сама становящаяся сущность. Это значит, что вместо энергии мы получим только *потенцию* сущности. Получится опять два вида потенции, одна — в результате исключения сущности из абсолютного меонизирования сущности, и тут она будет тем *логосом*, который нам дал вышевыведенные категории понятия, суждения и т. д. вплоть до стиля, другая — в результате

исключения сущности из меонально-сущностного, или эйдетической энергии, и тут получится наш *сущностный логос*, потенция самого эйдоса, внутри-сущностная потенция, которой посвящен этот параграф. Меональный логос есть потенция энергии сущности. Сущностный логос есть потенция эйдоса сущности. И то и другое есть метод смыслового становления сущности, один раз — вне себя, другой раз — внутри себя. И там и здесь логос неотделим от энергии, хотя и отличен от нее, подобно тому как сама энергия и там и здесь неотделима от сущности, хотя и отлична от нее. Сущность — образец для энергии, энергия — для потенции, или логоса. Энергия выражает сущность; потенция, или логос, выражает энергию. Энергия — смысл сущности, логос — смысл энергии.

Так модифицируется логос абсолютной меонизации на эйдетически-сущностный логос, имея его последней своей идеальной опорой и основанием. Без него не было бы и логоса меонизированной сущности. Он есть актуальность смыслового самоохвата сущности и потенциальность для второго определения сущности, для охвата ее абсолютным меоном и рождения новых сущностей — сущностей инобытия. Это — та антитеза к апофатическому моменту, без которой немислимо вообще выхождение от апофатики к эйдетике.

Это — 67) *смысл в модусе метода меонально-сущностного определения, или эйдетически-сущностный логос*. Он имеет ближайшее отношение к тому, что мы называли выше *энергией сущности*, однако без соотнесения с абсолютным меоном, и поэтому он — *потенция сущности*¹⁸.

г) Однако меонологическая проблема должна быть существенно расширена, и проблема логоса должна получить свое систематическое завершение. Мы говорили до сих пор о двух типах меона, о внутри-сущностном и вне-сущностном. Чтобы привести всю эту проблему к окончательной ясности, мы должны сказать, что типов меона не два, но — *столько, сколько вообще имеется диалектических категорий*. Мы ведь хорошо помним, что всякое диалектическое определение совершается через противопоставление данной категории ее окружающему фону и через дальнейшее отождествление с ним. Другими словами, образцом и основной структурой каждого диалектического перехода является диалектика «одного» и его «иноного». Одно, чтобы быть, отличается от иного и, следо-

вательно, — отождествляется с ним. Значит, *меон окружает решительно всякую категорию*, и свойства этого меона, поскольку меон есть нечто не самостоятельное, а только зависящее от того, в отношении чего он — *меон*, оказываются зависящими от данной категории, вокруг которой он находится, или которую наполняет. До сих пор мы имели категорию эйдоса и говорили, с одной стороны, о внутри-эйдетическом, с другой — о вне-эйдетическом. Теперь мы можем расширить эту проблему меона, хотя в то же время и упростить ее, начавши говорить о меоне уже в отношении каждой из имеющихся диалектических категорий. — 1) Мы имеем, прежде всего, некое неопределимое и ни от чего не отличное чистое *одно*. Одно, чтобы быть, предполагает иное, меон, причем, конечно, это не меон вообще, не иное вообще, но именно иное *одного*, не-одно. Итак, есть *одно и иное*. Но мы уже знаем, что отождествление этих различествующих начал приводит к становлению. И это не то становление, которое у нас характеризует третью ипостась пентады, но становление в недрах чистого одного. Отсюда, одно делается отдельным и множественным одним, или *числом*. Число — до сущего, до полного эйдоса. Число, конечно, может быть и эйдосом. Но прежде этого оно есть только начало, порождающее эйдос, а не есть сам эйдос. Оно — лоно тех необходимых категорий, которые порождают законченно-сущее бытие. Число, дефиницию которого мы дали в § 15 и 18, есть прежде всего эйдос. Это — число как законченный эйдос. Но в своей глубочайшей сущности число — ранее эйдоса, первее его, порождает его, а не порождается им, хотя, разумеется, это и нисколько не мешает тому, чтобы мы самое порождение рассматривали как эйдос (ведь в диалектике только и идет речь об эйдосах: эйдос одного, эйдос сущего, эйдос числа, эйдос эйдоса и т. д. и т. д.). Вот это досущее число и есть то, что является результатом меонизации чистого одного. И потому можно говорить о числе как потенции, о числе как энергии и о числе как эйдосе.

2) Далее, число, полагаясь и утверждаясь, т. е. отличаясь от *своего* меона и отождествляясь с ним, превращается в *сущее, в нечто*. И таким образом, как в числе царствует энергийное становление от неразличимого одного к числу как эйдосу, так и в сущем обретается энергийное становление от чистого сущего к законченно целостному сущему, или к эйдосу. Тут перед нами уже не числовой

до-сущностный, но эйдетический внутри-сущностный меон (описанный выше). И тут, стало быть, также мы имеем сущее как потенцию, когда говорим о чистой возможности становления сущности, отвлекаясь от самой сущности,— далее, сущее как энергию, когда говорим о становлении сущности, принимая во внимание и саму сущность,— и, наконец, сущее как эйдос, когда говорим о сущности как *ставшей* сущности, не переходя, однако, к четвертому началу (к «факту»), а понимая эту ставшесть чисто же сущностно, чисто смысловым образом, так что получается законченная картина сущего, или эйдос его.

3) Двигаясь далее, мы получим еще новый тип меона — софийный, после-сущностный, тот, который образует третью и четвертую ипостась, с различием тех же моментов потенции, энергии и эйдоса, равно как 4) символический тип меона, приводящий к различению символа как потенции, как энергии и как эйдоса. 5) Дальнейшее диалектическое полагание символа приведет в конце концов к физической вещи, где также мы получим — уже физические — потенцию, энергию и форму вещи.

Итак, *меонов столько же, сколько и категорий*, а не только существует их два типа. Мы же обратили главное внимание на два типа меона только потому, что в центре нашего анализа полагали именно *сущность*; и, естественно, нам нужными оказались те типы меона, которые связаны только с этой категорией.

III. ПРЕДМЕТНАЯ И ДО-ПРЕДМЕТНАЯ СТРУКТУРА ИМЕНИ

20. Дедукция всех моментов имени из его предметной сущности. Если мы выше говорили, что единственная опора и оправдание всех многообразных судеб имени — в его предметной сущности, то теперь нам надлежит уяснить себе, в чем же, собственно, заключается эта опора и основание. Это значит, что *из обрисованной нами сущности мы должны уметь вывести всю судьбу имени вообще, не прибегая к помощи никакой другой сущности*. Как бы ни отличались разные типы имени от первоначальной сущности — только ею одною все они должны управляться и только из нее вытекать.

а) Сущность начинается с апофатического момента (47). Сущность насыщена смыслом и бытием, и из недр ее бьет неистощимый ключ ее жизни и все новых и новых определений. Насколько плоско, неумно и ограниченно рассечение сущности на отдельные понятийные моменты, насколько оно изобличает у философа отсутствие тонкости и чуткости в мировосприятии, настолько необходимой признание в сущности прежде всего апофатического момента, бьющегося и трепещущего в ее глубине и неустанно проявляющегося в новых и новых манифестациях явленного лика. Такова *живая* сущность. Но остаться на стадии такого апофатизма значило бы впасть в мертвящий агностицизм, который так же туп и безжизнен, как и грубый рационализм. Будем рассуждать попросту и житейски. Что вы называете живым предметом, напр. живым человеком? Вы, исповедуя агностицизм, можете сказать: я ничего не знаю, что творится в душе этого человека; я вообще ничего и не могу знать; я знаю только его внешность, глаза, нос, рот, уши, ноги и пр.; я знаю только это, и никакой сущности этого человека я не знаю. Такое

рассуждение, простите, вздорно. Если бы вы действительно, реально так переживали человека, как вы описываете, то чем бы отличалось ваше отношение к этому человеку от вашего отношения к восковой фигуре, точь-в-точь копирующей этого человека? Как бы мы ни ограничивали своих познаний, но, поскольку мы, живые люди, имеем общение с живым человеком, мы знаем его с гораздо более внутренней стороны, чем внешность. Мы чувствуем в нем этот скрытый и никогда не проявляемый до конца апофатический момент, который вечно оживляет этого человека, посылая из глубин его сущности наверх, на внешность, все новые и новые смысловые энергии. И только благодаря этому человек, с которым мы общаемся,— подлинно живой человек, а не статуя и не мумия. Равным образом, исповедуя поверхностный рационализм, вы могли бы сказать: я знаю, или могу знать, человека насквозь; все, из чего он состоит, вполне охватываемо отвлеченными понятиями, вполне описуемо и демонстрируемо; я могу знать не только все его внешнее, но всю его внутреннюю сущность до конца и до дна. Это — тоже весьма поверхностное, абстрактно-метафизическое и наивное воззрение. С таким человеком, который ясен и понятно описуем до конца, мы не можем иметь никакого реального или жизненного общения. Любить, ненавидеть, презирать, уважать и т. д. можно только то, в чем есть неразтворимая и неразложимая жизненная основа, упорно и настойчиво утверждающая себя позади всех больших и малых, закономерных и случайных проявлений. Лицо человека есть именно этот живой смысл и живая сущность, в одинаковых очертаниях являющая все новые и новые свои возможности, и только с таким лицом и можно иметь живое общение как с человеческим.

б) Итак, не агностицизм и не рационализм должны быть нашей путеводной нитью, а *символизм*, явление в твердых очертаниях апофатической сущности,— так, что в каждый данный момент данное выражение явления и не есть вся сущность, ибо последняя неизмеримее и глубже своего явления, и вся сущность целиком в нем присутствует, ибо только оно, это всегдашнее, повсеместное и всецелое присутствие, и может обеспечить явление в лике *единой* сущности.

Следовательно, *апофатика предполагает символическую концепцию сущности*. Только символ есть точная и точеная идея, *несмотря* на присутствие иррациональных

глубин сущности и *благодаря* им. Ненсчерпаемое море сущности омывает твердые берега явленного эйдоса, и сам он насыщен и пронизан внутренними смысловыми энергиями сущности. Из бездны алогического рождается миф, из непрерывной иррациональности музыки — строжайше оформленное число. Цельный символический лик сущности четырехсоставен: полное явление символа дано в мифе (44), на фоне мифа выделяется категориальное единство его (43), на этом последнем — морфное качество (42), и, по удалении качества, остается схемная составленность целого из частей (41).

с) Получивши это явление сущности, называемое нами общим именем эйдоса, мы начинаем его анализировать. Он — живое движение на фоне строжайшего оформления. Вечно тождественный сам себе, он вечно отличается сам от себя, — в этом и заключается его жизнь. Он — подвижной покой самотождественного различия, данный как некая единичность. Тогда возникает противоположность сущего и не-сущего в сфере сущности, антитеза смысла и меона, в результате взаимоопределения которых получается трипостасное единство сущности — с определениями как «в ширину», так и «в глубину» — на фоне четвертого и с выражением в пятом начале. *Эта триадичная диалектика обнаруживает то, что сама сущность есть не что иное, как и м я.* Имя, слово, есть как раз то, что есть сущность для себя и для всего иного. Сущность есть имя, и в этом главная опора для всего, что случится потом с нею. Сущность есть а) *эйдос*. Но этот эйдос соотнесен с алогическим инобытием и потому как бы заново нарисован, но уже алогическими средствами. След., он, а вместе с тем и сущность есть б) *символ*. Но это тот символ, который именно сам себя соотносит с собой и с иным, а не кто-нибудь иной это делает. След., он есть абсолютное (или его степень) самосознание, т. е. миф. Отсюда, сущность есть с) *миф*. Но эйдетически выраженная стихия мифа и есть имя, слово. След., сущность есть д) *имя, слово*.

Если сущность — имя и слово, то, значит, и весь мир, вселенная есть имя и слово, или имена и слова. Все бытие есть то более мертвые, то более живые слова. Космос — лестница разной степени словесности. Человек — слово, животное — слово, неодушевленный предмет — слово. Ибо все это — смысл и его выражение. Мир — со-

вокупность разных степеней жизненности или затверделости слова. Все живет словом и свидетельствует о нем. Мир держится именем первой пентады.

d) Сущность определяет сама себя, не нуждаясь ни в каком другом определении. Сущность, содержа в себе все моменты определения, предполагает лишь окружающий ее меон, как свет предполагает тьму, чтобы быть светом. Но тьма не есть бытие, и потому сущность, хотя и окружена меоном, *не определяется им фактически и причинно*; она определена им сущностно, т. е. свет и тьма предполагают одно другое взаимно. Между ними нет никакого причинного взаимоотношения, или взаимоотношения по бытию.

Но вот сущность захотела кроме себя еще и иного. Как может получиться это иное как факт? Ведь тьма не есть факт — наряду со светом смысла. Факт иного может получиться только тогда, когда смысл, сущность, перейдет в иное, оставаясь как был и раньше. Иное должно отразить на себе сущность, и сущность, определенная сама собою, должна заново определиться — уже во тьме абсолютного меона. Таким образом, *получается два разных определения сущности*: одно определение ее как сущности, независимо от тьмы меона, определение при помощи меона, входящего в самую сущность, сущностного меона; другое — определение самоопределенной сущности заново, уже в абсолютном меоне, когда возникает, по степени определения, разная степень сущего. В самоопределенной сущности не может быть степеней сущего; меон там — лишь начало координированной раздельности; в новом меональном определении сущности она делается уже разной в смысле степени сущего, в отношении степени самого смысла и осмысленности.

e) Итак, сущность со своим эйдосом, меоном и т. д. вступает в «иное». Получается *иная* сущность по отношению к первоначальной, которая, однако, в то же время есть не что иное, как та же самая сущность, но только данная в виде разных степеней сущего. Отсюда получают для абстрактного ума антиномии, которые для диалектики суть, однако, необходимые звенья единого целого. Разумеется, подробно развитая антиномика возможна только при условии подробно же развитой диалектики, почему мы и откладываем ее до другого раза. Однако в этом предварительном диалектическом анализе полезно

привести хотя бы только примерные антиномии. Вот они — в интересующем нас сейчас вопросе.

I. *Тезис.* «Иная» сущность есть иная в отношении сущности, пребывающей в себе до вхождения в «иное».

Антитезис. В «иной» сущности нет ровно ничего такого, чего уже не было бы раньше в первоначально-самоопределяющейся сущности.

Синтез. Сущность сама из себя полагает свое иное, т. е. сама противопоставляется себе внутри себя же и вне себя.

II. *Тезис.* Чем больше действует «иная» сущность, тем более утверждает она себя как «иную» и тем большую самостоятельность и свободу она проявляет.

Антитезис. Чем больше действует «иная» сущность, тем более утверждает себя первоначальная сущность и тем большую проявляет самостоятельность и свободу, ибо нет вообще ничего, кроме нее.

Синтез. Сущность сама свободно полагает для себя свободную в себе «иную» сущность.

III. *Тезис.* Действия и вся жизнь «иной» сущности зависят всецело от нее самой и ни от чего другого; она, так сказать, сама за себя ответственна. Если бы она зависела от чего-нибудь другого, то не была бы в отношении к нему «иным».

Антитезис. Действия и вся жизнь «иной» сущности зависят всецело от первоначально-определенной сущности; только последняя и ответственна за «иную» сущность. Если бы она не была ответственна и все действия исходили бы не от нее, то она не была бы самостоятельно-определившейся сущностью и ей противостояло бы не безсущностное «иное», а иная, тоже самостоятельно-самоопределенная сущность.

Синтез. Сущность полагает ответственность за себя в том, что полагает «иную» сущность в качестве ответственной за себя же (т. е. за «иную» сущность).

Это — антиномии для абстрактно-метафизической мысли. А так как мы хотим рассуждать не абстрактно, а жизненно, и не метафизично, а диалектично, то для нас нет выбора между тезисами и антитезисами. Мы принимаем сразу и тезис, и антитезис каждой антиномии и объединяем их в живом синтезе второго определения сущности, а именно определения в абсолютном мейне. Получающиеся в результате такого определения факты — оди-

наково и они и не-они, и действуют самостоятельно и суть результат действия первоначальной сущности, и ответственны за себя и не ответственны. Такова жизнь ¹⁹

г) Итак, если сущность — имя, или слово, то в результате нового определения, поскольку абсолютный меон ничего нового не приносит и не есть нечто (в диалектическом смысле), мы будем получать только имена и слова, вернее, разные степени слов. И вот, начиная с высшей разумности человека и кончая внеположностью и разъединением неодушевленного мира, перед нами — разная степень словесности, разная степень смысла, разная степень сущего, бытия, разная степень именитства. Чем больше погружается сущность, или смысл, в «иное», тем все более и более теряет он свои смысловые свойства. *Не сила и акциденции бытия уменьшаются, а само бытие остается чем-то незыблемым и постоянным*, но именно само бытие все меньше и меньше бытийствует, все меньше и меньше становится бытием и смыслом; само имя все меньше и меньше именуется. Ощущение — менее бытие и имя, чем мышление; раздражение — менее смысл, чем ощущение. Животное в меньшей мере есть, чем человек; растение в меньшей мере смысл, чем животное. Мир — разная степень бытия и разная степень смысла, имени. Мир — разная степень слова. Ум и умное — высшая степень сущности, смысла, имени, — в «ином». Ощущение — менее сущность, чем мышление. Раздражение — еще менее сущность, чем ощущение. Но и раздражение есть как-то смысл, и ощущение есть как-то сущность и имя, и мышление есть как-то эйдос первоначальной сущности и ее имени.

Оставим в стороне низшие степени словесности и возьмем «человеческую» степень, сенсуально-ноэтическое слово. Как и всякое другое слово, оно — энергия сущности, но — энергия, определенная в меоне, по общности своей природы со всяким словом. Что в нем отсутствует в сравнении с первоначально-определившейся сущностью и в чем, собственно, проявился меон? В нем есть весь эйдос, со схемой, топосом, эйдосом в узком смысле, с символом и мифом. В нем есть апофатизм и логос. Это — в каждом произносимом нами слове. В нем есть «горизонтальная» диалектика единства, эйдоса и пневмы. В нем есть и «вертикальная» диалектика интеллигенции, ибо всякое слово наше есть акт самосознания. Чего же еще надо нашему слову, если, казалось бы, все моменты первоначаль-

самоопределившейся сущности в нем налицо? *Ущербность нашего слова заключается в том, что оно изолировано*, хотя и сохраняет в себе все моменты определения первоначальной сущности. Пусть слово мое есть самосознание и полнота эйдетической характеристики, *но в слове своем изнутри я знаю только себя и не знаю другого*; другого я продолжаю знать только внешне. А интеллигенция есть сознание себя как всего и *всего* как себя. *Только в мифе я начинаю знать другое как себя*, и тогда мое слово — *магично*. Я знаю другое как себя и могу им управлять и пользоваться. Только такое слово, *мифически-магическое имя*, есть *полное* пребывание сущности в ином, и только такое слово есть вершина всех прочих слов. Магия, конечно, совершается везде. Рост растительного или животного семени есть тоже магия. Когда я зову своего собеседника, называя его имя, и он идет ко мне, это — тоже магия. Но все эти и прочие виды магии существуют лишь как та или иная степень мифически-магического имени, где сущность пребывает всецело.

г) Там, где сущность пребывает всецело, имя есть сама сущность. Конечно, и растительное семя есть сама сущность, однако в меру ее присутствия в нем, а присутствует она в нем глубоко ослабленно и поэтому не в виде собственно сущности. В нозтическом имени сущность присутствует целиком, но не целиком приемлется; оно приемлется здесь изолированно, и потому надо сказать, что такое имя не есть предмет, но что сам предмет в нем «присутствует». То же самое надо сказать и о мифически-магическом имени. Энергия сущности неотделима от сущности, хотя и отличима от нее; потому она и есть сама сущность. Воплощаясь в инобытии, она ложится в основу реальной вещи, напр. человека, который тоже ведь существует по «образу» и «подобию» сущности. И вот, поскольку энергия сущности есть имя, постольку воплощение имени в инобытии есть наибольшее воплощение сущности в инобытии. Инобытийное имя, напр., произнесенное человеком, не есть именуемая сущность, ибо тут — два разных факта. Но *смысл* инобытийного факта и именуемой сущности — один и тот же, и этот смысл есть *имя*, которое есть сама сущность. В инобытийных же фактах это имя только присутствует.

Но все это «присутствие» возможно только потому, что человеческое имя и слово есть результат энергемы

сущности; и так как меон есть ничто, не есть сущность, можно сказать, менее точно, *что слово о предмете и о сущности есть сам предмет и сама сущность*. Точная формула была бы такова: *энергема сущности, конструирующая в ином слово — в качестве цельной и полной адекватности сущности, есть сам предмет и сама сущность, и потому слово о предмете есть сам предмет*. Если энергему сущности как таковую, меоном означенную, но взятую без меона, назвать умным именем, предполагая не какое-нибудь раздробленное и ослабленное явление сущности в меоне, вроде, напр., семени, животного или растительного, но сущность, явившуюся в полноте своих диалектических моментов, включая самоотнесенность и самосознание, то возможно уже совсем точно сказать, что *умное имя предмета и есть сам предмет в аспекте понятия и явленности*, — независимо от того, где, когда и как он фактически понимается и является.

Таким образом, инобытийное слово, от физической вещи до полной разумности живого существа, держится тем, что представляет собою воплощенность тех или иных энергем сущности. Не сущность сама воплощается, но энергема ее воплощаются. Политеизм, впрочем, мыслит себе своих богов как воплощенности в инобытии именно самой сущности, чего не делает христианство, мысля мир и людей как воплощенности энергии сущности, а не ее самой и делая из этого правила только одно-единственное во всей истории Исключение. Итак, вещь — воплощенность энергем. Но это значит, что во всякой вещи есть то, что абсолютно тождественно с самой сущностью, хотя иерархия энергий, не мешающая всем им быть в одинаковой мере самой сущностью, приводит, однако, в инобытийном функционировании к разной степени отдаления от сущности. Всякая энергема, как бы «мала» ни была, есть сама сущность, ибо всякое свойство, всякое проявление сущности есть вся сущность целиком и совершенно неотделимо от нее. Тем не менее в инобытии эта энергийная иерархия обуславливает собою разное расстояние от первой сущности. И потому, хотя *всякая* энергия есть сама сущность, разные энергии тем не менее дают разную по степени воплощенность энергии в инобытии. В ощущении сущность присутствует *менее*, чем в мышлении; в мышлении — ее *меньше*, чем в гипер-ноэзисе; и т. д. А энергема сенсуальная есть сама сущность; энергема ноэтическая

есть сама сущность; и т. д. То и другое — в совершенно одинаковой мере²⁰.

После всего вышеизложенного можно считать установленным, что все особенности в судьбах слова действительно есть не больше и не меньше, как судьба самой сущности.

21. **Сводка всего предыдущего анализа.** а) Сведем теперь все полученные нами в результате анализа моменты слова, или имени, в одну таблицу, в порядке, восходящем от абсолютной тьмы «ничто» к свету смысла.

I. **Абсолютный меон, «иное» (15).**

II. **Меон в модусе осмысления (16), под осмысляющим действием энергемы (18).**

1. **Фонема** —

1. звук (1),
2. голос (2),
3. членораздельность (3),
4. совокупность членораздельных звуков (4),
5. особенности произносящего (5).

2. **Семема** —

1. фонематическая семема (6),
2. символическая семема —
 - а) этимон (7),
 - б) морфема (8),
 - с) синтагма (9),
 - д) пойма (10),
 - е) симболон I (11),
 - ф) симболон II (12),

3. **ноэматическая семема (13).**

3. **Чистая ноэма** —

1. чистая ноэма (14),
2. ноун (24),
3. ноэзис (25).

4. **Идея (19).**

III. **Сущность, или смысл** — без инобытия, или меона (17).

а) **Смысл в модусе явленной сущности, меонально (15)-выраженный:**

1. **энергема** (разные типы) (18); и
2. **энергия** (30):

A. **Гипо-ономатическая** —

1. **до-интеллигентная, или**
- а) **физическая (20) и —**

2. интеллигентная, или
 б) органическая (21),
 в) сенсуальная (22).
- В. Ономатическая —
 г) ноэтическая (23), т. е.
 1. перцептивная (26),
 2. имагинативная (27),
 3. когнитивная (28),
- С. Гипер-ономатическая, т. е.
 д) гипер-ноэтическая (29).
- б) Смысл в модусе процесса и метода, закона меонального (15) определения, или *формально-логический логос* (53), потенция сущности:
 1. *понятие* (59) —
 а) число (54),
 б) свойство («предикат», «акциденция») (55),
 с) категория («субъект», «субстанция», смысл) (56),
 д) термин (57),
 е) собственное имя (58),
 2. *суждение* (60),
 3. *определение* (61),
 4. *умозаключение* (62),
 5. *эпагогический* момент (закон природы) (63),
 6. *грамматический* (логос символа) (64),
 7. *риторический* (логос интеллигенции) (65),
 8. *стилистический* (логос инобытия символа) (66).
- с) Смысл в модусе метода меонально-сущностного определения, или *эйдетически-сущностный логос* (67), т. е. *потенция внутри-сущностных фигурностей*, по категориям —
 1. сущего (36),
 2. покоя (37),
 3. движения (38),
 4. тождества (39),
 5. различия (40).
- (Эйдос = единичность подвижного покоя самотождественного различия, логос = метод эйдоса.)
- д) Смысл в модусе самостоятельно явленного лика, или *эйдос* —
 1. в созерцательно (феноменолого)-статическом аспекте:
 а) *схема* (48),

- б) *топос*, или морфе (49),
 - в) *эйдос* в узком смысле (50),
 - г) *символ* (51),
 - д) *миф* (52),
2. в диалектико-динамическом аспекте:
- а) диалектика внешней явленности —
 1. *генеалогический* момент (31),
 2. *эйдетический* в узком смысле (32),
 3. *генетический* (алогически становящийся) (33),
 4. *меонально-сущностный*, или гилетический (34),
 5. *символический* (35);
 - б) диалектика интеллигенции (для-себя-бытия) —
 1. рождение и исток, *сверх-интеллигентный*, агеннесийный момент (41),
 2. *чистая интеллигенция* (42),
 3. *пневматический* момент (43),
 4. *телесно-софийный* (44),
 5. *демиургийный* (45),
 6. *мифический* (46).

IV Апофатический момент (47).

Не будем удивляться столь сложно развитой логической системе, наблюдаемой нами в имени, или слове. Нельзя ведь забывать того, что слово рождается наверху лестницы существ, входящих в живое бытие, и что человеком преодолевается огромная эволюция, прежде чем он сумеет разумно произнести осмысленное слово. Проанализировать слово до конца значит вскрыть всю систему категорий, которой работает человеческий ум, во всей их тесной сращенности и раздельном функционировании. Вот почему всякое знание и всякая наука есть не что иное, как знание и наука не только в словах, но и о словах. Выше слова нет на земле вещи более осмысленной. Дойти до слова и значит дойти до смысла.

б) Громоздкий аппарат понятий, привлеченный нами в целях анализа слова, можно упростить в целях получения более компактного и, так сказать, более портативного определения. В этом случае можно дать такой ряд определений, восходящий по сложности и детальности.

Самое простое и общее определение слова, как ясно, есть то, что *слово, или имя, есть смысл, или понимаемая, раэумеваемая сущность.*

Тут, правда, много неясного и непроанализированного,

но — таково то определение, которое, по-моему, в максимальной мере совмещает в себе краткость и правильность. Если мы хотим чего-нибудь более развитого, то, вдумываясь в это новое определение и ища первую наиболее существенную подробность в нем, мы должны выделить, прежде всего, погруженность смысла в меон, *выраженность* в меоне, или, что то же, понятие его меоном, т. е. понятие, *понимание* меоном. Слово, как мы видели, есть не просто смысл, но именно смысл, данный в «кином». Данность смысла в «кином» есть его энергия, неотделимая от самой сущности, но отличная от его апофатической глубины, ибо раздельная. Следовательно, более подробное определение имени было бы такое:

имя есть смысловое выражение, или энергия сущности предмета; или: имя есть смысловая энергия сущности предмета; *имя, слово, есть символически-смысловая, умно-символическая энергия сущности.*

Но пусть мы желаем дать еще более детальное определение. И в этом случае необходимо искать первую наиболее существенную подробность понятия энергии. Разумеется, здесь сама собой возникает мысль о том, что наше, человеческое, слово резко и глубоко отличается от всех других типов слова. Другими словами, первой существенной спецификацией будет указание^{23*} на *ноэтическую* энергию, т. е. в конце концов на интеллигенцию. Если мы припомним, что сущность ноэтической энергии заключается в том, что она знает свое знание и себя, то искомое определение будет звучать так:

имя есть смысловая, выражающая (или понимаемая) энергия сущности, данная в модусе (или на степени) самосознания, или самосоотнесенности (интеллигенции); или: *имя есть энергийно выраженная умно-символическая стихия мифа.*

Дальнейшее усложнение этого определения должно вести к указанию момента отнесенности к другому (как добавление момента самосоотнесенности), вследствие чего получаем такое определение:

имя есть смысловая, выраженная (или разумеваемая) энергия сущности в модусе интеллигентной самосоотнесенности, данная как арена общения факта (меонизированного смысла) с эйдосом (смыслом в себе), или данная как смысловая встреча субъекта с его предметом; короче: *имя есть энергийно выраженная умно-символическая сти-*

хия мифа, осмыслившая собою то или другое инобытие и тем приведшая его к встрече с самим собою; еще короче: имя есть энергично выраженная умно-символическая и магическая стихия мифа.

В дальнейшем на очереди стоит указание на способ явленности сущности в имени (логос, эйдос, апофазис), потом на моменты ноэматические и семематические, и только в самом конце можно отметить как наименее существенный элемент определения слова фонему, хотя обыватели, знакомые с философией из гимназических и университетских учебников, начинают именно с нее. Из предыдущего ясно, какую форму приобрело бы определение слова с привлечением всех этих моментов.

с) В заключение нашего общего феноменолого-диалектического учения об имени полезно, при обзоре вышепредложенной таблицы 67 моментов в имени, ясно ответить себе на вопрос: почему все это является логикой имени, учением об имени, философией имени? О сущности мы ведь говорили не менее, чем об имени. Почему наше исследование мы не назвали философией, или логикой, сущности? Далее, не менее мы говорили о материи, о меоне. Почему бы нам не назвать наш анализ философией меона? Собственно говоря, такого недоумения не должно быть у тех, кто внимательно следил в предыдущем за всеми изгибами диалектической мысли этого анализа. Однако напомним некоторые мысли из предыдущего, чтобы поставленный только что фундаментальный вопрос не остался без нашего специального освещения.

Диалектика и есть оперирование со сферой смысла. Диалектика и есть жизнь смысла, сущности. Сначала мы говорим о сущности самой по себе, потом о сущности в ее инобытии, об инобытийной сущности. Почему и там и здесь мы строим логику имени, а не сущности и не инобытийной сущности? Возьмем диалектику сущности. Мы видели, что она имеет определенную диалектическую судьбу. Она сначала — *число*, и это есть некое первичное и наиболее общее определение сущности. Можно, конечно, писать специально логику числа, но эта логика числа, разумеется, не может быть равносильной логике сущности вообще. Далее, сущность есть *эйдос*. И это определение — не полное. Только в *символическом и магическом мифе*, как мы видели, сущность достигает своего полного определения. Но это как раз и есть *имя*. Что же лучше

теперь: сказать ли, что мы занимались логикой сущности или логикой имени? Второе определение, конечно, гораздо богаче и полнее и включает в себя все предыдущие моменты, ибо имя и есть расцветшее и созревшее сущее. Диалектически вывести имя и значит вывести всю сущность со всеми ее подчиненными моментами. Но спросят: почему вы останавливаетесь на имени? Действительно, имя переходит дальше, становится инобытийным, получает дальнейшее определение и усложнение. Почему же наш анализ не есть логика инобытия? Потому он не есть это, что *дальнейшее диалектическое самоопределение сущности приводит ее к убыли*, к сокращению, к меонизации, к разной степени проявления. И конечно, раз должна идти речь о степенях чего-то и раз это что-то все равно попадает в поле зрения нашего анализа, то ясно, что лучше уже просто говорить, что мы анализируем это что-то сначала в его существе, потом в его многообразных проявлениях. Поэтому и с точки зрения учения об инобытии наш анализ лучше назвать логикой имени, а не сущности и не инобытийной сущности. Имя есть высшая точка, до которой дорастает первая сущность, — с тем чтобы далее ринуться с этой высоты в бездну инобытия. Оно — высшая и единственная, предельная цель как для сущности, так и для инобытийной сущности, — для первой как для первой, для второй — как для инобытийной. Это — водораздел обеих сущностей, первой и второй. Раз есть логика имени, все остальное окажется только подчиненным моментом и в первой и в инобытийной сущности. Таким образом, мы имели полное право назвать свой анализ философией имени и свой обзор указанных 67 моментов анализом как раз имени же. Имя есть та смысловая стихия, которая мощно движет неразличимую Бездну к Числу, Число к Эйдосу, Эйдос к Символу и Мифу. Она — цель для всех этих моментов сущности, и только в свете имени понятным делается окончательное направление и смысл всей диалектики сущности. Но Имя есть также та смысловая стихия, которая мощно движет мертвым Телом на путях к Раздражению и Ощущению, к растительному и животному Организму, а Организм к Мысли, Воле и Чувству; оно наконец, есть и та сила, которая ведет Интеллигенцию к Сверх-Интеллигенции, к Гипер-Ноэзису, к Экстазу умному. Только в свете всецелого и не тронутого инобытием Имени понятными делаются все эти частичные про-

явления Имени в инобытии. Сначала узнайте, что такое есть та или другая вещь, а потом уже говорите о том, как она применяется для других вещей. Так и мы хотим уразуметь, что такое Имя само по себе, — с тем чтобы потом стало ясным, как оно действует и проявляется и в мире, и вне мира и каковы уже *частичные* его проявления и действия.

Одно только можно возразить против этого, что при такой точке зрения философская система в целом должна быть не чем иным, как философией имени, что мы писали тут не философию имени, но философию просто. Однако с этим возражением я должен только согласиться. Действительно, философия имени есть *просто философия*, та единственно возможная и нужная теоретическая философия, которая только и заслуживает название философии. Другими словами, философия имени есть самая центральная и основная часть философии вообще (и не только философии!), и настоящий труд с тем же успехом можно было бы назвать «введением в философию» или «очерком системы философии». Я же скажу больше. Имя — как максимальное напряжение осмысленного бытия вообще — есть также и основание, сила, цель, творчество и подвиг также и всей жизни, не только философии. Без имени — было бы бессмысленное и безумное столкновение глухонемых масс в бездне абсолютной тьмы, хотя и для этого нужно некое осмысление и, значит, какое-то имя. Имя — стихия разумного общения живых существ в свете смысла и умной гармонии, откровение таинственных ликов и светлое познание живых энергий бытия.

В любви мы повторяем любимое имя и взываем к любимому через его имя. В ненависти мы хулим и унижаем ненавидимое через его имя. И молимся мы, и проклинаем через имена, через произнесение имени. И нет границ жизни имени, нет меры для его могущества. Именем и словами создан и держится мир. Имя носит на себе каждое живое существо. Именем и словами живут народы, сдвигаются с места миллионы людей, подвигаются к жертве и к победе глухие народные массы. Имя победило мир.

Впрочем, нашей задачей была тут только теоретическая философия имени, и мы не станем касаться имени как стихии разумно-живой, реально-практической жизни, хотя и дали обоснование его также и в этой плоскости.

22. Диалектика человеческого слова. Теперь, по окон-

чании всех основных диалектических конструкций имени, сконцентрируем свое внимание на *человеческом слове*, о котором в отдельных пунктах нашего исследования уже указано все, что мы считали существенным, и о котором имеет смысл теперь повторить все это в сконцентрированном виде. С него мы начали наш эмпирически-описательный и потому слепой анализ, к нему мы и пришли теперь опять, исследовавши в отдельности природу всех тех понятий, в отношении к слову, о которых мы тогда говорили лишь описательно, констатирующе и которых подвергали лишь предварительному анализу.

а) Человеческое слово, как и человеческий субъект, есть *результат всех энергем, которые только мыслимы*. Это — та удивительная вещь, которую только теперь мы можем оценить во всей ее глубине. В предыдущем исследовании мы говорили о *чистых* типах энергем. Мы говорили о *чисто* физической, *чисто* сенсуальной, *чисто* ноэтической энергеме, равно как и о субъектах столь же чистых энергем. Поэтому мы не могли говорить о *человеческом* субъекте и о *человеческом* слове. Человеческий субъект есть носитель одновременно и физической, и органической, и сенсуальной, и ноэтической энергии, причем ноэтическая энергема возможна для него во всех своих видах, — в виде перцептивной, имажинативной, собственно-ноэтической, или когитативной, и гипер-ноэтической. Равным образом и человеческое слово есть выражающий носитель всех этих энергем одновременно. Ясно, что в таком случае ни одна из этих энергем не может оставаться в своем *чистом* виде. Вступая в совокупное существование с другими энергемами, каждая из них соответственно образом меняется, и эта совокупность всех энергем, изменившихся от одновременного действия, и есть общая энергема человеческого субъекта и человеческого слова.

Возьмем физическую энергему. В чистом виде она рождает физическую вещь, значащую только то, что она есть. В человеческом слове она создает физическую оболочку слова, значащую далеко не только то, что она есть сама по себе. Тут она именно оболочка и покров всех таинственных глубин слова. Так и человеческое тело не просто физическая вещь, но — орудие выражения неисповедимых тайн вечности. Тело и лицо человека — не физический факт, но зеркало всего бытия, откровение и выра-

жение всех тайн, которые только возможны. Так преобразуется физическая энергема в человеческом слове. Фонема (1—5), стало быть, есть воплощенность в инобытии физической энергеми и, как таковая, оказывается знаком и для самой предметной сущности.— Возьмем органическую энергему. В чистом виде она только рождает субъекта чистого раздражения. В человеческом мире энергема раздражения связана со всей совокупностью его духовных богатств. Раздражается физическое ухо, а в сознании происходит таинство общения с миром звуков. Раздражается физический глаз, а в сознании творится видение мира и себя в мире. В человеческом слове органическая энергема не просто дает растительное семя, но — органическую жизнь разумного существа, и каждая малейшая черта в росте, питании, размножении, вообще жизни этого существа продиктована высшей его энергемой, и уже нет самодовления физиологических функций, которое мы встречаем в сфере действия *чистой* органической энергеми. Органическая энергема вообще как такая есть только она. Органическая энергема в слове есть выразитель всех смысловых тайн слова вообще. Фонема — как проявление живого организма — и в этом отношении оказывается знаком самой сущности.— То же необходимо сказать и о сенсуальной и ноэтической энергеме. Человек как такой не знает *чистой* сенсуальной энергеми; она вся пронизана ноэтическими искрами. Субъект чистого ощущения есть абсолютно бессознательный субъект. Человеческий субъект, имеющий ощущения, имеет их обыкновенно в форме того или иного осмысления. Ощущение переходит в восприятие, восприятие — в образ, и образ — в мысль. Обыкновенно не знает человек и чистой мысли. Субъект подлинно чистой мысли не может иметь физического тела. Будучи не распростертым в меоне и подчиняя его себе, субъект чистой мысли может иметь только умное тело. Но человек имеет физическое тело. И потому обычное его мышление — не чистое, но в той или другой мере текучее, т. е. окрашенное телом и ощущениями, почему мы и должны признать, что предметом психологии может служить только изваянно-меонизированный эйдос, или энергема. Разумеется, человек может временами доходить и до чистого ноэзиса и даже до гипер-ноэтической мысли, или экстаза, но все это регулируется и телом, и оно рано или поздно опять возвра-

щает к заполненному мышлению и к прекращению экстаза. И человеческое слово не есть только умное слово. Оно пересыпано блестками ноэзиса и размыто чувственным меоном. Оно — или в малой, или в средней, или в высокой степени мышление, но никак не мышление просто и никак не умное выражение просто. Так модифицируется каждая из энергем, вступая во взаимоотношение с другими энергемами при порождении единосовокупного человеческого субъекта и человеческого слова.

б) Итак, в слове мы находим объединение — 1) звука просто (от физической энергемы); 2) звука, производимого органически (от органической энергемы); 3) членораздельного звукового выразительного движения (от сенсуальной энергемы); 4) членораздельного звукового выразительного движения, получившегося в результате осознания расчлененной внешней действительности (от перцептивно-ноэтической энергемы); 5) осознания членораздельного звукового выразительного движения при расчленении внешней действительности, или образ самого звука (наша «ноэма», или, как говорят, «внутренняя форма», «символ», «значения», — от имагинативно-ноэтической энергемы); 6) осознания самого образа звука, при сохранении, конечно, предыдущих расчленений, «образа образа», самого «значения» (наша «ноэма» в ее переходе к «идее», — от собственно ноэтической, или когитативной, энергемы). Таково «нормальное» и обыденное человеческое слово, не заходящее выше ноэтической энергемы, ибо не только гипер-ноэтическая, но уже и чистая ноэтическая энергема привела бы к исчезновению звука в слове, и слово превратилось бы в умное имя, произносимое, но лишь выразимое умно же. Но зато все низшие энергемы целиком присутствуют в самом обыкновенном человеческом субъекте и человеческом слове. Стоит только произнести хоть одно осмысленное слово, как уже все энергемы сразу и целиком проявились у произносящего и в произносимом.

Таким образом, не эмпирико-психологическим и не эмпирико-лингвистическим, но чисто диалектическим путем мы нашли все те основные моменты строения слова, которые эмпирическая наука с таким трудом обнаруживает, путаясь в мелочах и не имея надежды на полную прочность своих обобщений. Вышеупомянутые моменты выведены строго диалектически, и в этом их огромное

преимущество. Рассмотрим теперь, что собственно нового и полезного дала нам диалектика в учении о человеческом слове, если то же самое строение можно, хотя и отчасти только, получить также и эмпирическим путем.

с) *Во-первых*, феноменолого-диалектическое исследование, отказавшись от изучения всей эмпирической пестроты фактов слова, как и от фактов слова вообще, сосредоточивает свое внимание на анализе сущности, эйдетической сущности слова. Категории, которыми оно оперирует, в силу этого могут быть только строго фиксированными, эйдетически точно фиксированными категориями. И в то время как эмпирическая наука, изучая слепые факты, пользуется слепыми, не точно и не ясно осознаваемыми эйдосами и тем самым находится в механически-рабской зависимости от фактов, — феноменолого-диалектическое исследование *начинает* с точной эйдетической фиксации основных категорий и имеет это своей основной задачей. *Огромное преимущество полученной нами конструкции слова в том и заключается, что в ней присутствуют только строжайше оформленные и точнейше сформулированные эйдетические категории.* Мы не путались в сотнях и тысячах лингвистических и психологических фактов и не делали из них смутных, ненадежных (ибо всякие вообще факты ненадежны) обобщений. Мы вывели наши принципы слова из анализа самого разума. *Слово не может не быть таким, каким мы его обрисовали,* пока разум есть разум. И только если разум сдвинется или погаснет — изменится и погаснет слово в обрисованном нами виде. Всякая реальная жизнь слова основывается на этих принципах и *не может их не содержать в себе.* — Такими строжайше очерченными категориями в первую голову являются — 1) предмет, или предметная сущность, вместе с самой сущностью, 2) энергия сущности, или выражение, 3) физико-физиолого-психологический факт слова (с указанными выше более мелкими моментами), являющийся для сущности и ее энергии приемником и осмысливаемым через них инобытием. Вместо неясных и колеблющихся представлений о «том, что обозначается словом», диалектика и феноменология дают ясную и определенную концепцию предмета, отбрасывая всякие шаблонно-привычные привнесения. Те, кто внимательно следил за нашим исследованием, не сможет уже высказывать столь непродуманные и наивные суж-

дения, как-то, что «слово обозначает вещи внешнего мира», или «значение ассоциируется со звуком», или «учение о значениях слов есть психология», или «философская грамматика невозможна потому, что она не оперирует с фактами» и т. д. и т. д. Мы установили, что предметом слова может явиться только эйдос какой-нибудь сущности, что эйдос и сущее неразъединимы, что предмет в своем качестве предметности рождается только с момента меонального определения эйдоса и т. д. Равным образом, яснейшее определение получило в результате нашего феноменолого-диалектического анализа и понятие *выражения*. Что значит этот термин в его общераспространенном и обывательском значении, судить трудно. Можно было бы написать целую главу об эквивокациях и путанице, связанной с этим термином. У нас он имеет строжайше определенное смысловое содержание. *Выражение есть энергия сущности*, или, следовательно, сама сущность в своем воздействии на меон, но без самого меона и до него. Выражение, или энергия сущности, есть смысловая картина, рождающаяся в силу осмысления материи тем или другим предметом. По тому, как данный предмет осмыслил материю, или меон, мы судим о *выражении* этого предмета или об энергиях его. *Энергия сущности есть смысловая изваянность сущности, неотделимая от самой сущности, но отличная от нее*. Она — смысловое тождество логического и алогического, выраженность логического алогическими средствами. Равным образом, только феноменолог и диалектик поймет, что момент выражения в слове, конструирующий смысловую изваянность фиксируемой здесь предметной сущности, не есть нечто субъективное и психологическое, но есть сам предмет и только он составляет с ним один и единственный факт, хотя и указывает на новую смысловую сторону в этом факте. Только феноменолог и диалектик поймет, что выражение в слове, хотя оно и есть сам предмет, не есть, однако, нечто объективное, противостоящее субъективно-психическим актам как физическая вещь. Выражение предмета в слове есть сам предмет и неотделимо от него, но тем не менее *оно отлично от него*. Что тут может понять эмпирик-лингвист и психолог? Они только уличат меня в противоречии, не понимая разницы между противоречивой логикой и логикой противоречия. И убедить их в том, что они не продумали предмета своих на-

ук, можно было бы только после получения ими хотя бы элементарной феноменологической и диалектической школы. Надежд на это, однако, мало. Поэтому выгоды феноменолого-диалектического метода перед эмпирико-психологическим поймет, конечно, только сама феноменология и диалектика.— Наконец, обратим внимание и на понятие факта, с которым эмпирическая наука обычно носится. Все учебники и исследования по языку наполнены рассуждениями о «фактах языка», о необходимости базироваться на «фактах языка», о «физиологии» и «психологии» языка и т. д. Входя в более подробное наблюдение того, как данный автор оперирует с понятием факта, вы находите, что это совершенно обывательское и наивное понятие. Тут и «психические ассоциации» являются фактами языка, и «формы слов», и «звуки», и «значения», и все что угодно. Наше исследование точнейшим образом зафиксировало категорию факта и определило разные типы фактов, и только после такого анализа можно было бы с ясной головой приступить к эмпирическому исследованию всей пестроты реально наличных «фактов языка».

d) *Во-вторых*, феноменолого-диалектическое исследование не только дает точную эйдетическую формулу всем конструктивным моментам в слове, *но и связывает все эти моменты в неразрушимое смысловое единство*. После нашего исследования ясно, как именно связаны между собою отдельные моменты слова и почему ни один из них не может существовать без другого. Это обстоятельство чрезвычайно важное, и стоит еще раз вспомнить, как конструирована у нас эта смысловая связность слова как слова.

1) Прежде всего, мы находим объективную вещь, к которой наше слово имеет отношение. Что такое эта вещь? Мы говорим: она есть то-то. Как только мы это сказали, так тотчас же мы зафиксировали не объективную вещь, но ее *предметную сущность, понимание ее*. Что такое предметная сущность вещи? Она есть то цельное и единичное, что мы увидели характерного в вещи и уразумели в ней. Вещь — множественна, изменчива, неустойчива. Но мы увидели, что во множественных частях ее присутствует она целиком и без разделения, что без этого присутствия не было бы и видения самой вещи. Мы увидели в изменчивых контурах вещи нечто абсолютно-устой-

чивое и неподвижное и заметили, что без этого устойчивого оформления не было бы и самого видения вещи. Итак, предметная сущность слова, оказывается, отлична от самой сущности, или вещи, и неразстворима в ней. Но тут уже элементарное рассуждение обнаруживает, что предметная сущность, или создаваемый эйдос, как мы ее еще называем, не может быть только отлична от самой сущности, что простое отличие совершенно оторвало бы эйдос от вещи и помешало бы быть ему эйдосом именно этой вещи. Следовательно, эйдос и вещь еще и тождественны между собою. По факту они одно, по смыслу — разное. Предметная сущность слова — одно с сущностью и не одно с ней. Так оказываются необходимо связанными сущность вещи и лик ее, смысл ее, или эйдос ее, предметная сущность ее, то, к чему привязано слово.

2) Но мало этого. Эйдос, или предметная сущность, заключен в себе, осмыслен в себе, выражен в себе. Он выражен сам *в себе* и сам *для себя*. Не значит ли это, что он выражен и для всего *иного*? Конечно, значит. Если бы предметная сущность была выражена только сама в себе и сама для себя, то никакое человеческое слово не могло бы и коснуться этой сущности. Она пребывала бы непознаваемой и именуемой. Но сущность является не только себе, но и иному. И вот — новое диалектическое сопряжение: сущность и — выражение ее для иного, или энергия сущности. Сущность заново оформляется в материи, в физической, физиологической и психологической материи. Смотря на это новое оформление, мы видим, *как выражается предметная сущность в ином и для него*. Но тут-то и необходима диалектическая четкость мысли. Конечно, когда предметная сущность слова, или эйдос, смысл вещи, попадает в мой психический мир, я всячески переделываю и искажаю этот эйдос. Одни его моменты я вижу хорошо, другие — плохо и т. д. Но в каждом случае такого искажения или вообще изменения слова в моей психике предметная сущность его необходимым образом должна оставаться неизменной, чтобы все эти изменения относились именно *к одному и тому же* предмету, а не к многим, и чтобы тем самым не был утерян и самый предмет слова. Итак, эйдос слова не меняется, несмотря ни на какую изменчивость психики. Но тут же и ясно, что раз налицо и неизменный эйдос и измененное его качество, то в слове как психическом

факте должно быть налично и то и это и должно быть связано нерушимой связью единства, вернее, единичности. Другими словами, я вижу, произнося и переживая слово, во-первых, *предметную сущность слова как адекватно понятую*, во-вторых, *предметную сущность слова как понятую в специальном смысле*, в том смысле, какой связан с теми или другими условиями места и времени. Вот я и понимаю, если я грек, истину как незабываемое и, если я римлянин, — как предмет веры и доверия. Это значит, что в слове дано то или иное *выражение* предметной сущности слова, *эйдетическая энергия* сущности того, что дано в слове. Выражение, стало быть, есть соединение эйдоса вещи с тем или иным меоном, в который он попадает. *В результате такого соединения*, по общему диалектическому закону, мы получаем *смысловое становление эйдоса в меоне*, или энергию сущности. Имея слово как энергию сущности вещи, я могу видеть уже выраженную, понятую мною вещь, понятую или адекватно (это мы называли раньше *идеей* слова), или с той или другой степенью адекватности (наша *ноэма*), причем между тем и другим может быть дано бесконечное количество разных оттенков. В этом и заключена диалектическая тайна *понимания*.

3) Мы, следовательно, получили понятие энергии сущности вещи в слове. Со всей точностью предстоит это центральное понятие, характеризующее подлинную природу слова, — в противовес обычной неразберихе, какая царит в исследованиях о форме, «внутренней форме», «значении», «представлении» и т. д. в слове. С двух сторон это понятие должно быть четко отграничено, со стороны самой объективной вещи и со стороны субъективно-психологического факта слова. Первое: 1) энергия сущности вещи *отлична* от самой вещи, как и эйдос был отличен у нас от вещи (энергия ведь и есть полнота понятого эйдоса и смысла вещи), но она же и 2) *тождественна* с вещью, ибо иначе она не была бы энергией сущности вещи и не имела бы к последней никакого отношения; следовательно, 3) *энергия сущности вещи*, вещи — фиксируемой в слове, *неотделима от самой сущности вещи и потому есть сама вещь*, один факт с нею, но — *отлична от самой сущности вещи, и если энергия сущности есть сама сущность, то сущность не есть энергия сущности*. Второе: 1) энергия сущности вещи, данной в

слове, *отлична* от произносимого, переживаемого и вообще *тварного, меонального слова*, составляя различный с нею факт (один факт — сущность со своими энергиями, и другой факт — тварный меон со своими энергиями), и потому имяначертание и имязвучие по факту — не сущность вещи и не энергия ее; 2) энергия сущности вещи, данной в слове, *тождественна* с произносимым, переживаемым и вообще тварным словом — *в моменте энергичности, осмысленности* (два *разных* факта — вещь и мое слово о ней — имеют *один и тот же* смысл, *одну и ту же выраженность, энергию*); 3) следовательно, энергия сущности вещи, фиксируемой в слове, представляет собою *иной факт в отношении к слову как физико-физиолого-психологическому факту, тождественный, однако, с ним по энергии, имени и смыслу*. Как бы моя нозма ни была далека от истинной энергии вещи, все-таки, покамест эта нозма есть нозма именно этой вещи, я должен сказать, что я своими словами и наименованиями *по факту* различаю с именуемой вещью, но по смыслу, по имени, по энергии, смысловому образу, выражению я хоть в каком-нибудь одном мельчайшем пункте, но обязательно абсолютно тождествен с именуемой вещью. В этом залог моего общения с нею. Энергия сущности, имя, тождественна с сущностью *по факту* и отлична от него *по смыслу*. Тварь, физико-физиолого-психологическая природа энергии сущности, имени, различна с именуемой сущностью и своим именем, с энергией сущности *по факту* и тождественна с ними^{24*} *по смыслу*.

Я *называю* этот карандаш карандашом. Что это значит? Это значит: а) я и карандаш — два разных факта; я — не карандаш, и карандаш — не я. По факту — это два разных факта. б) Но если бы это было только так, то я никогда не смог бы вступить ни в какое общение с этим карандашом; я не мог бы понять, что это — именно карандаш, и никаким образом не мог бы им пользоваться; он для меня просто не существовал бы. Поэтому необходимо допустить еще и иное. Пусть мы имеем десять карандашей. Они все разные, но они все — карандаши, т. е. нечто одно. *Карандашность* везде одна и та же, т. е. смысл, эйдос карандаша везде один и тот же. Теперь я осмысленно произношу слово «карандаш». Это значит, что карандашность как некий эйдос почилла и на моем физико-физиолого-психологическом субъекте. Как там, в десяти

карандашах мы находили все новые и новые воплощения одной и той же карандашности в пространстве, так теперь находим еще новое воплощение карандашности, но уже не только в пространстве, а — в моем теле, в моих звуках, в моей текучей и вечно стремящейся вперед психике. Стала ли та единая карандашность *другой* от того, что она воплотилась не просто в физическом, но — в физико-физиолого-психологическом факте? Конечно, нет. Это один и тот же эйдос. Скажут: но карандаш на одном языке именуется так, на другом иначе; один это слово произносит и понимает так, другой иначе; как же можно говорить, что эйдос карандаша у меня, в моем субъекте, тот же, что и «объективно»? На это следует сказать, что и десять пространственных карандашей были все разные: один — черный, другой — синий, один — большой, другой — маленький, и т. д. и т. д. Тем не менее это не мешало нам говорить, что там одна и та же карандашность. Не мешает нам, следовательно, и здесь различие воплощений единой карандашности. Как бы субъективно ни преломлялась карандашность в моем сознании, — покамест я имею дело именно с карандашами, в моем наименовании карандаша карандашом в каком-то пункте кроется весь смысл карандашности целиком, весь его эйдос. Правда, каждый раз я представляю и переживаю карандаш разное, и разные люди по-разному его переживают; но тогда, если не весь эйдос карандаша будет выражен в моем сознании и слове, будет выражен эйдос в некотором сокращении его черт, в его *эйдоле*. И всякий эйдос все равно несет на себе энергию целого эйдоса, как и несет на себе энергию всей сущности вещи. Только *это* дает мне возможность осмыслять для себя окружающие меня вещи, именовать их, понимать их и вступать с ними в общение. Слово — понятая вещь и властно требующая своего разумного признания природа. Слово — сама вещь, но в аспекте ее уразуменной явленности. Слово — не звук, но постигнутая вещь, вещь, с которой осмысленно общается человек. А звуки и все прочее — лишь физический носитель этой понятной и в разуме явленной вещи.

Если усвоить себе как следует идею единства и раздробления эйдоса, хотя бы на примере физических вещей, усваивается и ряд идей в строении слова, до тех пор неясных и несвязанных. В каждой вещи, значит, мы различаем то, что обще всем вещам данного рода, карандаш-

ность, и смысловой образ данной вещи — эйдос этого карандаша. Эйдос этого карандаша может в той или иной мере воспроизводить общий эйдос карандаша. Это самое различие, перенесенное в сферу произносимого и понимаемого слова, получает характер различия в самом понимании, т. е. получается противостояние адекватного узрения эйдоса и того или иного приближения к нему. *Это есть различие идеи и нозмы. И мы видим теперь всю необходимость диалектической связи между идеей и нозмой.* Как эйдос есть инобытие, иное сущности, энергия — иное эйдоса, идея — иное энергии, так нозма есть иное идеи, т. е. идея и нозма связаны законом диалектической антиномики. Заметим, что возможны сколь угодно многочисленные оттенки нозмы, т. е. приближения к идее. И везде будет действовать один и тот же закон движения в сфере иного и при помощи этого иного. Нозма есть уже результат весьма заметной меональной обработки адекватной идеи. Если будем двигаться дальше в смысле меонизирования, то будем получать нечто в смысле понимания все более и более удаляющееся от эйдоса и от адекватной ему идеи. В нозме возможно исчезновение понимания самого себя как субъекта, переживающего предмет, и наличие понимания только внешних вещей. Тогда нозма сведется к *восприятию*, вернее, к воспринимаемому эйдосу, т. е. мы будем знать в своих словах уже не «образ образа», т. е. не осознание значения звуков, но только самые звуки. Это и будет нозмой такого слова. Затем, спускаясь ниже, мы можем утратить и знание звуков, и нозма слова мало-помалу, через ощущение и раздражение, сведется к нулю, т. е. к полному равенству неодушевленным звукам как обычным физическим телам и процессам. Равным образом и поднимаясь выше, мы расширяем нозму путем все большего и большего исключения меона, т. е. в данном случае «субъективности», — сначала до идеи, которая есть адекватное отражение эйдоса. В идее дается полное выражение предмета, т. е. адекватно воплощается его энергия. Тут полная адекватность в понимании. Как предмет есть сам по себе, таким он и повторяется целиком в субъекте, не расплываясь и не размываясь. Эта нозма есть предел всех нозм; это — идея. Но можно идти и выше идеи. Идея есть *чистое мышление*, *чистое* чувство и выражается уже не в словесном, но в умном виде. Словесное, звуковое воплощение

оказывается слишком тяжелым и неповоротливым для передачи умной энергии. И вот нозма-идея замолкает в смысле физического звучания и превращается в чистую умную же воплощенность умного предмета (а всякий предмет знания умен, т. е. эйдетичен). Но говорим, и эта нозма-идея не последнее. Все-таки в ней есть противопоставление мыслящего и мыслимого, именуемого и имеваемого. Возможно дальнейшее, и уже последнее, проникновение меонального субъекта в предметную сущность слова, вернее, последнее по интенсивности выражение и воплощение предмета в субъекте, — это когда нет никакого субъекта как субъекта (т. е. как противоположащего какому-нибудь «объекту»), а есть в субъекте только одна предметная сущность, и больше ничего, т. е. субъект понимает здесь себя уже не как себя, а как саму энергию сущности предмета. И нозма в таком случае превращается в экстатическое сверх-умное обстояние. Нозма слова здесь просто равна самой предметной сущности слова, — понятой, конечно, как того требует слово и имя, уразуменной и явленной. Поэтому экстаз и есть то состояние, когда нет ничего в субъекте, кроме понятой сущности; и в этом и заключается его смысл — не нуждаться даже в видении, даже в бытии, т. е. в отдельности, не нуждаться даже в общении и в нем самом.

4) Наконец, получает отчетливую формулу и ясную связь со всей структурой слова также и его физико-физиолого-психологическая природа. Эта природа возникает, как мы говорили, в результате меонизирования эйдоса. Точнее говоря, эта природа, или факт, есть сам меон, осмысленный тем или другим эйдосом. Меон — принцип неустойчивости и иррациональной текучести. Стало быть, с переходом в сферу физико-физиолого-психологических фактов мы покидаем созерцание строго точных и четких изваянностей эйдоса, а начинаем наблюдать то, как эти эйдосы непрерывно и текуче вновь творятся в меоне. Возьмем *психологическую* природу слова. В чем она заключается? Конечно, после всего нашего исследования мы не будем вместе с современными лингвистами валить в одну кучу все, что относится не к физиологии речи, и именовать эту кучу психологией. Под психологией мы понимаем строго определенную науку, и сводится она к следующему. Необходимо эйдосы погрузить в сферу того меона, который дает живое самоощу-

шающее тело. Другими словами, необходимо брать такие эйдосы, в которых всегда содержится эйдос самоощущающего животного тела, или, просто говоря, энергема ощущения. Мы можем брать какой угодно высокий или низкий эйдос, только с одним условием: он должен содержать в себе энергему ощущения. Тогда соответствующим образом окрашивается и взятый эйдос, какой бы высоты или сложности он ни был. Таков эйдос психического; следовательно, он же — эйдос всей психологической природы слова. Взявши теперь этот эйдос в его меональной текучести, мы получаем то бесконечное разнообразие фактов слова, которое и должна изучать эмпирическая психология. Стало быть, *психологическая природа слова сводится к текучей, в органически-живом теле данной самоощутимости осмысленного воспроизведения предметной сущности слова*. В этой краткой формуле принято во внимание все. Во-первых, психология — только там, где текучесть состояний и процессов. Отсюда, психологическое изучение языка обязано рассматривать язык как длительный, сплошно-текущий и непостоянный, своеправный процесс. Во-вторых, психология — только там, где самоощутимость тела. Если я говорю о вещах так, что неизвестно, как их переживает мое тело, — я строю не психологию, а нечто другое. Эмпирическая жизнь души тем и отличается от вечно-неподвижного эйдоса, или имени ее, что она — едина с животным телом. Иначе это была бы не живая душа, но вечно-неподвижный ум и дух. И если, говоря о фактах языка, я не говорю, как они переживаются в связи с теми или иными органическими процессами тех или иных живых людей, то я занимаюсь не психологией, но — логикой, грамматикой, математикой, чем хотите, только не психологией. Наконец, в-третьих, мое животное самоощущение должно говорить о том, что делается во мне, когда я *осмысленно* воспроизвожу предметную сущность слова, ибо таково слово вообще. Слово есть сама вещь, понята *в разуме*. Значит, психология слова должна говорить о том, как животное самоощущается понимание в разуме предметной сущности вещи. Опять-таки, анализ значений как значений, форм слов как форм слов, звуков как звуков не есть никакая психология и ни от каких психологических законов не зависит. И только когда вы заговорите *о переживаниях* значений, форм и звуков слова, о пережива-

ниях, зависящих от состояния и самочувствия человеческого организма, только тогда вы станете на почву психологии. Такова психологическая сущность слова. Путем соответствующей модификации, принимая во внимание разные обследованные феноменологией предметы биологии и физики, можно конструировать и физиологическую природу слова, равно как и его физическую сторону. Везде мы находим а) эйдос того или другого рода и б) его меонизацию. Эти текущие факты раздражающегося организма и его функций и эти текущие факты неживой природы и изучает физиология и физика слова. Везде предметом науки является живой процесс, а схватывается этот процесс — в своем неподвижном, идеальном эйдосе. Мы изучаем, как переживается нозма слова. Сама нозма — не психична, но эйдетична. Она — сам эйдос, или энергия, данный в некотором сокращении, сжатии, *эйдол*. Но меональная текучесть нозматического смысла, *эйдол*а — психична, и ее следует изучать в психологии. Сам звук — не психичен, но эйдетичен. Переживательная текучесть звука — психична и есть предмет психологии. Мы потому и производили соответствующие различия при конструировании основных инобытийных категорий этой области: энергема мысли, образа, восприятия и т. д. — с триадным смысловым строением, и — факт, тело, носящее на себе эту энергему и характеризующееся этим триадным смыслом. Есть, напр., энергема образного представления и есть психический акт образного представления, т. е. то или другое единство текущих качеств образного представления и т. д.

Так феноменолого-диалектическое исследование связывает абсолютно-необходимой смысловой связью категории 1) сущности вещи, фиксируемой в слове, 2) смысла ее, или эйдоса, 3) энергии сущности, или выраженности ее, понятости ее и, наконец, 4) физико-физиолого-психологического факта слова.

е) *В-третьих*, феноменолого-диалектическое исследование имени разрешает также весьма болезненную проблему «субъективности» и «объективности». Если почитать наши курсы языкознания, то окажется, что все насквозь в языке «субъективно» и что нет в языке ничего такого, что имело бы значение само по себе, без субъекта. Вместо этого наивного и нерасчлененного взгляда феноменология и диалектика дает анализ, весьма вни-

мательно продумывающий каждую мелочь проблемы. Прежде всего, выясняется понятие субъекта. Это — физико-физиолого-психологическая среда воплощения осмысленной вещи, когда она начинает функционировать здесь в полноте своих энергий. Далее, мы нашли объективную сущность вещи, которая в своих смысловых энергиях воплощается на физико-физиолого-психологическом организме. Далее, мы нашли *смысл* вещи, в его разумных модификациях, как эйдос и энергию. Этот смысл не субъективен и не объективен; он отличен и от вешной сущности вещи, и от физико-физиолого-психологической среды, где он заново воплощается. Энергия сущности вещи, объединяющая «объект» и «субъект», есть то общее тому и другому, что само уже не то и не другое. Нельзя сказать об энергии, что она только во мне, именуемом, или только в именуемой мною вещи. Она и там и здесь одна и та же. Нужно помнить только то, что если отнять саму сущность вещи, то и у именуемого отнимется энергия вещи; она исчезнет совсем. Если же отнять только субъекта и его собственную энергию, направленную к воспроизведению объективной вешной энергии, то эта последняя останется и будет пребывать на самой сущности. Другими словами, энергия сущности неотъемлема от самой сущности и всегда находится при ней. Поэтому она не создается субъектом. Субъект, однако, может обращаться с нею. Тогда она и субъекта оформляет и осмысляет так, как она делает это в отношении самой сущности вещи. Субъект активно переделывает себя, чтобы воплотить в себе эту энергию, а энергия сущности вещи все более и более в нем водворяется. Так и получается, что «субъект» и «объект» общаются и в пределе даже отождествляются между собою через не-субъективную и не-объективную энергию сущности «объекта».

f) *В-четвертых*, благодаря этому выясняется и вся социальная природа слова, необъяснимая и загадочная при обычных точках зрения. Как возможно осмысленное общение с вещью, людьми и т. д.? После всего нашего исследования должно быть ясным, что такое общение возможно только в имени вещи. Для того чтобы общаться механически, как общается одно колесо механизма с другим, не нужно оперировать именами. И для того чтобы общаться животным — в раздражении, ощущении, аффекте, — тоже не нужно знать имен, ни своих, ни чу-

жих. Но *человеческое* общение, т. е. общение в разуме, пусть в затемненном разуме, возможно только при помощи имен. Что значит быть в общении? Быть в общении с вещью значит иметь нечто общее, тождественное с нею. Как это возможно? Это возможно, когда одна вещь, целиком или частично, *повторяется* в другой вещи, целиком или частично *воплощается* в ней, целиком или частично *оформляет и осмысляет* ее по-своему. Но если бы вещь, с которой данная вещь находится в общении, воплощалась в ней так, что от нее самой уже ничего самостоятельного не оставалось бы и она воплощалась бы целиком и без остатка, то такое явление нельзя было бы назвать воплощением или повторением. Вещь, во-первых, должна остаться такой, какой она была и раньше; *факт* ее должен остаться тем же фактом, что и до повторения. Во-вторых же, эта вещь, если с ней происходит общение, должна *смыслом* своим оформить другую вещь, находящуюся с нею в общении, смыслом цельным или частичным. Таким образом, по *факту* своему вещь остается в своей сущности неизменной, а по *смыслу*, и в данном случае по *выраженному* смыслу ее, я вхожу с ней в общение; смысл ее осмысляет известные пункты моего сознания так, как того требует самый смысл. Это и значит, что я нахожусь в общении с вещью. Однако не остановимся на этом и продумаем конструкцию общения дальше. Смысл вещи почил на мне. Что это значит? Это значит, что смысл вещи как-то *выразился* для меня. Он может получать бесконечные вариации для выражения. Смысл — всегда одинаков. Но, попадая на разную почву, он по-разному и проявляет себя, разные моменты из него выделяются и выражаются. Могло ли состояться мое общение с вещью, если бы она не выразилась для меня тою или другою своею стороною или всеми сторонами сразу? Конечно, нет. Стало быть, необходимо различать смысл вещи, или эйдос ее, и — *выражение* вещи, адекватное или частичное, или *энергию сущности* ее. Но и это еще не все, что требует для себя общение. Энергия сущности вещи почил на мне. Она активно оформила мое сознание или часть его. Вещь осмысленно *подействовала* на меня, проявилась в своей энергичности. Могу ли я остаться только пассивным воспринимателем вещи? Ни в коем случае. Энергия есть смысловое действие, воздействие, активность. Если я, осмысленный и оформленный

энергией сущности данной вещи, сам остаюсь не направленным активно, осмысленно не действующим и не воздевающим, — можно ли сказать, что энергия вещи подлинно почилла на мне? Если энергия есть энергия и если энергия осмысляет не-энергийное, может ли в таком случае не-энергийное оставаться не-энергийным? Это значило бы, что не-энергийное не приняло энергии, не оформилось ею, не осмыслилось через нее. Следовательно, когда я энергийно осмыслен данной вещью, это значит, что я сам владею энергией данной вещи и могу употребить ее уже независимо от самой сущности, энергийно мне явившейся, могу употребить ее по-своему. При этом я могу действовать и так, как того требует сама сущность вещи, и действовать вопреки ей или отчасти с нею. Словом, так или иначе, принимая или отталкивая от себя сущность, я нахожусь с ней в общении. Общий итог: общение с вещью в разуме возможно только тогда, когда а) вещь осмыслена сама по себе, т. е. имеет эйдос; б) когда она как-нибудь выразила свой смысл, т. е. имеет энергию своей сущности, от себя неотделимую, хотя и отличную от себя (причем энергия эта не субъективна, и только пошляки в науке думают, что все понятое и осмысленное и есть тем самым субъективное); в) когда субъект общения, будучи энергийно-оформлен, начинает сам самостоятельно пользоваться этой энергией, активно воплощая ее на себе и на других вещах, целиком, частично, адекватно или искаженно. Но это и значит, что субъект общения знает *имя* объекта общения. **Природа имени, стало быть, магична.** Именем мы и называем энергию сущности вещи, действующую и выражающуюся в какой-нибудь материи, хотя и не нуждающуюся в этой материи при своем самовыражении. Знать имя вещи значит быть в состоянии в разуме приближаться к ней или удаляться от нее. Знать имя значит уметь пользоваться вещью в том или другом смысле. Знать имя вещи значит быть в состоянии общаться и других приводить в общение с вещью. Ибо имя и есть сама вещь в аспекте своей понятости для других, в аспекте своей общительности со всем прочим.

Все знают и твердят, что «слово — орудие общения». Но только феноменолого-диалектическое исследование может разъяснить этот факт до конца. Пусть слово есть «комплекс звуков, объединенных определенным значе-

нием». Как при таком понимании слова вы сможете говорить о социальной природе слова? Мало ли предметов и даже звуков, объединенных каким-нибудь значением? Вы сегодня умывались, и у вас лилась вода из умывальника. Ведь это тоже был «комплекс звуков, объединенных определенным значением». Значит ли это, что умывание есть орудие общения с вещами и людьми? Чтобы понять структуру подлинного общения, необходимо увидеть в слове совершенно иной логический состав, чем «звуки» и «значение». Тогда и станет ясным, почему именно язык — орудие общения между людьми.

г) Наконец, *в-пятых*, диалектика дает возможность формулировать все специальные моменты в человеческом слове, которые являются обычно достоянием тех или иных наук, оперирующих со словом. Прежде всего, мы теперь уже точно можем определить диалектическое место *языковой* стихии вообще. Об этой *предметно-языковой* стихии мы трактовали в § 12. В глубине этой общей языковой стихии мы также отчетливо теперь различаем основные пласты, которые ею охватываются, содержатся и заново определяются. Так, мы отличили от чисто языковых явлений, связанных со стихией выражения, чисто *логический* пласт, давший нам категории понятия, суждения, умозаключения и т. д., — далее, чисто *эйдетический*, давший категории сущего, различия, тождества и т. д., — *художественный*, где те же самые категории дали бы метафору, эпитет и т. д., — *грамматический*, где мы могли бы диалектически формулировать категории имени, глагола и т. д., — *риторический, стилистический и гилетический* (или логика меона, о чем ниже). Все это — диалектически необходимые и диалектически точные формулы и категории моментов имени, а не та эмпиристическая и психологистическая неразбериха, которой полны традиционные руководства по языкознанию²¹.

IV. ИМЯ И ЗНАНИЕ

23. **Науки о чистом смысле и о факте. Место феноменологии.** а) *На анализе слова должно возникнуть и учение о разделении наук, ибо всякая наука есть слово, и даже этимологически это зафиксировано в обозначении большинства наук через «логос» — «логия» (психология, биология и т. д.).* Моменты слова суть моменты научного сознания вообще, и если мы решились на то, чтобы дать анализ того, что охватывает весь мир, то вопрос о различии наук является в сравнении с этим вопросом довольно простым.

Ясно первое и кардинальное различие наук согласно основному различию моментов в слове. А именно, *одни науки занимаются чистой предметной сущностью, или чистым смыслом, другие — смыслом, перешедшим в инобытие, в факт.*

Выше мы видели, что смысл (эйдос) и факт отождествляются в понимаемом, или выражаемом, смысле и факте, т. е. в символе. Поэтому третья сфера наук — это науки о *понятии смысле, о выражении смысла, о символах.* Однако поскольку символ есть тоже некий смысл, или его определенная структура, то будем пока говорить просто о *дистинкции наук на «фактические» науки и на «смысловые».* Существуют науки о смысле и науки о фактах. Однако тут же необходимо не спотыкнуться на понятии факта. *Факт ведь тоже есть смысл,* — по той простой причине, что нет вообще ничего, кроме смысла. Однако факт есть *особый* смысл, и выше мы выяснили природу этой спецификации. Именно, факт есть *меонизированный* смысл, смысл в «ином», в инобытии, непрерывно и сплошно текущий и изменяющийся смысл. Если мы не будем этого забывать, то можно и не бояться различия всех наук на науки о смысле и науки о фактах.

Слово в своей основе — чистый смысл. Смысл познается, осязается умом; «ум» и есть модификация смысла. Но как же «познаются» факты? Необходимо в особом исследовании доказывать то, что *факты как факты вообще не познаются. Они ощущаются*. Сейчас я не буду развивать это утверждение. Но если его принять, то что такое «предмет» физики, астрономии и всякой другой науки о фактах? Факты не познаются, а наука физики и астрономии есть наука, т. е. познание. Тут-то и обнаруживается, что факт как факт не есть подлинный предмет науки о фактах. Физик вовсе не интересуется *фактами*, подчиняющимися тому закону, который он «вывел из фактов», ибо его тогда должна бы интересовать вся индивидуальная пестрота бесконечного количества фактов, подходящих под этот закон. Механик совершенно не интересуется вопросом, каковы именно массы и какое действительное фактическое расстояние^{25*} между притягивающимися в данном случае массами; ему важен только общий закон о том, что массы притягиваются обратно пропорционально квадрату расстояния. Таким образом, наука о факте в сущности своей есть наука о *формально-логическом предмете*, наука о меонизированном логосе, в отличие от науки о чистом логосе. Здесь мы получаем точнейшую формулу основного различия наук: *существуют науки об эйдосе* (о предметной сущности в полном явлении, включая также и *выражение* сущности) и о чистом логосе (о чистом смысле), с одной стороны, *и науки о меонизированном логосе*, точнее, о логизированном меоне (о предметной сущности в инобытии, о формальной предметности, о гипостазированной инаковости смысла, о фактах) — с другой. Выше мы видели, чем логос отличается от эйдоса. Логос как раз получается у нас как *метод* эйдетизации (или меонизации) смысла. Меонизированный же и гипостазированный логос отличается от чистого логоса тем, что последний сохраняет все свойства неподвижности, нерушимости, абсолютной данности, что свойственно и эйдосу; меонизированный же эйдос и логос есть тот самый текущий и становящийся факт, цельным ликом которого является неизменно присутствующий в нем эйдос и методом изменения которого является неизменно присутствующий в нем логос. Поскольку науки о фактах суть науки о меонизированном эйдосе, они должны быть науками о логосе как о некоей формальной

предметности, функционирующей в меоне (в отличие от полной предметности эйдоса), и как о воплощении в меоне известного метода инобытийного осмысления — в отличие от чистой методологичности логоса.

В настоящем труде нас интересуют науки первого рода, о чистом эйдосе и чистом (эйдетическом, сущностном) логосе, — вне их меонизированного пребывания в виде фактов, хотя принципиально и их классификация должна быть ясна из нашего основного анализа типов энергии вообще. Ведь логос есть абстрактно взятая энергия; главные же типы энергии нами намечены со всей необходимой диалектической систематикой (физическая, органическая, сенсуальная и т. д.). Однако от подробного проведения классификации наук в этой сфере мы в данном труде отказываемся. Всмотримся внимательнее в характер дисциплин, связанных с чистым эйдосом и с чистым логосом.

б) Прежде всего, необходимо некое знание, предшествующее всякой теории и науке. Чтобы говорить *научно*, т. е. говорить о бытии в *логосе*, надо сначала говорить о нем в *эйдосе*. Необходимо первоначальное разграничение как предметов вообще, так и сфер отдельных возможных знаний. Необходима эта первая встреча мыслящего сознания с мыслимым предметом, которая психологически должна выразиться в искательстве — иногда весьма затруднительном — подлинного смысла вещи, затуманенного и затерянного среди частных ее проявлений в разных местах и временах, искательстве при наличии разных выводов, случайных и неслучайных. Если я вижу издали ту или иную вещь и не различаю ее деталей настолько, чтобы сказать, какая именно эта вещь, то мне необходимо или взять бинокль, или подойти ближе, или принять еще какие-либо другие меры, чтобы, наконец, увидеть предмет и назвать его. Мысль, приступая к той вещи, которая именуется как «слово», или приступая к той вещи, которая именуется как «мысль», т. е. к самой себе (и в этом случае она сама для себя — объект, который ею ищется и формулируется), должна необходимым образом зафиксировать то, что она здесь видит, убедиться в том, что виденное здесь есть подлинное, не кажущееся, и только тогда может начаться конструирование какой-нибудь теории или науки о мысли. Это первоначальное знание вещи как определенной осмыслен-

ности есть то, что надо назвать *феноменологией*. Ею часто мы занимались в предыдущем изложении, хотя и далеко не только ею. Нам надо знать, как живет и действует мысль и слово, наряду с прочими фактами. Еще не строя никаких теорий, мы начинаем всматриваться в то, что называется мыслью и словом. Мы сразу же видим, что звук слова есть нечто совсем иное, чем значение слова, что значение слова есть нечто совсем иное, чем предмет, к которому слово относится, и т. д. Мы начинаем таким образом постепенно расчленять и описывать тот смутный и неясный предмет, который обычно именуется как «слово». Не строя никаких теорий о том, как фактически происходит и живет слово, как происходит и живет звуковая и не-звуковая сторона слова, мы уже твердо знаем, что звук слова не есть значение слова, и, какие бы теории потом ни строились о звуке или о значении, мы убеждаемся, что это различие должно остаться при всякой теории, и никакие факты не в силах ниспровергнуть этой простой феноменологической установки. *Феноменология есть до-теоретическое описание и формулирование всех возможных видов и степеней смысла, заключенных в слове, на основе их адекватного узрения, т. е. узрения их в их эйдосе.*

с) Феноменология не есть теория и наука, ибо последнее есть проведение некоторого отвлеченного принципа и отвлеченной системы, приводящей в порядок разрозненные и спутанные факты. Кроме того, наука всегда есть еще и некое «объяснение», не только описание. Феноменология есть зрение и узрение смысла, как он существует сам по себе, и потому она всецело есть смысловая картина предмета, отказываясь от приведения этого предмета в систему на основании каких-нибудь принципов, лежащих вне этого предмета. Феноменологический метод поэтому, собственно говоря, не есть никакой метод, ибо сознательно феноменология ставит только одну задачу — дать смысловую картину самого предмета, описывая его таким методом, как этого требует сам предмет. *Феноменология — там, где предмет осмысливается независимо от своих частичных проявлений, где смысл предмета — самотождествен во всех своих проявлениях. Это и есть единственный метод феноменологии — отбросивши частичные проявления одного и того же, осознать и зафиксировать то именно, что во всех своих проявлениях одно*

и то же. Феноменология есть эйдетическое видение предмета в его эйдосе.

d) Итак, феноменология есть осязание умом смысловой структуры слова, независимо от характера этой структуры и от характера слова и независимо от той смысловой и не-смысловой связи элементов, которая для него характерна. Она — не наука и не имеет научного метода, поскольку и физическое зрение еще не есть ни наука, ни метод. Но физическое зрение видит предмет во всей его случайной пестроте данного момента, а феноменологическое зрение видит его смысловую структуру, независимую от случайностей и пестроты и во всех этих случайностях и пестроте пребывающую неизменной и самотождественной. Чтобы вообще рассуждать о вещи, надо знать, что такое она есть. И уже это-то знание должно быть адекватным. Если же вы боитесь, как бы ваше знание не оказалось неадекватным, то это значит, что вы боитесь, как бы не оставить рассматриваемый вами предмет совсем в стороне и не перейти к другому. Поскольку же вы что-нибудь высказываете о каком-нибудь предмете, действительном или мнимом, по крайней мере в моменты самого высказывания он какой-то точкой своей необходимо должен быть вам дан адекватно. Нет ни мысли, ни слова без того, чтобы вы не знали, какой именно смысл в данной мысли и в данном слове. Феноменология же только это и предполагает, постулируя необходимость до-теоретического адекватного узрения.

Мы говорим о феноменологии слова, но, конечно, так и феноменология вообще.

Так как рассуждения о феноменологии и ее методе не новы и школа Гуссерля в достаточной мере ясно и убедительно дала формулу этой феноменологии, то я и не буду на ней дальше останавливаться, указывая лишь на предыдущий анализ слова (если из него исключить диалектическую структуру) как на систематическое проведение, хотя и в миниатюре, общей феноменологии в интересующих нас проблемах мысли и слова²².

24. Логос эйдоса; сущность мифологии. Но феноменология — лишь установление области и границ исследования. Она — лишь намечание разных направлений, в которых должна двигаться мысль, чтобы создать науку об интересующем ее предмете. Наука, логос — не феноменология. Феноменология рассматривает предмет не в

логосе, а в эйдосе. И этим, значит, мы ограничиваем науку от феноменологии. Какие же можно наметить тут детали, чтобы дать реальную классификацию логосов-наук? Тут мы вступаем в ту область, которая есть уже не эйдетическое описание, т. е. не данность в эйдосе, но — данность в *логосе*. Какие возможны логосы, науки?

а) Анализ наш дал — I. абсолютный меон, «иное», — II. меон в модусе осмысления, — III. сущность, или смысл, без меона, и — IV. апофатическую стихию сущности. Второй отдел, очевидно, указывает на знание о том, что мы только что называли меонизированным логосом, т. е. формальной предметностью факта, изучаемой в науках о фактах. Эта сфера сейчас отпадает от нашего рассмотрения. Ясно, что тут были бы перед нами науки о неживой и живой природе, о жизни, психике и т. д. и т. д. Все это — науки о фактах, о которых в настоящую минуту я не предполагаю говорить специально. Остаются, след., отделы I и III (IV отпадает по вполне очевидной причине). III отдел очень сложен. В нем различимы, прежде всего, две сферы: чистый логос (формально-логический — IIIb и эйдетически-сущностный — IIIc) и чистый эйдос IIId. Что касается IIIa, или смысла в наиболее общей форме меональной определенности, т. е. идеальной слитости эйдоса и его вне-эйдетических определений, энергии сущности, то логос энергии будет, очевидно, логосом *выражения*, наукой *о выражении*. О ней мы также должны сказать в дальнейшем. Меон в чистом виде, конечно, неопишем, почему I момент также отпадает. Но в IIIc он находит свое достаточное сущностное осмысление. Таким образом, если ограничиться невыражающими моментами эйдоса, то *возможна наука, т. е. трактование в логосе, — во-первых, эйдоса, во-вторых, логоса и, в-третьих, меона* (разумеется, сущностного меона, т. е. меона, который есть сам сущность). Наконец, в-четвертых, особая наука — логос энергии, или выражения. *Логос эйдоса, логос логоса, логос меона и логос выражения* — вот четыре ряда наук, на которые указывает диалектическая феноменология как на первоначальные и необходимейшие. Нам необходимо кратко формулировать сущность и задачи каждой из этих наук, вырастающих на основе феноменологии мысли и слова. Я не говорю специально о логосе интеллигенции, так как вполне по-

зволительно эту сферу иметь в виду в предыдущей четырехчленной дистинкции.

Логос эйдоса есть осознание и формула того, как эйдос дан в мысли. Логос есть метод конструкции эйдоса. Логос эйдоса есть конструирование эйдоса в понятии. Мы видели, что эйдос предстает нам в разных видах смысловой наполненности. Мы различили миф, символ (куда войдет, очевидно, и вся категория IIIa), эйдос в узком смысле, морфе и схему (диалектически-динамические моменты при этом мы мыслим входящими в каждый из созерцательно-статических моментов, почему и не рассматриваем их здесь отдельно). Соответственно с этим и логос эйдоса порождает четыре ряда логических конструкций, лежащих в основе четырех разных научных дисциплин (о логосе символа, или выражения, как указано только что, речь будет идти отдельно).

б) *Логос мифа, или осознание мифической действительности, есть мифология*. Как бы ни относиться к мифологии, всякая критика ее есть всегда только проповедь иной, новой мифологии. Миф есть конкретнейшее и реальнейшее явление сущего, без всяких вычетов и оговорок, — когда оно предстает как *живая* действительность. Видя знакомого мне человека, я могу, конечно, отвлечься от того, что это мой знакомый, что это вообще человек, даже от того, что это живое существо; я могу представить себе близко знакомого мне человека просто как некую единицу, единицу неизвестно чего. Можно сказать — единица веса, напр. килограмм, единица меры, напр. метр. Но пусть я совершенно отвлекусь от всякого привнесения содержательных моментов в свое исчисление. Что же, можно ли будет тогда сказать, что я имею реальное и адекватное знание о своем близком знакомом? Конечно, нет. Реальное, жизненное и адекватное знание будет только тогда, когда я зафиксирую не только число, но и качество, и не только качество, но и цельный лик данного предмета, и не только цельный лик, но и все те глубинные возможности, которыми он принципиально располагает и которые так или иначе, рано или поздно могут в нем проявиться. Это и значит зафиксировать *миф* данного предмета и дать ему *имя*. Всякая разумная человеческая личность, независимо от философских систем и культурного уровня, имеет какое-то общение с каким-то реальным для нее миром. Для всякого

человека есть всегда такое, что не есть ни число, ни качество, ни вещь, но миф, живая и деятельная действительность, носящая определенное, живое имя. В нем и для него всегда есть та или иная соотнесенность с собой и со всем другим, т. е. интеллигенция. Если я религиозен и верю в иные миры, они для меня — живая, мифологическая действительность. Если я материалист и позитивист — мертвая и механическая материя для меня — живая, мифологическая действительность, и я обязан, поскольку материалист, любить ее и приносить ей в жертву свою жизнь. Как бы ни мыслил я мира и жизни, они всегда для меня — миф и имя, пусть миф и имя глубокие или неглубокие, богатые или небогатые, приятные или ненавистные. Нельзя живому человеку не иметь живых целей и не общаться с живой действительностью, как бы она ни мыслилась, на манер ли старой религиозной догматики или в виде современной механистической вселенной. Мифология — основа и опора всякого знания, и абстрактные науки только потому и могут существовать, что есть у них та полнокровная и реальная база, от которой они могут отвлекать те или другие абстрактные конструкции. — Ясно, что под мифологией, поскольку она для нас — наука, мы будем здесь понимать не эту совокупность мифов как таковых, но *логос* мифов, т. е. именно науку мифологии; и если под мифологией понимать самые мифы, то тогда я должен говорить тут о *теории мифологии*, или *догматах*.

с) Но мифология, если ее понимать как совокупность самых мифов, зависит от характера опыта, которым располагает философ или его эпоха; и мы замечаем, как в основе каждой культуры лежат те или другие мифы, разработкой и проведением которых в жизнь и является каждая данная культура. Что в основе языческой или христианской культуры лежит определенный цикл опытно открытых мифов, об этом едва ли кто-нибудь будет спорить. Но конечно, станут все спорить, что какая-то мифология лежит в основе новоевропейской культуры, наиболее оригинальным и своеобразным достижением которой является материализм и вообще позитивизм. Однако под мифом я понимаю не совсем то, что мыслится обычно под этим понятием. Обыкновенно полагают, что миф есть басня, вымысел, фантазия. Я понимаю этот термин как раз в противоположном смысле. Для меня миф —

выражение наиболее цельное и формулировка наиболее разносторонняя — того мира, который открывается людям и культуре, исповедующим ту или иную мифологию. Точная формула мифа, как мы видели, это — эйдос, данный как интеллигенция. Поэтому сказать, что механистическая вселенная есть миф, это так же необходимо для материалиста, как необходимо для древнего грека сказать, что его одушевленная и наполненная духами и душами вселенная есть тоже миф. Словом, миф есть наиболее реальное и наиболее полное осознание действительности, а не наименее реальное, или фантастическое, и не наименее полное, или пустое. Для нас, представителей новоевропейской культуры, имеющей материалистическое задание, конечно, не по пути с античной или средневековой мифологией. Но зато у нас есть своя мифология, и мы ее любим, лелеем, мы за нее проливали и будем проливать нашу живую и теплую кровь.

Мир без конца и предела, без формы и охвата; мир, нигде не кончающийся и пребывающий в абсолютной тьме межзвездных пространств; мир, в котором пребывает вечно неизменная температура в 273° ниже нуля; мир, состоящий из мельчайших атомов, различных между собою лишь в количественном отношении и вечно двигающихся по точнейшим и абсолютнейшим законам, создавая нерушимую и железную скованность вечного и неумолимого механизма; мир, в котором отсутствует сознание и душа, ибо все это — лишь одна из многочисленных функций материи наряду с электричеством и теплотой, и только лишь своекорыстие людей приводит нас к тому, что мы начинаем верить в какую-то душу, которой реально нет, и в какое-то сознание, которое есть пустой вымысел и злостная выдумка; мир, в котором мы — лишь незаметная песчинка, никому не нужная и затерявшаяся в бездне и пучине таких же песчинок, как и наша земля; мир, в котором не на кого надеяться, кроме как на свои руки, и в котором никто о нас не позаботится, кроме нас самих; мир, в котором все смертно и ничтожно, но велико будущее человечества, воздвигаемое как механистическая и бездушная вселенная, на вселенском кладбище людей, превратившихся в мешки с червяками, где единственной нашей целью должно быть твердое и неукоснительное движение вперед против души, сознания, религии и проч. дурмана, мир-труп, которому обязаны мы служить верой

и правдой и отдать свою жизнь во имя общего: я спрашиваю, разве это не мифология, разве это не затаенная мечта нашей культуры, разве мы можем умереть, мы, новая Европа, не положивши свои кости ради торжества материализма? Нет, мы верим в нашу материю, поклоняемся и служим ей, и никто не вправе отнять ее у нас. Мы столько положили труда и усилий, чтобы спасти материю, и легко вам, идеалистам, не пострадавшим за материю, «критиковать материализм»? Нет, вы пойдите-ка пострадайте вместе с нами, а потом мы посмотрим, повернется ли язык у вас критиковать нас и нашу материю.

d) Итак, мифология есть первая и основная, первая если не по простоте, то по сложности, наука о бытии, вскрывающая в понятиях бытие с его наиболее интимной и живой стороны. Миф есть вещная определенность предмета, рассматриваемая с точки зрения нагнетения всякого иного смысла, выходящего за пределы данной вещной определенности, который только может быть принципиально связан с этой определенностью, — с точки зрения интеллигенции. *Мифология и есть наука о бытии, рассмотренном с точки зрения проявления в нем всех, какие только возможны, интеллигентно-смысловых данностей, которые насыщают и наполняют его фактическую структуру.* Прежде всего, конечно, миф есть «для-себя» эйдоса, интеллигенция эйдоса, целокупная соотношенность эйдоса с самим собою. Поэтому миф есть личность, и личность — миф. Всякая личность — миф. И мифология есть наука и знание о мире как личности и личностях и об его истории как личной судьбе одной определенной или многих личностей.

Необходимо отметить то обстоятельство, что мифология, понимаемая здесь как логос о мифе, есть наука о данных, об этих-вот мифах, а не о мифе вообще. Теория мифа вообще нам еще встретится в дальнейшем, здесь же мы имеем в виду логический анализ конкретно данного мифа, подобно тому как, напр., Прокл дает логику (и диалектику) всего греческого Олимпа или подобно тому как всякий догмат есть раскрытие в логосе, логическое раскрытие данного определенного мифа. Впрочем, тут не только мифы, но и символы. И в каждом отдельном случае легко показать, где логос мифа и где логос специально символа²³.

25. **О сущности диалектики.** а) Но миф есть лик бытия, данный во всей его интеллигентной полноте, которой только располагает данное бытие. Расчленяющая мысль не может удовлетвориться одним таким общим и суммарным зафиксированием в мысли открытого нам бытия. Бытие таит в себе разные виды проявленности и разные формы смысловой структуры. Мы видели, что *на фоне мифа, или мифического имени, выделяется другой, более абстрактный, но не менее реальный и необходимый момент мифа и имени,— эйдос (в узком смысле) и категориальная определенность смысла.* Если мы исключим из мифа все те более общие символические и интеллигентно-смысловые данности, которые в нем нагнетены и энергиями которых он пронизывается и освещается, то у нас останется просто некая вещь, отражающая в своем смысле только то, что называется ее фактической смысловой структурой; останется вместо меча Зигфрида просто меч, или *вещь в своем эйдосе*, в своей явленной и, так сказать, буквальной, а не переносной сущности. Но изучать и излагать всякие, какие только существуют, эйдосы — было бы задачей настолько же ненужной, насколько и невозможной. Мы должны дать эйдосы зримого нами бытия в их системе и нерушимой взаимопоследовательности. Нас в науке не могут интересовать какие попало эйдосы. Мы выбираем из них прежде всего наиболее общие, присутствующие и действующие решительно везде и необходимо. И только после этого можно перейти к описанию других, более частных и менее необходимых эйдосов, как, напр., эйдосы мира и жизни, как они проявляются в природе, в психике, в истории и т. д.

б) Чтобы точно формулировать сферу возникающей здесь науки, припомним и отдадим себе строгий отчет в том, что такое эйдос и логос. Эйдос — умственно осязаемый зрак вещи; логос — метод осмысления этого умственно осязаемого зрака и лика вещи. Но зрак, или лик, вещи нас интересует сейчас не как миф, но как эйдос. Мы отвлекаемся от всякого конкретного интеллигентно-смыслового содержания, которое выходит за пределы вещи как вещи. Перед нами, следовательно, лишь ярко очерченные световые фигуры или контуры вещей, и мы созерцаем их согласную и объединенную картину. Логос, подходя к этой картине и желая конструировать ее по-своему, не мифологически и не эйдотически, но *логиче-*

ски, поскольку он логос, а не иное что, сразу же наталкивается на факт взаимной смысловой, в данном случае эйдетической, связанности созерцаемой им бесконечно-разнообразной картины. Правда, на эту взаимную связанность он натолкнулся и в мифе, но там он нашел *мифологическую* связанность: мир создан тем-то и так-то или никак не создан, душа — в грехопадении или вечно чиста, или души никакой вовсе не существует и т. д. В мифе логос оперирует с интеллигенцией, с цельными, органически-жизненными данностями, глубже и за которыми уже нет больше ничего, что могло бы быть открыто человеческому сознанию. Совсем другое в эйдосе. Логос видит в эйдосе лишь категориальное оформление, и только о взаимной связанности категориальных оформлений он и может говорить. Тут сразу же логосу представляются более общие и менее общие связи. Так, логос созерцает эйдос отца. Ясно, что созерцать это <он> может только тогда, когда тут же присозерцается и эйдос сына. Пусть эта связь между двумя конкретными эйдосами в одном случае более бросается в глаза, в другом — менее. В приведенном случае она очевидна. И вот можно *логически* говорить о взаимосвязанности эйдосов отца и сына, а можно говорить — и это будет более общей и более необходимой установкой — о взаимосвязанности одного эйдоса с другим *вообще*. Можно, напр., задать и такой вопрос, уже первостепенной важности: что такое *определение* эйдоса вообще и какие *логические* условия для самоопределения эйдоса вообще или для взаимоопределения данного эйдоса со всяким другим? Другими словами, возможна общая и частная логическая формулировка эйдетического бытия. Та и другая есть не что иное, как диалектика. *Под диалектикой я понимаю логическое конструирование (т. е. конструирование^{26*} в логосе) бытия, рассматриваемого в его эйдосе.*

с) Диалектика ничуть не абсолютнее мифологии. Все дело в том, что миф варьируется в зависимости от характера привлеченного к осознанию бытия, а эйдос, отвлекаясь от содержательных моментов, обладает большей применимостью; и общая диалектика, конструируемая в сфере чистых категорий, конечно, уже совсем не зависит ни от какого мифологического и вообще опытного содержания, так как разум, поскольку он не может не быть единым, везде оперирует *одними и теми же* категориями

сущности, единства, множества, причины, качества и т. д., в то время как частная диалектика, напр. диалектика природы или истории, представляет собою применение общей диалектики, для всех обязательной, к той сфере, которая может опытно переживаться весьма различно, и от этого весьма различна будет и окраска получающейся диалектики природы или истории. Общая диалектика как чисто логическое конструирование чисто эйдетического бытия есть нечто нерушимое для мысли, поскольку она хочет быть логосом и хочет созерцать эйдос, отвлекаясь как от эйдетического конструирования, что было бы просто феноменологией, так и от мифологического бытия, рассматриваемого со всеми своими интеллигентно-содержательностными моментами. Именно тут — логос, а не что-нибудь иное, и — об общем эйдосе, а не о чем-либо ином²⁴

26. О сущности аритмологии и топологии. Переходя к дальнейшим моментам мифа, отмеченным нами в общей феноменологии, мы находим моменты морфный и схемный. Начнем с последнего.— Схема есть предмет, или вещь, рассмотренный с точки зрения взаимоотношения частей и целого. Из мифа исключается не только всякая интеллигентно-смысловая нагнетенность и символическая энергичность в широком смысле, но и всякая *категориальная* определенность, и нас начинает интересовать уже не самая вещь в ее отличии от другой вещи, но вещь в ее собственной сконструированности из своих частей и элементов. Эйдос есть лик вещи, рассмотренный с точки зрения отличия его от другого лика и других вещей. Диалектика есть учение о стихии мысли, охватывающей все возможные эйдосы в едином цельном бытии. Та дисциплина, к которой переходим мы, есть учение лишь о той стороне стихии мысли и разума, которая проявляется в сфере каждого отдельного эйдоса, и притом со специфической точки зрения взаимоотношения целого и части. Не важно уже, какая именно это вещь, карандаш или перо. Важно только то, как получается в смысловом отношении всякая вещь, как соединяются отдельные элементы, которые в отдельности не суть эта вещь, в эту самую вещь. Морфе, или топос, отличается от схемы тем, что она принимает во внимание и *качество, топос* частей, слагающихся в целое, но ее также не интересует качественное содержание цельного эйдоса в его отличии от всякого другого эйдоса. Учение о схеме может сколько угодно

но говорить о взаимоотношении эйдосов, но лишь с обязательным условием — вскрывать только чисто схемные взаимоотношения. Иначе мы не сможем никогда проанализировать этот своеобразный и хранящий в себе свои собственные связи и конструкции момент, момент схемы. Построить эту науку нам значительно легче потому, что она уже создана гением Г. Кантора, которому и принадлежит это учение об эйдетической схеме, или, как он выражается, о множествах («Menge», «Mannigfaltigkeit», «ensemble»), или об эйдетических числах. Схема и есть эйдетическое число, как бы идеальный контур вещи, рассмотренной с точки зрения взаимоотношения ее частей или элементов, или с точки зрения отношения ее частей или элементов к частям или элементам другой вещи. Если к этому прибавить еще и качественное содержание каждого элемента или части, то получилось бы новое и более богатое учение о схеме, и недалеко то будущее, которое создаст такую науку как необходимую часть учения о множествах или его применении к другим областям. Учение о множествах я назвал бы аритмологией. *А р и т м о л о г и я*, следовательно, *есть логическое учение об эйдетической схеме, или об идеальном числе, т. е. о смысле, рассмотренном с точки зрения подвижного покоя, как топология есть учение об эйдетической морфе, или об идеальном пространстве, т. е. о смысле, рассмотренном с точки зрения самотождественного различия. Это — необходимое слагаемое общего учения об эйдетическом бытии, как оно конструируется логически, в логосе.*

Мифология, диалектика, аритмология и топология есть первейшие науки, требуемые общей феноменологией мысли и слова на почве логоса эйдетического бытия вообще. Следовательно, необходимо говорить специально о мифологической, диалектической, топологической и аритмологической природе мысли и слова, или имени. Или, считая мифологию насыщенной диалектикой, а топологическую морфологию насыщенной аритмологией, можно, в крайнем случае, сказать и так: диалектика и аритмология суть две первейшие и необходимейшие логические конструкции осмысленного, явленного бытия в его эйдосе²⁵.

27 **Сущность предмета эстетики, грамматики и проч. наук о выражении.** До сих пор мы упомянули логос ми-

фа, эйдоса, топоса и схемы. Все это, как мы знаем, суть вне-выразительные моменты смысла. Смысл же есть еще и выражение. Под выражением смысла или — в пределе — символом мы понимали, как помним, соотношенность смысла с вне-смысловыми моментами, тождество смысла с его алогическими моментами. Об этом выражении должна быть особая наука, *логос выражения*; или — в пределе — символа. Но «выражение» есть категория весьма сложная. Можно говорить о выражении разных моментов эйдоса и смысла, и прежде всего — о выражении эйдоса как такового, эйдоса в узком смысле слова, и — логоса. Есть выражение эйдоса и есть выражение логоса или, говоря грубее и популярнее, — выражение «фигурного», «конкретного» смысла и отвлеченного смысла, абстрактного понятия. То и другое, разумеется, может рассматриваться как в безынтеллигентной, так и интеллигентной модификации. *Логос выражения эйдоса есть предмет эстетики, и логос выражения логоса есть предмет грамматики*, т. е. эстетический и грамматический строй речи. Пусть мы трактуем о таких конструкциях, как метафора, символ, аллегория, троп и т. д. Во-первых, здесь мы имеем отвлеченный смысл, напр. метафоры. Во-вторых, тут перед нами та «картина», которая, собственно, и делает метафору метафорой, т. е. «переносным значением», — отождествляющимся с отвлеченным смыслом. В-третьих, мы тут не просто созерцаем метафору, *но судим* о ней, т. е. отыскиваем ее отвлеченный смысл, говорим о степени пригодности подобранных тут алогических средств, создавших картинность и т. д. Если этот последний, третий пункт говорит о *логосе*, то второй пункт требует логоса *выражения*; и первый пункт, требующий *такого* отвлеченного смысла, который бы отождествлялся с своим определенным выявлением, указывает на логос выражения именно эйдоса. Такова эстетика — в данном случае эстетика поэзии, или поэтика. Такова же и всякая иная эстетика. Наоборот, грамматика, трактующая, напр., о падежах или временах и являющаяся в основе синтаксисом (ибо то, что лингвисты называют «фонетикой», имеет весьма отдаленное отношение к языку и с успехом могло бы быть вышвырнуто из языкознания, а т. н. «морфология» получает свое значение для осознания языка только в связи с синтаксисом), грамматика, говорим, как раз оперирует с логи-

ческими, т. е. понятными, отвлеченно-смысловыми категориями, но, конечно, не просто с логическими как таковыми (ибо тогда это была бы логика), но с логически-выражающими категориями. Таковы категории падежа, вида, времени, наклонения, предложения и т. д. и т. д.— В предыдущем мы поместили интеллигенцию в недра эйдоса и логоса и говорили сразу как об интеллигентном эйдосе, так и о вне-интеллигентном, как об интеллигентном логосе, так и о вне-интеллигентном логосе. Однако можно интеллигенцию выдвинуть в особую рубрику, и — тогда придется особо говорить о *выражении* специально интеллигенции. Интеллигенция есть самосознание, волевое устремление и возвращение воли к себе или чувство. Можно строить логос выражения интеллигенции, и это будет *риторика*, или наука об экспрессивных формах. Логос интеллигенции просто, т. е. вне-выразительной, есть мифология; логос выражения интеллигенции есть риторика. Тут не место распространяться о сущности и задачах этой науки. Мы ограничиваемся тут только фиксацией диалектического места по крайней мере трех наук, вырастающих на почве изучения выражения, это — эстетики, грамматики и риторики.

Сюда же может быть причислена и четвертая дисциплина о выражении, это — стилистика,— момент, уже однажды выведенный нами наряду с грамматическим и риторическим строем языка (§ 18). Ведь символ, или выражение, есть выражение всей сущности, со всеми ее отдельными моментами. Логос выражения логоса есть грамматика. Логос выражения эйдоса есть эстетика. Логос выражения интеллигенции есть риторика. *Логос выражения самого выражения есть, наконец, стилистика*. В самом деле, стилистика не занимается ни чисто художественными, ни чисто экспрессивными, ни чисто грамматическими формами. Для всего этого существуют особые науки. Она берет готовую грамматически и риторически выраженную художественную форму и задает теперь вопрос о судьбах этой формы, взятой уже целиком. Она уже не входит в ее анализ, а берет ее как она есть; и ее интересуют судьбы этой формы уже в каком-то инобытии, в том, что является для нее «иным», посторонним. Учение о метафоре вообще есть — поэтика (или эстетика поэзии). Но учение о том, как употребляет метафору Пушкин или Тютчев, есть уже часть стилистики.

Тут приходится обсуждать метафору не в ее общих структурно-конструктивных моментах, но изучать те особые точки зрения, которые характерны для мироощущения и мировоззрения самого автора и которые по существу своему никакого отношения ни к какой структуре никакой метафоры не имеют, но которые тем не менее в этих метафорах, как и во всем прочем, могут воплощаться и выражаться. Пусть, напр., данный автор имеет мрачное и пессимистическое мировоззрение. Определивши его существо, мы можем потом исследовать, как это отражается на выбираемых им метафорах. Такое исследование, разумеется, не есть учение о структуре метафоры вообще, что было бы поэтикой. Но это исследование изучает формы функционирования метафоры вообще в той или другой сфере, для нее инобытийной. Это и есть стилистика. Так как категория стилистики диалектически позже эстетики, грамматики и риторики, то все эти сферы необходимо отражаются на ней, и потому можно говорить о художественной, грамматической и риторической стилистике.

Наконец логос выражения должен простираться и на прочие два, еще не указанные нами момента. Мы говорили о логосе выражения эйдоса, логоса, интеллигенции и о логосе выражения самого выражения. Но ведь эйдос содержит в себе еще *схему и топос*. Можно говорить о логосе выражения схемы и о логосе выражения топоса. И это — вполне реальное математическое знание, хотя и, по новости своей, еще мало популярное в широких математических кругах. Именно, здесь, говоря о выражении схемы, мы должны иметь в виду не что иное, как выраженное «множество», и мы должны говорить о нем в логосе, т. е. строить о нем науку. Я вижу в современном «учении о множествах» одно понятие, которое, по-моему, вполне соответствует тому, что я называю символическим, или выразительным, множеством. Это именно т. наз. *совершенное множество*.

Однако анализ этот завел бы нас далеко в сторону. И мы можем сказать только то, что так или иначе, но логос выражения схемы и топоса отнюдь не выдумка, но есть вполне законный предмет новейших математических учений.

28. Логос логоса; мифологическая и ноэтическая логика. Перейдем теперь к третьему циклу логических зна-

ний, или наук, возникающих на основе общей феноменологии, а именно к *логосу о логосе*.

а) Логос не имеет собственной содержательной природы, логос есть лишь метод осмысления, метод эйдетики как самого эйдетического бытия, так и меонального. Поэтому логос о логосе косвенно всегда будет и логосом об эйдосе. Необходимо, однако, точнейшим образом схватывать различие эйдоса и логоса. Быть может, аналогия будет полезным средством к уяснению той истины, которую выше не раз выяснял я отвлеченно. Увидеть этот цветок можно только тогда, когда я раскрою глаза и посмотрю на него. Если я захочу зафиксировать на бумаге то, что я вижу, я должен зарисовать этот цветок. Но я могу изучать не самый цветок, но мое видение этого цветка, которое хотя и отражает на себе цветок, но само есть не цветок, а иное. Изучая же свое видение, я могу отметить, что для этого нужен световой луч, нужен хрусталик, нужна роговая оболочка и пр. В результате я получаю схему зрения и видения, в которой каждый элемент занимает свое строго необходимое и детально определенное место. Мог ли я построить схему процессов зрения, не имея никаких вещей, которые бы зрение реально видело? Конечно, нет. Сначала нужно видеть, а потом уже строить теорию видения. Есть ли, однако, схема зрения само зрение? Ни в какой степени. Не имея в сознании схемы зрения, я могу видеть и пользоваться своими глазами сколько угодно. Но не имея зрения, как я мог бы видеть предметы? Наконец, могут ли заменить друг друга наука о видимых вещах и наука о зрении видимых вещей? Конечно, нет. Зная одно, мы можем совершенно не знать другого. Следовательно, видимый цвет — одно, схема зрения видимого цвета — другое, рассуждение о схеме зрения — третье. Переводя эту аналогию на язык интересующей нас области, мы получаем следующее. Эйдос, явленный лик вещи, есть первое основание всяких рассуждений по поводу жизни и проявления этого эйдоса. Умственным зрением и осязанием мы схватываем этот эйдос; он как бы зарисовывается в нашей мысли. Мы можем рассуждать о том, какие смысловые контуры и схемы (схему я понимаю здесь в обыденном смысле) зарождаются в мысли, когда она схватывает эйдос. Как в зрении зрачок, хрусталик, нервы и пр. суть необходимые моменты, входящие в фи-

зико-физиологическую картину этого процесса, так наличны и в мысли, схватывающей эйдос, некоторые определенные этапы смыслового образования эйдоса, когда логос как бы перебегает по рисунку эйдоса, стремясь его запечатлеть, и мы следим за этим перебеганием и фиксируем его необходимые смысловые моменты. Это и есть логос о логосе. Ясно, что здесь нет никакой психологии, ибо эйдос вещи есть как раз то, что никогда не меняется, как бы сама вещь фактически ни менялась, и, следовательно, логос вещи, как схема смыслового узрения эйдоса, есть тоже нечто неизменное, а психология начинается только там, где возникает сплошная процессуальность и текучесть. Психология — наука о текучих фактах, а эйдос и логос — царство нетекучего и самотождественного смысла.

б) Уяснивши себе природу логической конструкции логоса в связи с узрением эйдоса, просмотрим основные формы возникающей здесь науки. Так как логос всегда следует эйдосу, то типы логоса зависят прежде всего от типов эйдоса, т. е. мы возвращаемся опять к упомянутым выше областям знания. Наиболее понятными и основными, с точки зрения смысловой структуры, являются конструкции эйдоса в узком смысле и эйдетической схемы. Что касается эйдетического мифа, то он — постройка над эйдосом в узком смысле или, иначе, первоначальная полнота узрения, из которой эйдос получается путем абстрагирования от полноты содержания. Что же до эйдетического морфе, то оно подобным же образом содержательная надстройка над схемой или, иначе, первоначальная полнота узрения окачественной схемы, из которой последняя получается в результате абстрагирования от характера качественности. Таким образом, *можно говорить в крайнем случае о логосе эйдетического логоса и о логосе схемного логоса. Первое есть то, что именуется в научном обиходе л о г и к о й, второе — то, что именуется в научном обиходе м а т е м а т и к о й.* Термины эти требуют разъяснения.

с) Логос, или логическая конструкция, эйдоса дал нам диалектику. Теперь мы хотим обследовать функции самого логоса, создавшего диалектику. Так как диалектику тоже можно назвать логикой, то назовем ее, в целях ясности, *эйдетической логикой*, а ту логику, к которой мы пришли, назовем *логикой нозтической*, чтобы подчеркнуть

то, что она занимается не эйдосом, а ноэзисом, смысловым конструированием эйдоса, чтобы не употреблять малоподходящего названия «формальная логика» и чтобы ярче отличить ее еще от третьего типа, вернее, отдела логики, а именно относящегося к логосу *меона*, каковую логику в дальнейшем я называю *аноэтической*, или гилетической. Наш общий очерк феноменологии мысли и слова не только указал все главнейшие сферы и типы мысли слова, но и дал исходные пункты для развития отдельных наук, могущих возникнуть на основе произведенного там анализа. Так, переходя от феноменологии в другую область, я наметил исходные пункты *диалектики*, обрисовавши в беглых чертах смысловую связь отдельных моментов предметной сущности слова (генологический, эйдетический, пневматический моменты и т. д.). Равным образом, тот же самый анализ указал нам исходные пункты и для *ноэтической логики*, поскольку мы коснулись вопроса о происхождении логоса из эйдоса и даже наметили общие типы логоса в зависимости от характера и типов эйдоса (§ 18). Разумеется, то, чего общая феноменология касается лишь постольку, поскольку она должна из общего эйдетического лона мысли-слова выделить для каждой науки ее специальный предмет, то самое получает в специальной науке свою детальную разработку и систематику, и общая феноменология ограничивается единственной задачей — указать направление для каждой специальной области знания. Если вспомним приведенные выше мысли о происхождении разных форм логоса из эйдоса, мы должны сказать, что в общем и в центральной части своего назначения ноэтическая логика должна быть учением о понятии, суждении, умозаключении, индукции и термине. Это и есть та самая «формальная» логика — единственная форма логики, которая известна нашим общераспространенным руководствам по логике. Я бы только воздержался от наименования этой логики *формальной* логикой — ввиду неясностей и ассоциаций, связанных с понятием формы, хотя и не сумел бы ничего возразить принципиально.

d) Как мифология есть лишь интеллигентно, жизненно-насыщенная диалектика, а диалектика — лишь осознание в эйдосе мифологического мира, так *логика мифологического логоса* есть лишь осознание мифологически насыщенных логосов, отражающих в своей струк-

туре полноту мифа и лишь поэтому — наполнение качественным содержанием тех формальных структур ноэтической логики, о которой мы сейчас говорили. Это — *теория* мифологии как науки, или теория мифологии. Ноэтическая логика так относится к мифологической логике, как диалектика к мифологии. Разница только в том, что последняя пара — эйдетическая, в эйдосе, первая же — логическая, в логосе. Например, в ноэтической логике мы даем классификацию понятий. Соответственно с этим в мифологической логике мы конструируем понятие силлогизма. Мифологическая логика, взамен этого, дает определенную систему силлогизмов, которую она считает для себя обязательной, исходя из характера открытого в том или ином виде опыта. Но так как тут не логос об эйдосе, но логос об эйдетическом и мифологическом логосе, то от мифологической логики нужно ждать не фиксации цельной картины бытия, которую может дать только мифология или, вернее, сам миф, и не логического осознания данных реальных мифов, чем занимается описанный выше логос мифа, но рассуждения о том, *как строится* эта мифология, как строится миф вообще, какова конструктивная структура мифа вообще, т. е. дает логику логической структуры самого мифа. Так, напр., антиномии религиозного сознания формулируются именно здесь, ибо это есть как раз учение о логической структуре религиозного мифа. Но тут не может идти речь о реальных антиномиях данной религии. Выше, в общей феноменологии, мы коснулись и вопроса об антиномиях, — опять-таки в целях лишь указания пути для соответствующей проблематики; были указаны, однако, антиномии, возникающие на лоне чистой *диалектики*, т. е. относящиеся к ноэтической логике. Наполните их тем или другим опытом, религиозным или атеистическим, и начните говорить не о понятиях, но об именах, т. е. о существах и вообще о том, что вашему опыту представляется как подлинно живое и реальнейшее, и — вы получите вместо чисто ноэтических антиномий — мифологические антиномии, т. е. вместо ноэтической логики — мифологическую. Это логика мифологической реальности вообще.

29. **О сущности математики.** Рассмотрим теперь науку, возникающую на основе логической конструкции, или логоса, эйдетической *схемы*, равно как и качественно-наполненной *схемы* или *морфе*. Логос *схемы* — метод ее

построения, конструкции. Логос логоса схемы — метод действия логоса в логической конструкции схемы. Что значит логически конструировать схему? Схема — цельность, независимая от своего содержания и рассматриваемая лишь с точки зрения своего смыслового происхождения из других, более частных и ей подчиненных элементов. Логос схемы, следовательно, есть конструкция частей схемы, объединенных единством формальной соотношенности частей, лишенных качественного содержания и рассмотренных лишь в виде отдельных единиц. Логос схемы и есть известная совокупность таких единиц, данных как нечто целое, — как новая единица. *Схема — идеальный контур вещи, эйдетическое число; логос схемы есть обыкновенное математическое, точнее, арифметическое число; логос логоса схемы есть математика, т. е. прежде всего арифметика (не геометрия).* Так как мы получаем огромную область логических конструкций, существующих в сфере числа, причем становится совершенно ясным все глубокое отличие, которое существует между учением о «множествах», где мы находим логос эйдоса, или число, понимаемое в смысле некоего идеального тела, или некоей идеально-оптической изваянно-смысловой фигуры, и между математикой, где мы находим логос логоса эйдоса (как в физиологии — логос процессов зрения, а не самого зримого предмета), или число, понимаемое в смысле методологического принципа, т. е. в смысле функции. *Число как смысловое изваяние и фигура как идеальное тело — предмет аритмологии; число как функция и методологическое задание, как принцип и замысел, чистая смысловая возможность эйдетического тела, — есть предмет математики как науки о числе, элементарной и высшей.* Если логика (точнее, ноэтическая логика) есть учение об эйдетическом логосе, т. е. о понятии, суждении, умозаключении и пр., то «арифметика» есть учение о схемном логосе, т. е. о числе. Все отличие т. н. формальной логики от «арифметики» заключается в том, что первая есть наука о понятии (и об его различных модификациях), а вторая есть наука о числе (и об его различных модификациях). То и другое таит в себе своеобразные, специфические логические конструкции, дающие начало двум совершенно различным и самостоятельным наукам.

На основе арифметики может возникнуть и содержа-

тельная дисциплина, состоящая из тех же математических конструкций, но наделенных теми или другими содержательными моментами. Как диалектика — смысловой скелет для живого тела мифа и «формальная» логика — смысловой скелет для содержания мифологической логики, так и аритмология — смысловой скелет для живого тела морфологии, и «арифметика» (т. е. учение о числе как логосе) — *смысловой скелет для содержаний геометрии*. Для геометрии нужно, во-первых, число, счетность. Во-вторых, эта счетность должна иметь качественно-содержательную природу. В-третьих, эта последняя должна оставаться все же в сфере чистой идеальности. Если мы станем трактовать топологическую морфологию как логос, то это и будет обыкновенная геометрия, которая оперирует с идеальным пространством, но без идеально-эйдетического наполнения, а лишь с логическим конструированием этого наполнения.

Итак, логос логоса мысли-слова дает *мифологическую логику, ноэтическую* (или «формальную») *логику, геометрию и арифметику, и, следовательно, можно говорить о мифологически-логической, ноэтически-логической, геометрической и арифметической природе мысли-слова*. О логосе выразительного логоса мы уже говорили в § 27 (грамматика).

30. **Логос меона; аноэтическая логика.** Остается указать на последний тип значения, или логоса, на *логос меона*. Этот тип логоса обычно не рассматривается в трудах по логике и методологии наук, хотя его своеобразная природа повелительно заставляет рассматривать его наряду с прочими типами логоса. Еще эйдетизированный меон (или меонизированный логос) так или иначе рассматривается в логике и в науке, ибо все математическое естествознание состоит из приложения дифференциального и интегрального исчисления, где на первом плане учение о непрерывности и пределе, т. е. о меонизации логоса. Что же касается учения о чистом меоне, то оно просто игнорируется, несмотря на то, что существует ряд областей, где царит именно чистый меон и где осознание опыта неминуемо ведет к конструированию логоса меона. Таковы, напр., некоторые отделы психологии; таково логическое учение о музыке и др. Нам необходимо точнее образом выяснить и природу логоса меона, так как, напр., сплошь текущий и меональный музыкальный пред-

мет так или иначе все же конструируется в сознании и, след., занимает то или другое место в системе логического сознания вообще; если это так, то необходимо и логосу меона дать определенную логическую квалификацию и локализацию. В настоящую минуту мы не станем детализировать учение о логосе меона, относя это к специально нашему исследованию. Скажу только, что наряду с рассмотренными выше диалектикой и «формальной» логикой возникает еще особая меоническая или, как я предпочитаю выражаться, аноэтическая логика. Поэтому, выделяя из всех рассмотренных нами дисциплин специально дисциплину об эйдосе в узком смысле, мы получаем *общую логику с основными отделами — диалектической, ноэтической, символической и аноэтической логикой*. То же находим мы и в других областях, о мифе — мифологию, мифологическую логику, символически-мифологическую логику и аноэтическую мифологию, о схеме — аритмологию, арифметику, символически-схематологическую и аноэтическую математику (из которой известна, главным образом, математика меонизированных логосов, т. е. ближайшим образом «математический анализ», оперирующий как раз с меонально-становящимися или непрерывно текучими величинами дифференциала, интеграла и т. д.).

Меон, учили мы, имеет столько же типов, сколько имеется в диалектике категорий. Стало быть, есть меон эйдетический (эйдетический в узком смысле, схемный, морфный, символический), логосовый (в смысле логоса эйдоса, логоса схемы, логоса морфе, логоса символа), символический (в смысле символа эйдоса, символа схемы, символа морфе, символа логоса и символа самого символа). Примером науки об эйдетическом меоне в области схемы может служить учение о т. н. точечных множествах, когда множество мыслится состоящим из бесконечного количества сливающихся одна с другой точек, так что схема, или умное число, не переходя в геометрическое построение, оказывается некоторым сплошным или пористым телом, имеющим свою, так сказать, гистологию. Примером науки о логосовом меоне, опять-таки в области схемы, будет наука о логосовом меоне числа, т. е., очевидно, исчисление бесконечно малых, где каждая величина мыслится не как чисто законченное и стационарное, но как нечто сплошно и непрерывно уходящее

в бездну становления, увеличения или уменьшения. Наконец, примером науки о символическом меоне в сфере схемы является музыкальная эстетика, трактующая о сплошном, алогическом становлении смысла, но так, что этот смысл оказывается чистым временем, т. е. в основе некоей модификации числа, причем это алогически^{27*} становящееся число, или время, дается тут как выражаемое и, следовательно, как символ. Подробная классификация, проводимая мною в другом исследовании, требует длинной аргументации, которую приводить здесь было бы малоцелесообразно. Важно установить принципы классификации.

31. Логос софийности (телесности) и наука о творчестве. В своей характеристике эйдоса мы брали в предыдущем изложении моменты эйдоса в узком смысле, моменты выражения, логоса и меона, подчинивши динамически-диалектические моменты этим основным видам эйдоса вообще. Теперь, когда мы рассмотрели характер всех основных наук, вырастающих на анализе эйдоса, не мешает добавить, что диалектика в одном отношении может нам сейчас пригодиться и внести существенное добавление в список рассмотренных нами наук. А именно, диалектика требует, как мы видели, триады на фоне четвертого, *софийного* момента. Софийность конструирует *телесность и фактичность* триады, *фактическую телесность* устанавливаемого взаимоотношения смыслов. Другими словами, если эйдос в узком смысле, выражение, чистый и меонизированный логос и сущностный меон вполне достаточны для отражения диалектической триады (ибо триада говорит о смысле, а всякая возможная осмысленность уже заключена в этих типах смысла), то совершенно не хватает у нас еще одного момента, который бы отразил эту фактическую телесность, тоже требуемую в диалектике с абсолютной необходимостью, эту софийность. Другими словами, должен быть *логос софийности, конструкция телесно-фактического мира, логос творчества*. Сюда должна быть отнесена, прежде всего, теоретическая механика. Сюда должна быть отнесена, если говорить о вне-сущностном факте, вся техника, задачей которой является *создание* новых форм, а не только их постижение в эйдосе, логосе или меоне; сюда относится наука об общественной и политической жизни, в частности о революции как творчестве и переделывании

жизни, а не только ее постижении и изображении. Надо, конечно, строго различать сущностную и инобытийную софийность. Логическое конструирование софийного мира есть, таким образом, совершенно своеобразная сфера, вполне отличная от всех рассмотренных выше. Расчлняя еще более, можно сказать так. Эйдос в широком смысле (т. е. миф, эйдос в узком смысле, «топос» и «число») и его выражение воплощаются на своем же эйдетическом теле и факте, т. е. факте чистого эйдоса. И логос (т. е. символический, мифологический, нозтический, геометрический, арифметический логос) воплощается на своем же логическом теле и факте, т. е. на факте чистого логоса. И там и здесь образуется *факт, тело*, факт эйдоса и факт логоса. Но и там и здесь есть факт как факт, тело как такое и — есть *смысл* факта, *фактический смысл*, смысл не чистый (который дан и без факта), но смысл, который рисует именно *воплощенность* смысла, хотя и продолжает понимать ее *осмысленно же, смысловым*, а не «фактическим» способом. Другими словами, надо различать *сущностный* меон и *вне-сущностный*, фактический меон, что мы выше и делали. Так вот, логос сущностного меона дает вышеназванные модификации мифологии, ритмологии и т. д. и, прежде и яснее всего, — теоретическую механику, которая хотя и имеет предметом движение и силу, но выводится чисто теоретически. Логос же вне-сущностного меона дает всякое учение о творчестве и силе, куда войдет и прикладная механика, и всякая другая наука, оперирующая не с чистыми смыслами, но с их вещными и силовыми воплощениями. Если первую науку мы назовем логосом сущностного факта, т. е. факта самой сущности, то вторую лучше назвать другим именем, напр. логосом инобытийного факта и тела, софийности.

Сущностная софийность, как мы знаем, не последний момент. «Тело», несущее на себе «становление» «смысла» (т. е. софийная стихия), может вступать во взаимоотношение с *окружающим* ее меоном, т. е. не с тем инобытием, которое заключено в смысле и эйдосе его как самораздельность последних и не с тем, которое образует едино-целостный и нерушимый *факт* этого смысла, *тело* эйдоса, но с тем, которое образуется при реальном *переходе* сущности как таковой (со всеми ее смысловыми инобытийными моментами) в новое инобытие, когда сама сущность мыслится как бы распадающейся и меонизи-

рованной. Рассматривая эту уже распавшуюся и потому необходимо состоящую из множества частичных сущностей сущность в ее реальном инобытийном состоянии, мы строим все эмпирические науки физико-физиолого-психолого-социологического характера. Но мы можем рассматривать ее в ^{28*} переходе в инобытие и без рассмотрения тех изолированных сущностей, на которые она реально распадается. Мы можем рассматривать сущность в ее полном и адекватном переходе в инобытие, так что нет тут еще никакого фактического распада, но есть только понимание сущности как *потенции* всего алогического, как *адекватно выраженной* алогическими средствами. Тогда это значит, что сущность получила *художественное выражение*, и логос этого выражения, этой *энергии*, как мы говорили выше, есть *эстетика*. Тут *эстетическая* природа имени. Тут, стало быть, логос того момента в софийности, при помощи которого она делается *энергией*, т. е. выражается как соотнесенность и тождество со всем вне-сущностным и алогическим. Зная, что такое софийное бытие, мы глубже и сознательнее можем отнестись к тому, что выше было характеризовано как эстетика.

32. Онтологии не существует помимо вышеуказанных наук. Все разобранные нами виды логоса: логос эйдоса, выражения, логос логоса, логос меона и логос софийности — опираются на характер не чего иного, как эйдоса вещи. Так как эйдос вещи есть то, что мы знаем о вещи, то, чем вещь является нам, — нельзя говорить и мыслить о вещи помимо ее эйдоса, помимо того лица и смысла, который ей присущ. Эйдос и есть то, что мы видим в вещи. Отсюда вытекает весьма важный вывод. Что такое онтология, или наука о бытии, о которой твердят все философские системы и — все философские учебники? Онтология — наука о бытии. Но ведь нет никакого бытия вне эйдоса. То, что мы говорим и мыслим о бытии, и есть его эйдос. Следовательно, *все те науки, о которых мы до сих пор говорили, и есть не что иное, как отделы онтологии*. Феноменология — онтология. Мифология, диалектика, морфология и ритмология — онтология. Мифологическая и ноэтическая логика, механика и математика — онтология. Аноэтическая логика, логика творчества и выражения — онтология. Я не понимаю, как можно говорить и мыслить о бытии помимо слова, имени и по-

мимо мысли. То, что необходимо конструируется в мысли-слове как неизбежный результат его саморазвития, то и есть само бытие. Разумеется, поскольку все, что мы говорим и мыслим, есть слово и мысль о бытии, можно сказать, что наук о не-бытии вообще нет. Всякая наука есть наука о бытии. Однако в бытии есть планы более общие и принципиальные и менее необходимые, выводные, не исходные. Физика и химия — тоже науки о бытии. Но если из них мы выбросим математику и логику, то они превратятся в бессмысленную груду фактов, которые не могут быть охвачены ни научно, ни вообще познавательно. Из этого вывод: математика и логика суть науки о бытии более принципиальные, чем физика. Если отнять физику, математика и логика останутся, если же отнять математику и логику, физика исчезнет как наука. Итак, онтологии нет как особой науки наряду с мифологией, напр., или диалектикой. Это все разные конструкции онтологической же системы, и все эти науки суть одинаково реальны и объективны; без них нет ни науки, ни слова и мысли, ни науки слова и мысли о бытии. Конечно, каждая философская система в связи со своим вероучением по-разному истолковывает положение каждой из формулированных выше наук. Так, по Канту, не существует и не может существовать никакой онтологии, которая бы реально говорила о реальном и объективном бытии, но математика и математическое естествознание суть строгие науки, будучи в то же время всецело порождением рассудка и субъективных интуиций. Получается, что математика и механика ни в какой степени не есть онтология. Но в сущности все это есть только вероучение, не обладающее решительно никакой разумно-доказательной силой. Если о «вещах в себе» не может быть никакой науки (допустим, что это так, и забудем все противоречия кантовского учения о «вещах в себе»), то это значит только то, что единственное бытие, знакомое Канту, — бытие субъекта и что онтология для него есть учение о субъекте, а вовсе не то, что никакой онтологии не может быть принципиально. Она всегда есть, во всякой системе философии, но только для одних она — учение о материи, для других — психология, для третьих — гносеология, для четвертых — объективная диалектика и т. д. Впрочем, обнаружить это на обширном поле истории философии является задачей, которой я за-

нят в другом своем труде и которую тут ставить более детально является неуместным.

33. Остальные возможные формы конструирования эйдоса. а) Заканчивая общепеноменологический и диалектический анализ имени и мысли и дедукцию отдельных наук о смысле из общей феноменологии, необходимо сделать еще одно замечание, которое открывает нам огромные области, связанные <с> феноменологией и нами еще не указанные.

Дело в том, что до сих пор мы говорили или об *эйдетическом* конструировании эйдоса (*феноменология*) или о *логическом* конструировании эйдоса и его различных моментов (*логос* эйдоса, *логос* логоса, *логос* меона, *логос* софии, *логос* энергии). Логос эйдоса есть наука, и в этом отличие науки вообще от феноменологии вообще. Но можно давать не только логос эйдоса и эйдос эйдоса. Возможно еще энергийное, или *эйдетически-выражающее*, символическое конструирование эйдоса (и его различных моментов), равно как и чисто *софийное* конструирование эйдоса, и даже чисто *меональное*. Всякий момент сущности может послужить основой для самостоятельной конструкции. Можно воплощать эйдос не методологически-инструментально-логически и не картинно-осмысленно, но *выразительно*, изваянно-эйдетически, со всеми теми моментами наполнения и живописи, которые присущи эйдосу, когда он начинает соотноситься с вне-эйдетическим меоном и становится символом. Равным образом возможно также и такое конструирование, которое воспроизводит сущность в ее *факте* со всеми моментами смысла, фактическое же воспроизведение сущности. Такое конструирование, совмещающее эйдетическую полноту картинности, смысл и фактичность его осуществления, можно назвать *софийным конструированием*. *Первое и есть задача и с к у с т в а*, которое представляет собою не что иное, как чистую эйдетическую и сущностно-выражающую, энергийную конструкцию эйдоса. Полное уяснение этой проблемы требует специального учения о софийном эйдосе как о художественной форме, которое я и даю опять-таки не здесь, а в своем месте. Не могу я касаться здесь и проблемы чисто софийного (*религиозного*) конструирования смысла.

б) Впрочем, бесполезно ясно представлять себе систему вообще всех возможных типов конструкций. Что-

бы получить эту систему, обратим свое внимание на то, что сущность всякого конструирования заключается в выделении из общей сущности того или другого ее момента в качестве самостоятельного и изолированного целого, т. е. в гипостазировании этих моментов. В сущности заключены моменты: 1) апофазис, 2) эйдос (четырёх типов, включая интеллигенцию), 3) с эйдетическим или сущностным меоном, 4) логос, 5) софия, или телесный момент, 6) энергия, или символ, 7) материально-меональный момент инобытия как принцип второго оформления сущности, т. е. оформления вне себя, в инобытии. Имея это в виду, семью разными способами можно конструировать сущность.— Мы можем на сущность смотреть чисто апофатически. Тогда она для нас нуль, и а) конструирование сводится к нулю, который есть сразу все как одна неразличимая точка *экстаза*. Состояние умного и сверх-умного экстаза есть это апофатическое конструирование сущности в инобытии.— Мы можем, далее, смотреть на сущность глазами чистого эйдоса. Мы получаем тогда б) *чисто эйдетическое конструирование сущности* — в схеме, в топосе, собственном эйдосе или в мифе. Конструирование в этом смысле есть адекватное узрение эйдетических ликов сущности. Таким адекватным узрением должна быть, между прочим и по преимуществу, *феноменология*, которая, как мы сказали, по существу совершенно до-научна и претендует только на адекватность эйдетического узрения. Можно назвать чисто эйдетическое конструирование также и *феноменологическим*.— Далее, смотря на сущность глазами эйдетического меона, мы отказываемся от созерцания законченных эйдетических ликов вне текучести и непрерывного становления и видим *текущую эйдетичность, становящуюся осмысленной*. Такое конструирование надо назвать с) *меонально-сущностным, или меонально-эйдетическим*, конструированием сущности. Об этом учит аноэтическая, или гилетическая, логика. Так, композитор видит мир только в аспекте становящегося потока нерасчлененных вещей. Разумеется, это — тот же чистый эйдос, хотя и данный в одном из своих специальных аспектов. Лирическое волнение — в своей чистоте — есть такое конструирование сущности в свете меонально-сущностном.— Далее, мы можем выделить из сущности момент *логоса* и исследовать d) чисто логосовые связи. Тогда

получаем мы 1. *логос эйдоса* в широком смысле, или логическое конструирование мифа, эйдоса в узком смысле, топоса и схемы, т. е. мифологию, диалектику, топологию и аритмологию. Далее — 2. *логос энергии*, или эстетику, грамматику, риторику и стилистику. Далее, направляя логос на эйдетический меон, получаем 3. *логос меона*, или аноэтическую логику (куда — как логос числового меона — войдет, напр., математический анализ); направляя на софию, получаем — 4. *логос софии*, или науку о творческом факте сущности (туда войдет, напр., механика); и, наконец, направляя логос на самый логос, получаем 5. *логос логоса*, или — логику мифа, ноэтическую, т. е. «формальную», логику, геометрию, арифметику. После всего, направляя логос на эйдетизированный, или логизированный, чувственный меон, или на инобытийные факты, получаем 6. *логос фактов*, или эмпирические науки. Таково — с) *логическое конструирование сущности*. — Наконец, остается возможность смотреть на сущность с точки зрения софийности и энергии. Это d) *софийное конструирование* сущности видит, во-первых, эйдетическую природу сущности во всей ее чистоте, т. е. видит, как эта эйдетическая природа воплощена в своем факте, как она сотворена. Во-вторых, можно не только созерцать софийный лик смысла и творить созерцание этого лика, но быть софийным созданием смысла, т. е. творить себя как софийный смысл. И то и другое — *творчество* разных видов. Софийно выражающее конструирование чистого эйдоса есть искусство (кроме музыки), эйдетического меона — музыка, чистого логоса и меонизированного — научное творчество, самой софийности — само жизненное творчество (в случае сущностной идеальной софии — религиозная и мистическая жизнь подвижника, в случае меонизированной софии — творчество и деятельность в повседневной жизни, в политике, технике, воспитании и т. д. и т. д.).

с) Везде мы видим, таким образом, что сущность вмещает в себе все возможные смыслы в одной точке. Развертывая эту точку в ее самовыражении, в ее энергиях, мы получаем то одно, то другое энергетическое излучение. В свете какой-нибудь одной энергии мы обычно и рассматриваем сущность имени, отвлекаясь от всех прочих энергий. Расчленив, однако, эти энергии и значит дать разные способы конструирования сущности, ибо каждая

категория таит в себе свои собственные, специфические связи и конструкции, которые интересно и представить во всей их специфичности. Так, видя целостный предмет, живой предмет, я, конечно, не могу не видеть *implicite*^{29*} всех чисто эйдетических, или чисто логических связей, которые в нем присутствуют. Но, чтобы знать природу специфически-эйдетических или специфически-логических связей, я должен взять эйдос или логос в отрыве от всех прочих моментов и проследить, как функционирует такой эйдос или логос в разных судьбах целостно зримой мною сущности. Поэтому теоретическая философия имени и должна обследовать все эти специфические связи, в нем таящиеся,— мифологические, диалектические, топологические, аритмологические, логические, софийные, энергийные и т. д. Природа этих связей совершенно специфична, и потому диалектическая природа имени совсем не то, что аритмологическая, аритмологическая совсем не то, что логическая, и т. д. и т. д.

Так, в результате всех этих исследований необходимо сказать, что философия имени есть, между прочим, и диалектическая классификация возможных форм науки и жизни, что и понятно, раз само имя есть не больше как познанная природа, или жизнь, данная в разуме, разумеваемая природа и жизнь.

ΣΟΙ ΕΝΙ ΠΑΝΤΑ ΜΕΝΕΙ ΣΟΙ Δ'ΑΘΡΟΑ ΠΑΝΤΑ ΘΟΑΖΕΙ
 ΣΥ ΠΑΝΤΩΝ ΤΕΛΟΣ ΕΣΣΙ ΚΑΙ ΕΙΣ ΚΑΙ ΠΑΝΤΑ ΚΑΙ ΟΥΔΕΝ
 ΟΥΧ ΕΝ ΕΩΝ ΟΥ ΠΑΝΤΑ ΠΑΝΩΝΥΜΕ ΤΙ ΣΕ ΚΑΛΕΣΣΩ
 ΤΟΝ ΜΟΝΟΝ ΑΚΑΝΙΣΤΟΝ^{30*}

ПРИМЕЧАНИЯ ¹

1) Так как в настоящем — чисто философском — труде неуместен анализ ходячих теорий языка в лингвистике и психологии (который я произвожу в другой своей работе), то достаточно сделать лишь некоторые ссылки. Обзор теорий с точки зрения современного кризиса языкознания дает *Chr. Rogge*, *Die Krise in d<er> Sprachwissensch<aft> v<on> heute u<nd> Psychologie d<es> sprachschaffenden Menschen*. Archiv f<ür> d<ie> ges<amte> Psychol<ogie>. 1926, 56. Bd. Heft 3—4. Историю теорий языка с точки зрения своего функционалистического учения о «символических формах» рассматривает *E. Cassirer*, *Philos<ophie> d<er> symbol<ischen> Formen*. I. Die Sprache. Berl., 1923, 55—121. Для освещения кризиса важны работы — *K. Vossler*, *Positivismus u<nd> Idealismus in d<er> Sprachw<issenschaft>*. Heidelb<erg>, 1904. *Sprache als Schöpfung u<nd> Entwicklung*, 1905. Наиболее глубокий из всех психологистов в языкознании *B. Вундт* (*Völkerpsych<ologie>*, I.1—2) нашел уничтожающую критику у *A. Marty*. *Unters<uchungen> zur Grundlegung d<er> allg<emeine> Grammat<ik> u<nd> Sprachphilosophie*. Halle, 1908. I, 544 слл., а также у *Г. Шпета*, «Введение в этническую психологию». М., 1927. Вып. I.

2) Напомню, что в этой главе речь идет о до-предметной структуре слова и что здесь не только не дается смыслового

¹ Настоящие примечания имеют кратчайший размер по трем основаниям. Во-первых, система мыслей, предлагаемая в книге, на взгляд автора, является материалом, достаточным для того, чтобы быть предметом самостоятельного обсуждения. Во-вторых, большинства рассматриваемых категорий автор уже касался с точки зрения научной литературы в других своих работах («Античный космос и современная наука», «Диалектика художественной формы»). В-третьих, вопросы специально языковые автор еще собирается трактовать в своей работе, где должна проводиться и обсуждаться их научная литература*. — Эти краткие примечания были написаны в 1927 г. (через четыре года после написания книги) и имеют целью указать только самые общие направления мысли, по которым могла бы двигаться мысль автора при большей детализации.

вскрытия подлежащих категорий, но нет даже и их примитивного описания. Это пока — только номенклатура, истинный смысл которой выяснится только в свете предметной диалектики имени (§ 20 и 22). Тем не менее почти все содержание традиционных сравнительных и несравнительных грамматик сводится к т. н. «фонетике» и «морфологии». Это жалкое зрелище приходится наблюдать до последнего времени. Ср. к этому вопросу — Chr. Rogge. *Der wirkliche Wert d<er> Lautphysiol<ogie> für Sprachwiss<enschaft> u<nd> Medizin. Monatschr<ift> für Psychiatrie u<nd> Neurol<ogie>*. 1924. Bd. 55. Его же. *Der tote Punkt in der etymol<ogischen> Forschung von heute. Z<eit>shr<ift> für deutsche Philol<ogie> herausgegeben v<on> Merker u<nd> Stammer*, 1926. Ср. также более старую работу *E. Wechsler, Gibt es Lautgesetze?* 1900.

3) Античный термин «ноэма» я беру по примеру Гуссерля, у которого он обозначает смысловой коррелят предметности как такое (воспринятое как такое, воспоминаемое как такое, восчувствованное как такое и т. д.) (*E. Husserl. Ideen zu einer reinen Phänomenologie u<nd> phänomenol<ogischen> Philosophie*. Halle, 1913, I, § 88 и сл.), но термин этот имеет у меня гораздо более широкое значение, так как, вместо стационарной и оцепенелой структуры у Гуссерля, я вижу здесь диалектически-иерархическое восхождение ноэмы к ее пределу, к идее, не говоря уже о диалектическом происхождении самого этого предела.

4) Феноменологической (но не диалектической) базой для учения об идее как арене адекватной встречи с бытием являются § 136—145 в цит. книге Гуссерля. Сюда же — учение того же философа о «репрезентации» в связи с теорией абстракции (*Logische Untersuchungen*, Halle, 1913², II, 166—175 и вся 4-я гл. 2-го исследования).

5) Диалектика «иног» уже дважды излагалась мною — в «Античном космосе и современной науке», М., 1927, 115—118, 131—145, и в «Диалектике художественной формы», М., 1927, примеч. 4—5 (с привлечением Платона, Плотина и Гегеля).

6) Много уясняющих мыслей содержит в этом отношении трактат *Plot. V 3,3; 5,6—9*.

7) О диалектике в связи с интуицией света — «Антич<ый> косм<ос>», 340—343.

8) О физических энергемах теперь трактуется под разными названиями почти в любой науке. Укажу работу *W. Köhler, Die physische Gestalten in Ruhe u<nd> im stationären Zustand. Braunschweig*. 1920.

9) Основоположными для всего этого учения являются — *Schelling. Syst d<er> transz<endentalen> Idealism<us>. S<ämtliche> W<erke>*. I.3, 491—500 и *Hegel. Enzyklop<ädie der philosophischen Wissenschaften>*. § 204—212, 337—376.

10) *Фихте*. Очерк особенностей наукоучения, § 2 (Фихте, пер. под ред. Е. Трубецкого. М., 1916. I, 317—322), Schelling, с. о. 399—409. Hegel, с. о. 399—401.

11) Дедукция нозтических энергем — у Фихте. Цит. соч. § 3—4; Schelling, 454—490, 505—531; Hegel, § 413—449; Plot. IV 6, 1—3; V 3, 1—11. Специально о гипер-ноэзисе — Plot. V 3, 11—17; Dion. Агеор. в массе мест и в особ. Myst. th. 1—2. Epist. V. О соответствующей категории — «Диал<ектика> худ<ожественной> формы», примеч. 2.

12) Дедукция умных категорий — «Античн<ый> косм<ос>», 115—131, 365—368 (Плотин об умных категориях — с конспектом VI 2, 4—8), 368—370 (Plot. VI 2,8 — перевод и конспект), 370—371 (о самотождественном различии категорий ума — VI 2,15 — перев. и консп.).

13) Понятие символа и мифа также дважды раскрыто мною — в «Античн<ом> косм<осе>», 156—159, 404—409 (неоплатоническое учение о символе), 350—352, и в «Диал<ектике> худ<ожественной> ф<ормы>», примеч. 23 (о символе с литературой), примеч. 22 (о мифе, с главными источниками — Проклом, Шеллингом и Кассирером). Диалектике имени посвящена специально глава 9-я в «Античн<ом> косм<осе>» (об источниках учения об имени — «Диал<ектика> худ<ожественной> формы», примеч. 26)

14) Основанием этого параграфа является Dion. Агеор. Nom. div. II 1—11.

15) Разумеется, в этом параграфе намечены только самые общие типы эйдетической сферы, и любопытнее всего то, что детализация этих типов (возможная только при условии проведения в каждом типе одних и тех же категорий различия, тождества и т. д.) приводит к замечательному параллелизму, роднящему иной раз совершенно разнородные, на первый взгляд, моменты. Этим я занимаюсь в специальных работах.

16) Все учение этого параграфа о логосе есть не что иное, как неокантианское учение об идее. Как известно, идея в таком истолковании есть именно «гипотезис», «чистая возможность», «принцип», «метод» и «закон». Ясным становится вся абстрактность и недостаточность такого истолкования. То, что неокантианцы считают единственно допустимым, есть не что иное, как только один из производных моментов. Не может быть «возможность» просто и «метод» просто, но только — метод чего-нибудь и возможность чего-нибудь. Примат метода и принципа над «данностью» верен только в смысле «принципа происхождения», да и то, как я разъясняю в «Диал<ектике> худ<ожественной> формы», примеч. 2, не у Когена, но только в последних работах *Нагорна* этот «принцип происхождения» достигает своей подлинной первичной чистоты. Что же касается примата «принципа» над «данностью» в более широком смысле, то вовсе не обязательно тут говорить именно о «принципе».

«Принцип», или «потенция», есть только момент в эйдосе вообще. И понимание идеи не как «Gesicht», а только лишь как «Hypothesis» есть, несомненно, ущербность и предрассудок философского сознания. Учение о «принципе» и «потенции» содержится в правильной форме в античных концепциях потенции и энергии (см. об Аристотеле в «Античн<ом> косм<осе>», 445—458, о Плотине — 439—445; перевод Plot. II 5—307—315). *H. Cogen*, *Logik d<er> r<einen> Erk<enntnis>*, Berl., 1922³, 31—38, 79—92. *P. Natorp*, *D<ie> logischen Grundl<agen> d<er> exakt<en> Wissensch<aften>*, Lpz. u. Berl., 1923³, 11—25. *Э. Кассирер*, *Познание и действительность*, пер. Б. Столпнера и П. Юшкевича, СПб., 1912. *P. Natorp* — в сборнике *D<ie> deutsche Philos<ophie> d<er> Gegenw<art> in Selbstdarst<ellung>*, herausgegeben<en> v<on> R. Schmidt. Lpz., 1921, I.

17) Как на ближайшую аналогию моего учения о понятии, суждении и умозаключении я указал бы все-таки на *Гегеля*, *Энциклоп.*, § 163—191, хотя тут моя систематика во многом отличается от него и нужно было бы производить довольно пространственный анализ Гегеля, чтобы аналогия стала вполне ясною. Об идее грамматики я многому поучился бы у *E. Husserl*, *Log<ische> Unters<uchungen> II*², 4-е исслед. О понятии стиля. — «Диал<ектика> худ<ожественной> ф<ормы>», § 17.

18) Учение о меонально-сущностном логосе может быть понято лишь после анализа антично-средневекового учения о потенции и энергии. См. выше, прим. 16.

19) Примером более подробного приведения антиномики при переходе к инобытию может явиться «Античн<ый> косм<ос>», гл. 10. О необходимости и существовании понятия напряженности бытия в сфере инобытия — там же, 199—200, 460—465.

20) О магии слова: *Ветухов*. Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова (*Рус<ский> фил<ологический> вестн<ик>*, 1901—1907 гг.). *Н. Познанский*. Заговоры. Петрогр<ад>, 1917 (в 1-й главе — обзор исследований заговоров). *B. Jacob*, *Im Namen Gottes. Eine Sprachliche u<nd> religionsgeschichtl<iche> Unters<uchung> zum Alten u<nd> Neuen Testament*. Berl., 1903. *W. Heitmüller*, *Im Namen Jesu. Eine sprach<liche> u<nd> religionsgeschichtl<iche> Unters<uchung> zum Neuen Test<ament>*. Götting<en>, 1903. *Giesebrecht*. *Die alttestamentl<iche> Schätzung des Gottesnamens u<nd> ihre religionsgeschichtl<iche> Grundlage*. Königsb<erg>, 1902. *R. Hirzel*. *Der Name. Ein Beitrag zu seiner Geschichte im Altertum u<nd> besonders bei den Griechen. Abh<andlungen> der Königlichen Sächs<ischen> Ges<ellschaft> der Wiss<enschaften>* Bd. XXVI. № 11. Lpz., 1918. *П. Флоренский*. *Общечеловеческие корни идеализма*. Серг<иев> Пос<ад>, 1907.

21) Наша «диалектика человеческого слова» ближе всего подходит к тому конгломерату феноменологических, психологи-

ческих, логических и лингвистических идей и методов, который характерен для прекрасного исследования *А. Потемби*. Мысль и язык. Харьк<ов>, 1913, внося в него, однако, диалектический смысл и систему. О совпадениях с Гегелем, Кассирером, В. Гумбольдтом, К. Аксаковым, Гуссерлем, Марти см.— «Диал<ектика> худ<ожественной> ф<ормы>», примеч. 26.

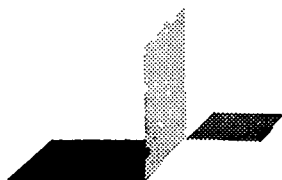
22) Два основных труда Гуссерля указаны выше. Изложение «Логических исследований» — у *Б. Яковенко*. «Философия Э. Гуссерля», в «Нов<ых> идеях в филос<офии>», III. СПб., 1913, «Идей» — у Г. Шета. Явление и смысл. М., 1914.

23) В «Диал<ектике> худ<ожественной> ф<ормы>», примеч. 22, указаны три главнейшие концепции мифологии, родственные нашей (Прокл, Шеллинг, Кассирер). Последняя (E. Cassirer, Philos<ophie> d<er> symbolisch<en> Formen. II. T. Das mythische Denken. Berl., 1925.) интересна, между прочим, и привлечением довольно большого материала современных научных данных. Ср. *O. Gruppe*. Gesch<ichte> d<er> klassisch<en> Mythologie u<nd> Religionsgesch<ichte> während des Mittelalters im Abendlande und während der Neuzeit (Supplem<ent> zu Roschers Lexik<on> d<er> griechischen u<nd> röm<ischen> Mythol<ogie>). Lpz., 1921.

24) Определение диалектики — «Антич<ый> косм<ос>», 68—76, 322—328, 334—336, 328—329, 338—346.

25) Главнейшие сведения об «аритмологии» (как я назвал бы «учение о множествах») можно найти у *A. Fraenkel*, Einleit<ung> in d<er> Mengenlehre. Berl., 1923², § 2 (определение), § 12 (философские соображения), § 13 (аксиоматика). Тут же и главнейшая литература.

ВЕЩЬ
И ИМЯ



20-е годы

Самое самó, то, что в вещи наиболее существенно и необходимо, не образуется из признаков вещи. Оно уходит в непознаваемую глубину. Но это «само» не может не обладать *смыслом*. Оно что-то есть, что-то значит и на что-то указывает. И как только появился смысл, тотчас же появилась и его противоположность, в то время как самó лишено всякого самопротивоположения и превышает всякое расчленение. Противоположность эта есть противоположность смысла и *осмысленного* или смысла и *явления*, внутреннего и внешнего. Самó вещей не внутренне и не внешне. Но смысл вещи есть нечто внутреннее, а ее явление есть нечто внешнее. На эти две стихии распалась неделимая стихия самого самогó.

Однако никакое распадение не может быть окончательным. Ведь самó выше всякого распадения. Значит, и вещи в каком-то отношении должны быть лишены распадения. Но в самом самóм нет распадения потому, что в нем никакая антитеза не положена, ничто противоречащее не утверждено (и в том числе антитеза смысла и явления). Мы же вправе искать такую сферу, где антитеза смысла и явления *уже* не положена, *уже* не утверждается, где раньше *была* такая антитеза, но *теперь* она преодолена, ее нет, и преодоление это не случайно, но вполне последовательно и закономерно. Такой сферой является *действительность*, где именно преодолена и снята противоположность смысла и явления и где снова нельзя их различать, как нельзя было раньше их противопоставлять в недрах самого самогó.

Но и действительность все еще не есть полное явление самого самогó. Она не так замкнута, как самóе самó. Но она все же замкнута в себе. Самóе самó замкнуто в пределах себя абсолютно. Действительность уже не зам-

кнута сама для себя. Поскольку она синтез разнообразных антитез, она вся испещрена антитезами, которые хотя и синтезируются ежемгновенно, но которые являются основанием и даже требованием внутренней разрисовки и разнообразной координированной раздельности. Однако действительность, раскрытая в себе и для себя самой, все еще *закрыта для всего иного*, замкнута для всякого *постороннего* взгляда, слепа и глуха в активно-предметном значении этих слов. Она должна иметь те или иные свои **образы, выражения, имена**. Надо, чтобы ее *можно было* увидеть и услышать, назвать по имени; и надо, чтобы она сама признавала эти имена и откликалась на них. Только тогда самое само вещей раскроется и внутри себя и вне себя, и только тогда можно будет не уходить в его экстаические бездны без всякого остатка, сохраняя цельным и устойчивым как его собственный лик, так и свое разумное к нему отношение.

В имени — то же снятие противоположностей, что и в самом самом и что в действительности. Но самое само дано *до* всяких противоположностей. Действительность отождествляет смысл и явление, т. е. преодолевает противоположность смысла и явления, но так преодолевает, что тут имеется в виду собственный смысл *самой же вещи* и явление не чего иного, как *ее же самой*. Совсем не то в имени. В имени вещи берется внутренний смысл вещи и его внешнее самовыявление в некотором собственном образе вещи, но самый-то образ этот не остается глухим и слепым для окружающего. Он активно вступает в окружающее инобытие, активно вбирает его в себя, активно общается с ним. Эта арена смыслового взаимодействия вещи со всякой другой вещью и есть ее имя, — максимальное и наиболее интимное выявление всякого самого вещей. Поэтому

1. *действительность*,
2. *имя* действительной вещи и
3. взаимоотношение *имени* и *вещи* должно стать нашей очередной проблемой.

1. ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ

1. Вся философия сводится к одному вопросу: что есть действительность? Можно сказать даже больше того. Всякая разумная человеческая деятельность сводится к одному исканию — исканию подлинной действительности. Что есть действительность? Имена принадлежат вещам; вещи *носят* свои имена. Ясно, что и вещи и их имена относятся к действительности и суть какая-то ее сторона. Что же такое сама действительность и какая это сторона? Вопросы есть только другой аспект основного вопроса, с которого мы начали: что такое *самое* самое вещей?

Уже младенец знает, что в вещах есть нечто *внутреннее* и нечто *внешнее*. Это — основная и универсальная антитеза мысли и бытия. Действительно, еще до всякого философствования, до всякого методического размышления, мы уже замечаем, что в вещах наличествуют именно эти две стороны и что они находятся в разных отношениях между собою. Вот у меня перед окном качается от ветра живое дерево, а вот стол, сделанный из такого же точно дерева. Спрашивается: дерево, видимое в окне, есть ли только дерево, и дерево, из которого сделан стол, есть ли только дерево? Разумеется, и то и другое как-то *есть* дерево, вернее, *состоят* из дерева. Но слишком уже ясно, что если растущее дерево и мой стол чем-нибудь отличаются между собою (а не отличать их значит не иметь ума), то отличаются они вовсе не потому, что они *состоят* из дерева. В этом отношении они *как раз ничем не отличаются между собою*. Даже больше того. Никакие вообще деревянные вещи ровно никак не различаются между собою именно в смысле самой деревянности. Различаются они чем-то совершенно иным, вовсе не деревянностью и даже вообще чем-то невещественным. Волей-неволей приходится категорически заявить: вещественные предметы или ничем не

различаются между собою (и тогда наступает царство сплошного безумия), или, если различаются, то различаются чем-то невещественным, ибо в смысле чистой вещественности все вещи совершенно одинаково вещественны и, следовательно, совершенно тождественны; вещественность свойственна им совершенно в одинаковой мере.

Вот это «невещественное» и есть то «внутреннее», о котором я говорю. *Вещество* не есть вещь. Чтобы стать *вещью*, вещество должно оформиться, определиться, организоваться, и притом оно должно оформиться не как-нибудь, но совершенно *определенным образом*, так что в него должна войти какая-то совершенно определенная форма, в одном случае — форма живого растения, в другом — форма механически сделанной вещи, и т. д. Отнимите ту или другую сторону вещи, и — вы потеряете действительность. Нет действительности без внешней материальной базы, осуществляющей и воплощающей некое внутреннее содержание; и нет действительности без внутреннего невещественного образа и формы, или смысла, что оформляет и осмысляет материю и делает ее реальной.

Но замечательнее всего то, что действительность есть именно *тождество* этого внутреннего и этого внешнего.

Реально мы имеем дело не с голыми идеями и не с голой материей, но с тем их абсолютно-нерушимым тождеством, которое и есть реальная действительность. В жизни, в реальных своих ощущениях и действиях, мы имеем дело не с идеями вещей и не с материей вещей, но только с *самими* вещами.

2. Однако остановиться на этом было бы недостаточно. «Действительность» есть категория, все еще очень абстрактная для нас. Вдумаемся: подлинно ли мы имеем реальное общение с действительностью *как таковую*? Не есть ли действительность для нас что-то неизмеримо более отвлеченное и общее, чем то, с чем мы общаемся реально? Вдумываясь в это, мы в самом деле замечаем, что реально перед нами находится не действительность просто, но — те или другие ее стороны, те или другие ее виды, те или другие ее *образы*. *Образ* действительности, вот — то, что реально имеет значение в действительности. Не действительность вообще, не действительность в абстракции, хотя бы даже содержащая в себе в абсолютном синтезе идею и материю, и не действительность вне всяких внутренних своих различий нас привлекает, но — действительность,

явленная в том или другом своем специальном образе, действительность, запечатленная в той или другой определенной форме. Правда, здесь тоже часто люди хотят оторвать образ действительности от самой действительности, форму действительности от ее субстанции. Думают, что только действительность реальна, а ее образ — не реален. Думают, что образ ее — не она сама, что образ ее — порождение тех или иных инобытийных в отношении нее самой субъектов. Но и здесь, как и прежде, мы должны со всей силой отшвырнуть устаревшие вырожденческие теории и стать *действительно* на почву *действительности*. В *действительности* же образ действительности не оторван от нее, хотя и отличен от нее, не разъединен с нею и составляет с ней одно фактическое целое, один факт. Необходимо поэтому найти такой термин, в котором подлинно и «действительность» и ее «образ» слились в одно целое, в котором то и другое было бы дано сразу, без разделения уже на «действительность» и «образ».

Таким термином является «выражение». В понятии *выражения* содержится как момент некоей реальности, так и ее выхождения из своего внутреннего пребывания в себе в свой внешний и явленный образ. В категории *выражения* синтезируется момент внутреннего и момент внешнего, но не просто внутреннего и внешнего, а еще и такого внутреннего и внешнего, которое реально есть, существует в действительности. Чтобы быть выраженным, еще надо сначала просто быть, в то время как быть идеей, например, отнюдь не предполагает никакого *предварительного* бытия. Итак, действительность и ее образ сливаются в один единый и нерушимый, неразделимый лик *выражения* или *выраженной действительности*.

Однако и здесь мы не можем успокоиться. Определенно выраженная действительность есть, несомненно, более реальная действительность, чем действительность вообще и действительность просто. Но и действительность вообще и действительность выраженная — все еще не являют всей той заостренности и конкретной индивидуальности, с которой мы реально имеем дело в жизни, когда сталкиваемся с самым самим. Мы говорим, что действительность *выражена*. Что это значит? *Как и чем* выражена, *как* выражена? Подобно тому, как мы произвели абстрактное расчленение в сфере «действительности» (на «идею» и «материю») и в сфере «выражения» (на «действительность» и «об-

раз»), подобно этому — не суть ли эти две полученные нами категории, «действительность» и «выражение», также нечто лишь абстрактное, выделяемое из какого-то еще более цельного и еще более реального состояния? Что получится, если мы попробуем объединить эти две сферы так, как мы производили объединение в сфере каждой из них в отдельности? Другими словами, не обогатится ли и как именно обогатится и «действительность», если мы ее поймем как действительность *выраженную*, и само «выражение», если мы ее поймем как *действительное* выражение? Действительность выраженная уже не будет просто образом действительности. Это будет такая действительность, которая окажется *всцело перенесенной в свой образ* и которая своим присутствием заставит образ перейти в постоянное наполнение и становление, ибо действительность тут будет все время активизировать выражение, толкать его вперед, делать движущимся, напорающим, наступающим. Равным образом и действительность выражения не будет ни просто действительностью или образом, ни даже просто выражением. Синтез и взаимождество действительности и ее выражения заставит выражение сделаться активной силой действительности, ее смысловой эманацией, способной легко и быстро продолжать эту действительность вовне, воплощать ее во все новые и новые формы и повелевать в духе самой действительности всякой иной возможной действительностью.

Этот синтез «действительности» (где до неразличимости слились, как мы знаем, идея и материя) и «выражения» (где также до полной неразличимости слились «действительность» и «образ») и есть не что иное, как *имя*, имя действительности. По сравнению с именем «идея» есть пустая и формальная категория, отвлеченная же «материя» — пустое и темное, алогичное бытие, или, вернее, небытие. По сравнению с именем «действительность» есть нечто неконкретное, ненайденное, неопознанное, находящее лишь на ощупь, в темноте и в бессилии. По сравнению с именем, наконец, и «выражение» слишком расплывчато, слишком неопределенно, несубстанциально, не есть чистая активность живой и выраженной мысли. *Только в имени своем действительность открывает себя всякому разумному оку* и дает осмысленно понять себя по сравнению со всем прочим.

Только когда действительность подлинно заговорит,—

только тогда открывается принципиальная возможность и для ее собственного объективного оформления, и для ее понимания и усвоения кем бы и чем бы то ни было. Но что значит заговорить? Заговорить, это и значит не только существовать в действительности и иметь какой-нибудь определенный образ, но еще и направить этот свой образ вовне, активно употребить свое выражение для тех или других внешних целей. Если я существую и больше ничего, это — очень бедная и пустая действительность, ибо бездушные камни и металлы тоже существуют в действительности. Если я имею образ и есть образ своего собственного существования и даже если есть какое-то выражение моего существования, это — тоже весьма убогая и ограниченная действительность. Но если я активно выражаю себя в своем выражении, сознательно и намеренно пользуясь моим выражением и самовыражением для тех или других целей, это значит, что я *заговорил*, что я родил из себя слово, назваля по имени и получил способность других звать по имени; и это — уже конкретное, живое бытие, живая действительность, это именно то, с чем мы имеем реальное дело в нашей реальной и повседневной жизни.

Так в имени своем действительность продуцирует себя саму и сполна и целиком, и здесь напряжены все ее внутренние возможности. В самом деле, в чем могло бы выражаться могущество и самостоятельность действительности, как не в постоянном и вечном утверждении себя, или самоутверждении, и в утверждении себя вовне? Но чтобы утверждать себя в себе или вне себя, необходимо знать, что именно надо утверждать в себе или вне себя, т. е. надо знать себя в отличии от всего иного. Это знание себя самого в отличии от всего иного, при активном полагании и продуцировании себя в аспекте этого знания, и есть *именование*. В именовании выражение наполняется активностью и действительностью, почему имя и всегда активно, динамично, хотя бы в потенции. Это и есть подлинная действительность.

Та же судьба, которая постигла антитезу идеи и материи, антитезу действительности и ее образа, постигла и антитезу действительности (или действительной вещи) и ее имени. Очень многим философам и в особенности нефилософам часто хотелось настолько радикально оторвать имя от действительной вещи, т. е. имя от ее носите-

ля, чтобы между ними уже не происходило никакого общения (вопреки вопиющим фактам). Много вздору и преступной глупости было выказано по поводу реальности имен. О том, что *имя вещи есть сама вещь*, что имя вещи есть лишь конкретнейшее выявление самой же вещи, самой действительности,— об этом в течение долгого времени нельзя было и заикнуться в философии. Однако тьма исчезает, и в философии теперь уже нередко слышатся голоса в защиту реальности и онтологичности имени. Да и в самом деле,— как же можно было бы не верить в реальность слова и имени? При наличии чудес, творимых проповедью, агитацией, пропагандой,— как можно пройти мимо слова и сказать, что оно есть не что иное, как комплекс каких-то мертвых звуков? Нет, это не звуки, а это огромная духовная сила. Вот понять эту силу имен я и хочу в этом своем рассуждении.

II. ИМЯ

Что такое вещь и что такое имя вещи,— известно всякому, и тем не менее проблема вещи и отношения ее к имени есть труднейшая проблема в философии вообще, и, кроме того, это — одна из основных ее проблем. Практическая очевидность этих двух сфер была бы совершенно безвредна, если бы те, кто философствует в данной области, действительно изображали действительность, как она есть. Хуже всего то, что эта очевидность понимается большей частью весьма узко и ограниченно, и эта основная проблема всей человеческой мысли вообще сводится на небольшое число совершенно наивных и слепых наблюдений. Самое трудное — описать и построить в мысли действительность так, как она есть. Всякий знает, что такое вещь, что такое ее имя и, наконец, каково отношение имени к вещи. Но если попробовать действительно *узнать* доподлинно эту взаимосвязь и отдать себе в ней философский отчет, то мы натолкнемся на огромные трудности. «Вещь» и «имя» оказываются сложнейшими категориями из всех, которыми только оперирует философ. И от разрешения этих вопросов зависит и весь смысл, все значение, весь стиль его философствования.

Скажем сначала, что такое вещь *как вещь*. Не вдаваясь в специальный анализ, который мы произведем в своем месте, мы должны все-таки отвергнуть одно из самых грубых и самых распространенных воззрений на этот предмет. *Вещь*, говорят, *есть все то, что нами воспринимается*. Это, можно сказать, думают почти все обыватели и большинство философов. Но это совершенно неверно. Возьмем вещь *как вещь*. Мыслится ли в этом понятии что-нибудь такое, что указывало бы на какую-нибудь ощущаемость, воспринимаемость или мыслимость ее с чьей-либо стороны? Конечно, нет. Сначала должна быть вещь сама по себе, а потом она будет восприниматься. Если еще нет вещи, то

как же она может быть воспринимаемой? Если вещь существует только в меру ее восприятия, т. е. если восприятие и есть то, что создает ту или иную вещь, то так понимаемое восприятие уже не будет *восприятием*, т. е. признанием чего-то отдельно существующего, да и сама вещь не будет уже вещью, ибо не будет противостоять восприятию. Следовательно, вещь вовсе не есть то, что воспринимается, ни внешними органами чувств, ни какими бы то ни было другими. Вещь должна быть определена *как вещь*, в своей полной объективности и предметной законченности, независимо от того, воспринимает ли ее кто-нибудь или не воспринимает. Как бы мы ее ни определяли, она не может в себе содержать решительно никаких субъективистических признаков. Вещь есть вещь, *объективная вещь*, и — она должна быть определена в своей полной объективности. Вот почему материализм, утверждающий, что вещи суть то, что мы воспринимаем нашими внешними органами чувств, есть типичный психологизм и, следовательно, абстрактно-субъективистическая метафизика, т. е. самый худший вид метафизики.

Что же нужно для того, чтобы получилась именно *вещь*? Ясно, что вещь есть, прежде всего, некая *утвержденность, положенность*. Она есть, кроме того, утвержденность себя от себя же самого, т. е. она — некая определенная *самоутвержденность, самоположенность*. Не мы ее утвердили и положили, но она сама себя утвердила и положила. Поэтому она и есть *действительность, действительная вещь*. Воспринимается она кем-нибудь или не воспринимается, это совершенно не важно для определения вещи, для определения *действительной вещи*. И ничто нам не дает права ограничивать вещи только областью одних человеческих восприятий, т. е. очень узкой, случайной и условной областью. По крайней мере, в понятии *вещи как вещи* этого сужения совершенно не мыслится.

Но если вещь как вещь не содержит в себе признака восприимчивости, то что же такое *восприятие* вещи и как оно возможно? Мы очистили «вещь» от всякого психологизма и субъективизма и погрузили ее в чистое объективное бытие. Не значит ли это, что мы получили нечто вроде пресловутой кантовской «вещи-в-себе», которая тоже дана как нечто внемысленное и немыслимое и навеки отделена непроходимой бездной от всякого субъекта, т. е. от всякого реального познавательного акта? Нет, нисколь-

ко. И это потому, что надо строжайше различать, с одной стороны, немыслимость, неощутимость, невосприимчивость и, с другой — внемысленную, вне-ощутительную, вне-воспринимающую данность. То, что вещь находится вне мыслящего, вне ощущающего и вне восприятия, равно еще ничего не говорит о ее *принципиальной* немыслимости, неощутимости и невосприимчивости. Сад, который я вижу в окне своей комнаты, безусловно находится вне меня и, следовательно, вне моего мышления, восприятия и ощущения, но он вполне и мыслим, и воспринимаем, и ощущаем; и не только это вообще, но и я реально, в данный момент, его и мыслю, и ощущаю, и воспринимаю. Даже больше того. Внемысленность есть *условие* мыслимости, и невосприимчивость есть *условие* восприятия. Ибо если мышление и восприятие уже содержат в себе свои предметы, то тогда незачем им и мыслить и воспринимать, т. е. незачем им быть мышлением и восприятием.

Итак, вещь — внемысленна, но мыслима, невосприимчива, но воспринимаема, внеощутительна, но ощутима. Как же теперь происходит это мышление, это восприятие, это ощущение вещей?

Тут-то мы и подходим к вскрытию природы имени, ибо это мышление, восприятие, ощущение, чувствование и т. д. вещей *только и возможно при помощи их имен, через эти имена.*

1. ИМЯ ВЕЩИ ЕСТЬ ОРУДИЕ ОБЩЕНИЯ ЕЕ СО ВСЕМ ОКРУЖАЮЩИМ

Что значит общаться с вещью? Я общаюсь с вещью тогда, когда могу как-нибудь *обратиться* к ней, как-нибудь привлечь к себе ее внимание, и когда она так или иначе поддается на это мое стремление и отвечает мне. Как я мог бы заставить ее обратить на меня внимание? Естественно, что я должен назвать ее *по имени*. Мы еще не знаем сейчас, что такое имя вещи в его существе и глубине. Но уже сейчас мы можем установить с полной очевидностью и неоспоримой достоверностью: имя вещи есть то, пользуясь чем мы можем иметь общение с самой вещью, и не только мы, но и все существующее. Еще неизвестно, какое это будет общение и почему это так бывает; но совершенно ясно каждому, кто не потерял рассудка, что имя вещи

есть какое-то орудие какого-то общения с нею. Пусть будут возможны и пусть реально существуют другие орудия общения и другие формы общения. Это сейчас нас не интересует, и это будет принято во внимание в дальнейшем. Но надо усвоить эту очевидную и простейшую истину: имя вещи есть то, через что окружающий ее мир *общается* с нею. Имя — сугубо социальное. Оно мешает вещи оставаться в полной изоляции, в безвестности, в одиночестве. Имя вещи громко говорит о самой вещи, повествует о вещи, кричит о вещи. Это ее знак, признак, символ, знамя, ярлык, этикетка. Слово о вещи есть *слава* вещи, манифест о вещи; имя всегда возвещает, объявляет, гласит о вещи. Имя выводит вещь наружу из ее унылого, изолированного состояния ^{1*} Оно красноречиво рисует вещь всему ее окружению, рассказывает о ней, делает ее понятной. Самое самое вещи перестает быть глухонемой бездной, имя разворачивает его; и самое самое облекается в славу, в тело, обретает понятный лик и становится ведомым. Имя вещи есть свет вещи, испускаемые ею лучи, посылаемая ею весть о себе, красноречивое раскрытие тайны о ней; и световые лучи, и весть, и раскрытие — для иного, не просто для себя, для инобытия, для всяческого инобытия, для всего, что захотело бы вступить с нею в общение.

Наивна и трогательна привычка людей, когда они спрашивают о том или ином лице или предмете, задавать вопрос еще и об имени. Нам мало рассказов о таком-то и таком-то человеке; мы еще спрашиваем: а как его имя или фамилия? Проезжая по железной дороге и замечая мелкую и совершенно неинтересную для нас станцию, мы часто все же задаем соседу вопрос: а как эта станция называется? Во всех подобных (и весьма многочисленных) случаях и обычаях повседневной жизни неизменно проявляется одна совершенно безусловная, абсолютно непреодолимая, повелительная и непреклонная истина: имя вещи есть орудие общения как самой вещи с ее окружающим, так, следовательно, и этого окружающего с самой вещью.

Однако здесь мы только у самого начала исследования имени. Видов общения очень много. Когда два физических тела сталкиваются одно с другим, они общаются. Когда одушевленное существо так или иначе действует в физическом мире, оно с ним общается. Животное чувствует удо-

вольствие и страдание от действия на него того или другого явления, оно с ним общается. Когда человек ест и пьет, он общается с тем, что служит для него пищей. Когда человек бьет другого человека или его ласкает, он с ним общается. Можно сказать, что видов общения с вещью бесконечное количество. И все эти виды общения, несомненно, определенным образом отражены на самой вещи, обособлены в ней, вошли в ее сущность, в ее существенную структуру. Но где же тут имя? Что это за общение — в имени? О каком общении говорит имя вещи? И какие действия вызывает оно в окружающем, когда зовет его к общению с собою?

II. ИМЯ ВЕЩИ ЕСТЬ ОРУДИЕ СМЫСЛОВОГО ОБЩЕНИЯ ЕЕ СО ВСЕМ ОКРУЖАЮЩИМ

Существует вещь, и существует ее смысл. Вещь не есть ее смысл, и смысл вещи не есть сама вещь. Можно общаться с самой вещью, и можно общаться с ее смыслом. Общение с вещью в ее имени есть общение *смысловое*, а не вещественное. В имени вещи общается с вещью ум. Имя говорит *сознанию*, взывает к *пониманию*, предполагает у именуемого *ум*. Кто узнал имя вещи, тот разумно отделил эту вещь от всякой другой, тот как-то понял вещь, начал мыслить о ней. Имя может подействовать и на чувство, и на волю, и на любую иррациональную способность человеческой души. Но если оно действительно имя, оно неизменно претворяет эту иррациональность в нечто смысловое, как-то осознанное, в нечто говорящее уму и вызывающее его на мысль, на идею, на сознательные акты. Когда животное ест и пьет физическую материю, оно не общается с нею в ее имени, оно не *знает* этой материи, не *мыслит* ее, оно не знает и себя и не фиксирует самого факта своего общения. Это общение — вне имени, до имени, не нуждается в имени, общение темное, нерасчлененное, внеразумное, бессловесное.

Имя вещи есть, прежде всего, слово о вещи. А слово есть продукт сознания. Это — само сознание, которое породило из себя кристаллы смысла. Сознание тоже аморфно, если его брать на стадии слепых и животных ощущений. Сознание тоже алогично, бессмысленно и даже бессмысленно, если его брать в нетронутый текучести его природно-свободных актов. Но вот аморфная текучесть

сознания кристаллизуется; его темная бездна расчленяется, осознается, высветляется; его непроглядная ночь слепых ощущений уходит с небосклона человеческих интуиций. И — рождается слово, загорается смысловая заря восходящих имен, поднимается солнце наименованного и все именуемого разума. Слово и имя есть расцветшее сознание, созревший смысл, осознавший себя взрослый ум. Если вещь наименована, это значит, что кто-то где-то (быть может, и сама она, а быть может, и не она сама) и притом как-то *выделил* ее из всего окружающего, выделил какими-то признаками, помыслил о ней и зафиксировал, что она есть именно она, а не что-нибудь другое.

Всем этим кладется очень четкая, очень яркая, очень резкая граница между именем вещи и всякими прочими орудиями и аренами встречи с нею и общения с нею. Имя вещи пребывает в сфере смысла, в сфере ума, в сфере сознания, при самом широком и всеобъемлющем значении этих терминов. Не надо суживать эту терминологию до абстрактных и рационалистических схем. Смысл не есть обязательно *логический* или рациональный смысл. Художественное произведение, несомненно, содержит в себе определенный смысл, но он вовсе не есть логический смысл. Человеческие аффекты, несомненно, обладают тем или другим смыслом, который только и делает их именно аффектами, но этот смысл не имеет ничего общего ни с какой рациональной системой. Имя — тоже есть смысл. Но вот — мы еще не сказали, какой это смысл; и мы можем заранее сказать, что это есть меньше всего логический смысл. Мы должны только усвоить одно: имя есть орудие *смыслового* общения, общения в разуме, в сознании, а не вещественного, не телесного, не материального общения. Оно идет от смысла к смыслу, оно общает одну идею с другой, одно сознание с другим. Оно — ум вещи, явленная осмысленность вещи, и оно заставляет все окружающее общаться с умом вещи, с ее смыслом, с ее идеальным содержанием.

Надо помнить то, что мы получили в результате исследования стихию смысла. Смысл, это — бесконечная лестница восхождений и нисхождений от абсолютно алогического к логическому и над-логическому. Смысл вовсе не есть обязательно только интеллектуальный смысл. Это есть только рефлексия, выражаясь языком Гегеля, но рефлексия, добавим мы, по содержанию, абсолютно тож-

дественная с тем, что тут подверглось рефлексии. Потому алогическая стихия сознания может браться в своей природной, естественной нерасчлененности и слепоте и в своей смысловой значимости, и в этом последнем случае без малейшего нарушения ее принципиального и абсолютно неразрешимого алогизма. Так, в музыке мы имеем точнейшую картину стихийного протекания алогических процессов человеческой души, решительно без всякого логического расчленения и оформления; и тем не менее музыка есть сознательное искусство, основанное на четком и вполне научном понимании всех формальных средств этого искусства. Тут алогическая стихия *изобразена*, т. е. поднята в сознание, *осмыслена*, хотя и без малейшей рационализации алогической текучести по ее существу.

Имя *поднимает* вещь, которой оно принадлежит, *в сознание*, осмысливает ее — однако не внося решительно никаких иных способов оформления вещи, кроме тех, которые в ней самой содержатся. Оно просто переносит в сферу смысла всю вещь как таковую, со всем ее алогическим содержанием и со всем ее логосом. В имени «Наполеон» нет ничего иного, кроме того, что есть в самом Наполеоне, хотя это несколько не мешает тому, чтобы понимание этого имени имело в истории свою судьбу и чтобы оно то удалялось, то приближалось по своему содержанию к самому Наполеону. Прежде чем оно будет пониматься так или иначе, правильно или извращенно, оно должно просто *быть*. И в своем непосредственном и нетронутом бытии оно есть только смысловая фиксация самого носителя этого имени, и — больше ничего.

Однако мало и одного смысла. Смысл вещи может быть более и менее для нее существенным. К смыслу вот этого сорванного мною цветка розы относится, что она красная. Однако роза могла быть и белой. Цвет розы, очевидно, менее существен для нее, чем ботанический спецификум. И вот, что же такое тогда имя?

III. ИМЯ ВЕЩИ ЕСТЬ ОРУДИЕ ВЗАИМНОГО СУЩЕСТВЕННО-СМЫСЛОВОГО ОБЩЕНИЯ ЕЕ СО ВСЕМ ОКРУЖАЮЩИМ

Можно ли представить себе, чтобы имя вещи не было для нее существенно или характерно? Это непредставимо.

Пусть имя человека, с которым я беседую и к которому обращаюсь по имени, совершенно для него несущественно. Но ведь это значило бы, что употребляемое мною имя просто к нему не относится. Это значило бы, что данное лицо имеет какие-то другие свойства, не отраженные в данном имени, и какие-то признаки, более для него существенные, и что обращаться к нему с таким наименованием просто нецелесообразно. Но если это нецелесообразно, то зачем же я обращался? Если я обращался к человеку, употребляя такое, а не иное имя, это значит, что имя, употребленное мною, есть собственное имя этого человека, *существенное для него*.

Это, может быть, еще яснее на неодушевленных вещах. Если этот дом я называю домом, то, поскольку это название имеет реальный смысл, я 1) соединяю с этим наименованием ряд вполне определенных признаков и 2) все эти признаки, собранные в данном наименовании, *считаю существенными* именно для этого предмета, который поэтому и называю *домом*. Если бы я думал, что признаки, мыслимые мною в данном наименовании, несущественны для дома, то зачем мне было и называть дом — домом? Имя относится не только к смыслу вещи, но и к *существо* ее, не только к ее смысловым признакам вообще, но именно к *существенным*, к существенно-смысловым ее признакам, к таким ее признакам, свойствам и моментам, без которых данная вещь не может быть самой собою. Имя можно назвать *конститутивным* признаком вещи, *конститутивным* смыслом вещи. Это — то, без чего вещь не может существовать как данная вещь. Поскольку в имени вещи мы общаемся как раз с данной вещью, мы можем иметь общение только с такими ее сторонами, которые для нее *существенны*. Иначе это будет общением не с данной вещью, а с чем-то для нее несущественным и, следовательно, посторонним к ней.

Но идем дальше. Смысл может быть не только существенным или несущественным. Он может еще относиться к живой индивидуальности или к мертвой природе, к бытию отвлеченному.

IV. ИМЯ ВЕЩИ ЕСТЬ ОРУДИЕ ИНДИВИДУАЛЬНО-ЖИВОГО, ИЛИ ЛИЧНОСТНОГО, ОБЩЕНИЯ ЕЕ С ОКРУЖАЮЩИМИ

Смысловое общение с вещью в ее имени может быть только *существенно-смысловым* общением. Но тут же кроется и еще один момент, который также имманентно содержится в самом понятии смысла и только требует более ясной формулировки. Смысл вещи — невеществен. Смысл вещи — *существен*. Имя вещи — есть орудие общения с невещественным и *существенным* смыслом вещи. Но может ли это орудие не быть орудием *индивидуального* общения? Принцип индивидуальности, собственно говоря, нами уже был получен в самом начале, когда мы трактовали имя вещи как начало различия ее с прочими вещами. Чтобы данная вещь была действительно вполне отлична от всех прочих вещей, надо, чтобы она была *чем-то*. Это *что-то* не может уже состоять из таких частей, которые бы обладали совершенно самостоятельной природой. Они должны быть настолько подчинены общему, чтобы уже не иметь никакого самостоятельного имени. Это «что-то», или «нечто», и есть нечто абсолютно *неделимое*, в подлинном и собственном смысле *индивидуальное, индивидуальность*. Таким образом, категория эта лежит в самом первичном основании имени. Без различения нет наименования, но без индивидуализации нет и самого различения. Но если это так, то зачем же нам теперь отдельно говорить об индивидуально-смысловой природе имени? Не стоит ли просто ограничиться введением момента различия и проведения границы?

Смысл вещи мы отграничили от самой вещи. В смысле мы отграничили *существенное* от *несущественного*. Теперь в *существенном* мы отграничиваем *отвлеченную* *существенность* от *индивидуально-жизненной* и *конкретно-живой*. Уже обыденный опыт говорит нам ежеминутно о различии одушевленных «вещей» от «неодушевленных». Конечно, всем известны многочисленные теории, пытающиеся доказать отсутствие одушевленности и сводимость ее на физико-химические процессы неживой природы. Эта устаревшая ныне механистическая метафизика едва ли заслуживает того, чтобы мы ее здесь критиковали. Вместо этого мы просто будем исходить из самого обыкновенного, общечеловеческого и всем понятного непосредственно-

данного факта различия между одушевленным и неодушевленным, понимая этот факт вполне наивно и не входя в такое его объяснение. Наш «существенный смысл» может быть двояким, — *неодушевленным* и *одушевленным*. Можно говорить о смысле камня, дерева, минерала, а можно говорить о смысле животного, человека и их различных типов и видов. Я не буду здесь давать философского и диалектического анализа понятия «жизни», «живого», «одушевления», «души». Об этом у нас трактует особый очерк. Мне, повторяю, достаточно только указать на общечеловеческий и совершенно очевидный (вопреки научному скептицизму) факт реальности *одушевленных* вещей. Но это требует введения весьма существенного момента в наш анализ природы имени.

Вдумаемся в природу имени. Мы отличаем имя от *слова* вообще. Хотя о чисто словесной природе имени мы будем говорить дальше, но уже сейчас можно сказать, что имя есть, конечно, тоже слово и что это — особое слово. Какое же это слово? Если мы опять-таки постараемся остаться верными общечеловеческому реально-жизненному опыту, то нам станет ясным, что имя относится как раз к *одушевленным* вещам. Имя предполагает *живую*, в той или иной мере одаренную сознанием индивидуальность. Конечно, можно (и у людей часто бывает так) *именовать*, т. е. давать собственное имя, и вещам неодушевленным или одушевленным, но не разумным. Однако это ни о чем не говорит. Интерпретировать в смысле имени можно любой вид действительности. И тут все дело заключается не в том, правильно или неправильно дано имя, а в том, что имя, раз оно дается, несет за собой интерпретацию предмета в смысле *одушевления*, или, как я выражался в своих прежних работах, *интеллигентную* интерпретацию. Имя есть всегда имя *одушевленной* вещи. Имя есть всегда имя *личности* (или ее степени и модификации). Если я называю эту бумагу бумагой, а этот диван диваном, то в собственном смысле это не есть *наименование* предмета. Это *название* вещи, а не имя, нарицательное имя, а не собственное. Имя в настоящем смысле есть всегда *собственное*, а не *нарицательное* имя. Имя есть имя *живой* вещи. Имя само всегда живо. Имя — порождение живых, взаимообщающихся личностей. Имя вещи есть орудие общения с нею как с живой индивидуальностью. Индивидуальность тут — живая личность, самосознаю-

щая вещь, разумевающая природу. Смысл имени есть живой и индивидуальный смысл личности. Имя — откровение личности, лик личности, живая смысловая энергия жизнепно самоутвержденной индивидуальности. Имя — не название, не простое слово и не термин, не вывеска, не внешний знак, не условный символ. Имя — личностный символ, орудие индивидуально-личных взаимоотношений.

Итак, объединяя четыре сформулированные нами свойства имени, мы должны сказать, что *имя вещи есть орудие существенно (III) и лично-индивидуально (IV) смыслового (II) общения (I) ее со всем окружающим.*

Дальнейшее исследование приводит к новому углублению вопроса.

V. ИМЯ ВЕЩИ ЕСТЬ ОРУДИЕ ПОНИМАНИЯ ЕЕ СО СТОРОНЫ ВСЕГО ОКРУЖАЮЩЕГО ЕЕ

Имя вещи отграничено от самой вещи — как *смысл* ее. Именной смысл вещи отграничен от ее смысла вообще — как *существенный* смысл ее. Существенный смысл вещи, данный в ее имени, отграничен, далее, как *личностный* смысл, или как смысл личности. В первом случае (имя = смысл) имя взято как отвлеченный и общий *принцип*. Во втором случае (имя = существенный смысл) имя взято как *понятие*. В третьем случае (имя = личностный смысл) имя взято как *понятие живой индивидуальности*, т. е., в сущности, опять-таки как *понятие же*. Но имя есть ли только понятие? Наименовать вещь значит ли только составить о ней отвлеченное понятие (пусть даже оно будет относиться к живой индивидуальности)? Конечно, имя не может быть только понятием. Понятие не есть название или обращение, не есть сила привлечения внимания; понятие не активно. Понятие не есть *орудие общения*. Оно есть тот же отвлеченный смысл, хотя и определенным образом оформленный, но ни от кого не идущий, ни на что не направленный, никого ни с кем и ни с чем не общающий. Следовательно, выставленные нами четыре тезиса об имени дают еще только очень отвлеченное представление о нем. Тут нет еще самого главного, нет анализа самого момента «общения». Предыдущие тезисы обрисовали тот момент в вещи, с которым происходит общение, когда действует имя. Но этим еще несколько не обрисовано самое общение. Обрисовано то, с *чем* происходит обще-

ние, а не то, как оно происходит и какова его собственная структура.

Тут мы переходим к природе слова, в отличие его от природы понятия. Чем отличается слово от понятия? Конечно, в слове важны не самые звуки, а его значение. Вместо звуков могут быть ведь и краски, и жесты и пр. Но в чем же отличие словесного значения вещи от ее понятия? Возьмем понятие искусства. Русское «искусство», немецкое Kunst, романское art, греческое τέχνη указывают, очевидно, на одно и то же понятие. Тем не менее слова эти — разные. В чем же разница? Ясно, что каждый язык по-разному понимает одно и то же понятие. Так, немецкий язык (Kunst от kōnnen) понимает искусство в смысле волевого и творческого напряжения, латинский — в смысле сделанности, сготовленности (в ars тот же корень, что и в греч. ἀραρίσκω «прилаживать», «сплачивать»), греческий — в смысле порожденности от τίκτω «рождаю». Русское слово «искусство» связано с корнем кус- («кусать», «кушать», «отведывать», «вкушать»). И т. д. и т. д. Все это — различные понимания одного и того же понятия, подобно тому, как существуют разные понятия, относящиеся к одному и тому же смыслу. Итак, язык есть система понимания, т. е., в конце концов, миропонимания; язык и есть само миропонимание. Слово есть понимание. Но имя как раз ведь и относится к сфере слов, а не понятий и не голых осмысленностей. Имя есть вид слова. Следовательно, имя есть понимание. Имя вещи есть такое орудие общения с вещью, которое приводит к пониманию вещи. В вещи есть существенный, индивидуально-живой смысл. Имя вещи и есть понимание этого существенного и индивидуально-живого смысла.

На проблеме понимания стоит остановиться несколько подробнее.

1) Какая разница между *смыслом самим по себе* (у нас это индивидуально-живой и существенный смысл) и *понимаемым смыслом*? Смысл сам по себе однотипен, плоско-стен, нерельефен; понимание же глубинно и рельефно. Смысл содержит в себе один смысловой план, именно этот самый смысл, и больше ничего в нем нет. Понимаемый же смысл содержит в себе, по крайней мере, три плана: 1) отвлеченный смысл сам по себе, 2) какого-нибудь его заместителя и представителя и 3) их отождествление в одном и неделимом предмете. Пусть мы имеем немецкое

слово для обозначения понятия «искусства». Тут у нас: 1) отвлеченное понятие искусства, одинаковое во всех языках; 2) сфера могущества, воли, творчества, — которая, взятая сама по себе, отнюдь не есть нечто обязательно связанное с искусством; она может быть связана с любым предметом (хотя в данном случае языковое сознание призвало эту сферу как специфического заместителя и выразителя именно искусства); и 3) то третье, где оба принципа совпадают настолько интимно и неразрывно, что получается одно и единое слово, в котором иной раз уже с трудом можно различить оба эти момента, да и то это различие будет всегда неизбежно абстракцией. Следовательно, употребляя слова, я всегда имею, по крайней мере, *трехпланное сознание*, что и заставляет нас говорить о рельефной и перспективной природе слова и имени. Разумеется, возможна разная степень рельефности и перспективности. Ярче всего она сказывается в поэтическом и художественном слове, менее ярко в обыденной речи. Еще менее ярко в научной терминологии, где расстояние между смыслом и образом пытается быть равным нулю. Но даже и в науке это расстояние уничтожается очень редко; а если оно и уничтожается, то принцип самого понимания отнюдь не уничтожается, ибо нуль есть тоже некая величина, и самое наличие нуля как раз и отвечает тут на вопрос: *между чем, собственно, существует этот нуль расстояния.*

2) Можно выразить природу понимаемого смысла и более строго диалектически. Именно, раз отвлеченный смысл — изолирован, самостоятелен от всего окружающего и не общается ни с чем, то понимаемый смысл предполагает вокруг себя некое окружение, которое он, между прочим, *частично как бы вбирает в себя*. Окружающее смысл есть то, что не есть смысл, иное смысла, *инобытие* смысла. Понимаемый смысл *вбирает в себя свое инобытие, отождествляется со своим инобытием*. Так, Kunst уже не просто «искусство», но волевое могущество и сила. Понятие искусства вбирает в себя момент воли и могущества, отождествляется с ним. Таким образом, *диалектически* природу понимаемого смысла можно сформулировать так: *это есть отвлеченный смысл, отождествляемый со своим инобытием. Понять вещь значит соотносить ее с тем или другим ее окружением и представить ее себе не просто как ее саму, но в свете того или другого окружения, в свете той или другой вещи или момента из этого*

окружения. Когда мы говорили о смысле вещи, мы предполагали только ее отличие от всего прочего и наличие в ней некоторой простой смысловой качественности, которая была бы достаточна для того, чтобы обеспечить ей какой-нибудь определенный спецификум. Но, получивши смысл путем такого отграничения, мы теперь *снова* сравниваем вещь со всем, что ее окружает. Раньше мы еще не знали, что такое данная вещь, и вместо вещи имели пустое место. Это значило, что нужно было провести первичную границу и очертание для получения самой вещи. Теперь вещь получена, и — мы *опять сравниваем* ее со всем прочим. Сравнение снова обогащает вещь. Раньше мы имели контуры и очертание. Теперь начинаем производить различения *внутри* полученных контуров и очертаний. И мы видим, что смысл вещи, это — одно, а ее соотношение с другими вещами — совершенно другое. И вот, когда мы даем этой вещи какое-нибудь *название, слово, имя*, — это значит, что мы уже соотнесли ее со всем прочим и выбрали то, в свете чего мы ее хотим понять и с чем сравниваем. Это и значит, что мы *понимаем вещь*. Итак, чтобы осуществилось понимание вещи, необходимо, чтобы: 1) вещь имела смысл, 2) смысл ее был сравниваем с другими вещами и их смыслами, т. е. со своим инобытием, и 3) это сравнение со своим инобытием было *отождествлением с ним*.

3) Когда говорится о понимании, то обычно, в силу рационалистических предрассудков, думают, что понимание есть нечто исключительно *интеллектуальное*. Это, однако, не что иное, как печальный результат устаревшей ныне рационалистической метафизики. Конечно, можно понимать вещь, между прочим, и чисто интеллектуально. Но это — только один из видов понимания. Само же по себе понимание ничего специфически интеллектуального в себе не содержит. Общение с вещью на основе ее понимания может быть совершенно лишено чисто интеллектуальных моментов. В чем же сущность понимания? Что значит, что я *понимаю* вещь? «Понимаю» — значит *поимаю*, беру на себя, вбираю в себя. Уже было сказано, что понимание вещи предполагает невещественный смысл вещи. Понимать, следовательно, можно только так, что мы вбираем в себя смысл вещи. Но что это значит? Вбирать в себя вещь, например пить или есть, было бы очень понятно. Но кушать вещи не значит их понимать. Надо

вбирать в себя не вещи как вещи, но вещи как *смыслы*. Однако как же это я мог бы вбирать в себя смысл вещей? А ровно так же, как я вбираю в себя самые вещи. Съесть что-нибудь — это значит отождествить съеденное с самим собою, т. е., в данном случае, со своим телом. Что значит, что мы едим и пьем? Это значит, что мы отождествляем наши кушанья со своим телом, превращаем их в наше тело, которое ведь не из чего другого и состоит, как из того, что мы вбираем в себя из окружающего мира. Вобрать в себя *смысл* вещи тоже ничего иного не может значить, как то, чтобы *отождествить* этот смысл вещи с *нами самими*, а нас — с *ним самим*. Понять вещь значит взять ее смысл, перенести его на то или другое ее инобытие, например на меня (я и мое сознание в отношении данной вещи тоже ведь есть некое инобытие), и — *отождествить* его с этим инобытием. Таким образом, интеллект тут совершенно ни при чем. Важен не интеллект, а вообще *сознание*, другое, инобытийное к данной вещи сознание, где она могла бы воплотиться, т. е. пониматься. Но интеллект — только одна из весьма многочисленных форм сознания вообще.

4) В более подробном виде схему понимания можно было бы представить так. Допустим, что мы имеем вообще какие бы то ни было А и В. Представим себе, что эти две совершенно самостоятельные вещи А и В объединены между собою так, что из них получилось нечто целое. По общим правилам феноменологии и диалектики, целое не может быть разделено на части без остатка. Так, взявши три линии, из которых никакая не есть треугольник, я, сложивши их определенным образом, вдруг получаю нечто неожиданное и новое, а именно треугольник. Ясно, что сама треугольность есть нечто совершенно несводимое на эти три линии. Итак, мы имеем А и В и нечто целое из них — С. Когда мы получили С, то это значит, что мы получили, в сущности, целых пять моментов: 1) А, 2) В, 3) С, 4) А в свете С и 5) В в свете С. Раз целое — совершенно особая и новая установка, по существу и по смыслу своему не имеющая ничего общего ни с А, ни с В, то или между А и В, с одной стороны, и С, с другой, существует непроходимая пропасть (тогда тут — абсолютный дуализм, и целое С уже не будет целым, так как всякое целое должно иметь какое-нибудь отношение к своим частям, а тут это отношение отрицается, и части тоже перестанут быть ча-

стями целого,— по той же причине), или должно быть нечто *третье*, что не есть ни целое С, ни каждая часть А и В в отдельности, но то, что составляет переход от целого к данной части и их совокупное обстояние. Для здравого смысла, конечно, приемлема только вторая возможность, т. е. должны быть не только А и С, но еще и нечто третье, где А и С совершенно слиты и что дает возможность А представлять в свете С, а С — в свете А, и также должны быть не только В и С, но и нечто третье, где они совершенно отождествлены и где В дано в свете С, а С — в свете В. Как С вообще тождественно со своими частями и их суммой, так оно *частично тождественно* с каждой частью в отдельности. И как С вообще отлично от всех своих частей и их суммы, так оно *частично отлично* от каждой своей части в отдельности.

Применяя эту схему к проблеме понимания, мы получаем следующее. Имеется вещь и ее смысл, т. е. определенным образом *осмысленная вещь*. Она резко отличается от окружающего ее фона и предстает как некое целое с ярко очерченными контурами и границами. Эта осмысленная вещь может *воплощаться* в окружающей ее действительности. Например, пусть стоит тут передо мною лампа. Ничто не мешает, чтобы какой-нибудь мастер, которому она понравилась, сделал ее из своих материалов как полную или частичную копию той лампы, которая стоит у меня на столе^{2*}. Это значит, что она как-то воплотилась в своем инобытии. Что нужно для этого воплощения? Для этого нужно, во-первых, чтобы было некое инобытие, например металл, стекло, дерево и пр., что необходимо для изготовления лампы. Если не будет того, что *отлично* от моей лампы, если не будет новой среды (и, следовательно, новых материалов), где она могла бы появиться, то тогда нельзя и говорить о воплощении, тогда первоначальная лампа так и останется самой по себе, без всякого перевоплощения. Итак, необходимо, вообще говоря, инобытие. Во-вторых, необходимо не только инобытие, т. е. не только *отличие* вновь появляющегося предмета от предыдущего, но и какое-то *тождество* между ними. В самом деле, мастер делает не что иное, как *ту же* лампу. Рассматривая эту новую лампу, я *узнаю* в ней ту самую, которая стоит у меня на столе. Что значит, что я *узнал* свою лампу? Это значит, что я *отождествил* новую лампу со старой. Следовательно, воплощение предполагает инобытие, т. е. иной,

новый материал, иную, новую вещественность, но *тот же самый* смысл, *ту же самую* форму, *ту же самую* смысловую структуру. Теперь остается только выбрать *определенный вид* инобытия, и — мы получим искомую схему понимания. Инобытие бывает разное. Прежде всего, оно может быть деревом, металлом и стеклом. Тогда «воплощение» лампы приведет к появлению новой реальной лампы. Инобытие может быть бумагой и графиком. Тогда «воплощение» приведет к появлению рисунка лампы на бумаге. Инобытие может быть *сознательным человеческим субъектом*. Тогда воплощение лампы в инобытии, т. е. отождествление с ним, приведет к *пониманию* этой лампы. Мы видим, таким образом, что понимание в своей основной структуре есть не что иное, как диалектическое самоотждествленное различие смысла вещи с ее инобытием, и что человеческий субъект играет тут роль только того специального инобытия, где происходит воплощение вещи, т. е. ее самоотждествляющееся различие.

Итак, именовать вещь значит понять ее, ибо тот, кто именует что-нибудь, должен и отличать себя от именуемого (вещественно) и отождествлять себя с ним (по смыслу), а это смысловое, умное отождествление себя с вещью, которая, как вещь продолжает быть отличной, и есть понимание. Вещественно и субстанциально я отличен от именуемой мною вещи, но в уме своем, умно, я отождествлен с нею, как и во всяком целом С, состоящем из А и В, — и А и В, будучи сами по себе совершенно отличны от С, должны еще и отождествляться с ним (каждая в отдельности и по-своему).

VI. ИМЯ ВЕЩИ ЕСТЬ ОРУДИЕ ВЗАИМНОГО ПОНИМАНИЯ МЕЖДУ НЕЮ И ВСЕМ ОКРУЖАЮЩИМ

Нельзя остановиться только на одностороннем понимании. Вы назвали меня Алексеем — не только потому, что вы знаете, что это имя есть мое имя, мое собственное имя, но еще и потому, что *Я* признаю его своим и что я, услышав от вас свое имя, так или иначе отвечу вам и заговорю с вами. Диалектически это совершенно ясно и необходимо. Если взять наши прежние обозначения, то А (вещь), вступая с В (инобытием) в отождествление (С), предполагает, что не только существует ВС (отождествление понимаемого образа с инобытием), но и АС (отождествле-

ние понимаемого образа с вещью). Я наименовал вещь: это значит не только то, что я отождествил понимаемый мною смысловой образ вещи с самим собою, в своем уме и сознании, но и то, что понимаемый мною образ отождествился с самой вещью. Тут приходится выдерживать упорный натиск легиона психологистов и субъективистов, которые думают, что раз получился известный образ в результате моего понимания вещи, то этот образ — исключительно субъективный, вне моей психики не имеющий никакого реального основания. Но мы опять сошлемся только на непосредственный и общечеловеческий опыт. Как бы нас ни убеждали, что красота яркого солнечного дня есть только наше представление, а наше изменяющееся настроение в отношении погоды есть только наша психика и больше ничего, — мы все же должны говорить и говорим, что это именно небо — весело, торжественно, величественно, а не мы сами веселы, торжественны и проч., что это именно небо хмуро, скучно, грустно, а не просто мы сами грустны и т. д. Если все это субъективно, то — что же тогда вообще-то объективно? Движения атомов, из которых хотят составить материю? Но ведь они тоже, по видимому, имеют и вес, и движение, и разные другие чувственные качества. Тогда уже и эти пресловутые атомы есть тоже наша иллюзия. И все вообще станет только нашей иллюзией.

Единственное спасение от этого «естественно-научного» нигилизма — признание вообще всей чувственной сферы как реальной. Но тогда *пнимаемый мною образ* принадлежит не только мне, но и самой вещи. Это — именно *ее образ, принадлежащий ей самой образ*. Другими словами, не только *Я* понимаю ее, но и она *отвечает* моему пониманию, *соответствует* и отвечает ему. Если в вещи объективно нет ровно ничего, что я в ней понял, и все понимаемое мною в ней есть лишь моя иллюзия, то — можно ли сказать, что я что-нибудь понял в *вещи*? Если я вообще тут что-нибудь понял, то, ввиду раскола вещи и моего понимания, я понял что-то в *себе же*, внутри своей собственной психики, а не вышел навстречу к вещи. Я вращаюсь сам в себе, сосу свою же собственную лапу; и мне закрыт доступ к объективному бытию. Итак, раз я что-нибудь понимаю, то сама вещь должна быть не просто вещью, но *пнимаемой* вещью, т. е. в ней должен быть тот или иной реальный аналог моего понимания, она должна

осмысленно сочувствовать мне. Когда имеется в виду неодушевленный предмет, то его сочувствием моему пониманию будет то, что на нем будет реально присутствовать как аналог моего понимания. Так, заходящее солнце кажется мне усталым и блаженно-молитвенным. Сочувствием этого предмета моему пониманию будет то, что оно не только в моем воображении и фантазии, но реально будет предстоять таковым, как я его воспринимаю.

Но имя, сказали мы, есть орудие общения с предметами по преимуществу одушевленными и личностными. Поэтому понимание через имя, относясь к личностному предмету, предполагает со стороны предмета и сочувствие чисто личностное же, т. е. тут должен быть не просто реализм внешней выразительности предмета, но и онтология существенного внутреннего сочувствия и внимания. Имя предполагает, что я хочу общаться с предметом, который я понимаю, и оно же необходимо предполагает, что предмет *слышит* это имя, отвечает на мой зов, сочувствует ему, соответствует и ответствует ему. Без этого взаимопонимания именуемого и именуемого не может состояться никакого именованя. Самый смысл именованя заключается в том, что именующий сознательно реагирует на это наименование. Иначе имя перестает быть именем. Разумеется, тут не может быть речи о различных *несущественных* моментах реакции вещей на их именоване. Можно вполне представить себе такой случай, что я называю ваше имя, а вы, в силу тех или других явлений и событий, забыли свое собственное имя и ничем не отвечаете мне. Это совершенно не относится к делу. Мы говорим тут не о фактах, но о принципах. *Принципиально* же именоване всегда рассчитано на то, чтобы именуемое *откликнулось* на это именоване. Именующий знает и понимает именуемое, и именуемое знает и понимает именующего. Тут — понимание взаимное, обоюдостороннее.

VII. ИМЯ ВЕЩИ ЕСТЬ СМЫСЛОВАЯ ЭНЕРГИЯ ВЗАИМОПОНИМАНИЯ МЕЖДУ ВЕЩЬЮ И ЕЕ ОКРУЖАЮЩИМ

Из всего предыдущего с полной ясностью вытекает, что имя, если оно не просто смысл, относится, несомненно, к смысловой, т. е., прежде всего, к невещественной сфере. Вещь есть вещь. Но вещь имеет смысл. И смысл этот же

не есть вещь. Смысл находится *в* вещи, но не есть просто сама вещь. И вещь *имеет* смысл, но не есть просто сам смысл. Имя же есть не больше как особым образом усложненный смысл. Именно, это такой смысл, который закреплен в понятии и который есть *понимаемое* понятие. Это, конечно, несколько не мешает имени продолжать пребывать в той же чисто смысловой и умной сфере и не входить в сферу вещественности. Действительно, это — совершенно очевидный факт, если подойти к делу непредубежденно. Когда я именую вещь, вещь продолжает пребывать как вещь вне меня, со всей полнотой своей реальности. И мое общение с нею, мое понимание ее происходит не в вещественной области, а в *уме*, в чисто умной области, в сфере *смысла*. Ни вещь не уничтожается от слияния ее со мною, ни я не уничтожаюсь от отождествления с вещью. И это — потому, что слияние и отождествление, о котором идет речь, суть чисто умные, чисто смысловые категории. Таким же точно образом два дерева несколько не перестают быть двумя деревьями только из-за того, что они носят одно и то же название. То, что у них одно и то же название, конечно, приводит их в какое-то существенное общение; а раз название это действительно одно, общение это приводит их к полному и абсолютному *тождеству*. Но ясно, что это тождество — смысловое, а не вещественное, ибо вещественно они — не одна вещь, но именно два дерева. Поэтому имя вещи, как понимаемый смысл вещи, есть, несомненно, нечто умное, нечто смысловое же, а не вещественное. И когда происходит *понимание* вещи кем-нибудь, то вещь и этот понимающий субъект общаются и отождествляются *умно*, в *уме*, в *смысле*, а не вещественно, не материально, не субстанциально, не природно.

Однако, вдумываясь в природу имени, мы замечаем, что мало и этого. Мало говорить, что имя есть модификация смысла и относится к смысловой сфере. Что значит именовать? Не значит ли это *проявлять какую-то силу, затрачивать какие-то усилия, чего-то старательно добиваться*? Несомненно, так. Картина тоже есть какой-то смысл или осмысленная вещь, но она *статична*, она не жива. Ее динамика и ее жизнь, относясь тоже к смысловой сфере, никем сознательно не направляется. Они уже были направлены и оформлены раз навсегда, и отныне они предостоят перед нами как статическая завершенность. Не то имя. Имя всегда кем-то так или иначе произносится,

внутренне или внешне, кем-то двигается, куда-то направляется. Имя есть всегда какая-то *сила*, направленность, стремление, обращение и обращенность. Имя по природе своей *активно*. Вещь пассивна, тверда, неподвижна и пребывает. Имя всегда активно, легкоподвижно, напряженно стремится и действует. Имя всегда есть как бы некие щупальца, активно схватывающие жизнь и осознающие, оформляющие действительность. Кратко говоря, имя вещи всегда есть некая умная или смысловая *энергия* вещи; или, привлекая предыдущее рассуждение, можно сказать, что *имя есть умная энергия взаимодействия вещи с ее окружающим*.

Вещь имеет смысл. Смысл оформляется в определенное понятие. Понятие оформляется в выражение. Выражение делается *словом*. Только тут мы подходим впервые к подлинно *словесной* природе имени и покидаем отвлеченные смысловые его моменты. Когда мы наметили в имени вещи ту первую точку, отличающую данную вещь от всего прочего, мы взяли имя как голый и отвлеченный *принцип*, без всяких деталей и без всякого рисунка. Чисто смысловой принцип, путем различения существенного и несущественного, пришлось дополнить *понятием*. Имя вещи содержит в себе и какое-то понятие вещи, т. е. относится к ее *существенному* смыслу. При этом *существенный* смысл у нас был дополнен *индивидуально живым* смыслом. Но на этой стадии имя у нас все же не отличалось ничем существенным от отвлеченного *понятия*. Это понятие должно быть *понято*, должно стать *понимаемым смыслом*. Это значит, что отвлеченно установленное понятие должно *соотнестись* со своим инобытием, т. е. *быть рассмотренным с точки зрения этого инобытия*. Этим оно и *понимается* и *выражается*. Выражение вещи и есть объективный аналог *понимания* вещи. Выразительные функции образуются тогда, когда уже нет понятия просто, а есть какое-нибудь специальное его понимание. Имя есть *выраженное* или, что то же, принципиально, в принципе *понятое понятие*. И вот теперь, когда этот выразительный смысл, это понимающее общение начинает *активно наступать*, *осмысленно становиться*, когда смысл превращается в смысловой заряд, в выразительный взрыв, в понимаемый фермент, в преисполненный жизненных сил зародыш, тогда образуется *слово*. Слово — энергия мысли и осмысляющая сила. Слово — активный напор понимания, динамика вы-

разительного охвата. Слово — не статично, не покойно, не устойчиво. Оно всегда в движении, в энергии, в порождении, в мыслительной активности. Слово вещи всегда стремится как бы отделиться от вещи и уйти в окружающие просторы для многообразных откровений и возвещений о природе вещи, для умных воплощений и отражений вещи, для осмысления и утверждения всякого инобытия по законам соответствующей ему вещи. Слово и имя вещи есть как бы самостоятельный организм, который, будучи порожден и изведен вещью из себя самой, упорно и настойчиво, эластично и энергично, остро и сильно, наподобие невидимого заряда, распространяется по широкому полю инобытия, незаметно носится среди вещей, осеменяя и оплодотворяя собою все существующее по законам данной вещи. Имя вещи есть *смысловое семя* вещи, которое, попадая на тучную почву инобытия, порождает и утверждает новые вещи — того же, конечно, имени и, следовательно, того же смысла, того же типа, того же существа. Имя вещи — смысловой зародыш вещи, активно принуждающий вещи к появлению и росту, хотя сам он и не есть вещь и, для своего успеха, уже предполагает вещественное инобытие. Таким образом, можно с полной определенностью и достоверностью сказать, что природа имени *магична* в самом последнем своем существе. Магия ведь и есть не что иное, как изменение бытия силою одного слова, преобразование и самосоздание вещей невещественной энергией одних имен. Знать правильные имена вещей значит уметь владеть вещами. Уметь владеть именами значит мыслить и действовать магически.

VIII. ИМЯ ВЕЩИ ЕСТЬ ПОТЕНЦИАЛЬНАЯ СМЫСЛОВАЯ ЭНЕРГИЯ ВЗАИМОПОНИМАНИЯ ВЕЩИ <С> ЕЕ ОКРУЖАЮЩИМ

Вместе с тем справедливость заставляет признать, что имя, будучи умной энергией вещи, не есть энергия, сама по себе действующая, независимо от вещи или от ее окружения. Вернее, нужно сказать, что имя *может* стать энергией, как и семя не есть ведь уже просто самый организм или его рост. Семя не есть еще даже и появление организма, и зародыш не есть еще и зарождение. Семя есть *возможность* зарождения, то, без чего не может состояться зарождения. Имя также есть не сама активность соответствующей

щего осмысления, общения, оформления вещи или ее окружающего, но — только *потенция* всего этого. Мы ведь и говорили выше, что это — *заряд* смысла и понимания, *охват* выражения и формы. Но для заряда и охвата нужен еще материал, вещественность, инобытие, то поле и арена, где состоится взрыв и охват. Имя ведь невещественно, умно, идеально. Оно потому и есть только потенция, потенциальная энергия. Стоит только *воспользоваться* им, *пустить* его в определенном направлении, как оно начинает приводить нас к общению с вещами и всем миром, к пониманию и уразумению действительности, к умному овладению собою и всем бытием. Имя — великая сила и неубывающая энергия, но это — сила в возможности и энергия в потенции. Оно ждет, чтобы разрешиться от груза наполняющих его энергий. Оно переливает через край своими смысловыми возможностями и готово излиться наружу, пребывая, однако, в основе своей внутри predetermined ему смыслового круга. Оно — эманационно напряжено и нагнетено и бурлит, кипит бесчисленными умными эманациями, подобно тому как само оно есть не что иное, как умная эманация самой вещи. Нужен какой-нибудь знак, какой-то сигнал, чье-то согласие, чье-то мановение воли, чей-то мельчайший волевой или мыслительный жест, чтобы эти эманации с необычайной силой и энергией пролились наружу, распространились вовне, оплодотворили и зародили бесчисленное количество новых вещей и имен и тем засадили и украсили мрачные и мертвые пустыни инобытия.

От этого зависит та особенность имени, что оно есть не просто понимание и не просто взаимное понимание и даже не просто энергичное напряжение этого понимания. Раз имя — только потенция, только заряд, то ясно, что проявляется и раскрывается оно только при особых условиях, действует и именитствует оно только в зависимости от некоторых новых обстоятельств. Мы уже сказали, что нужен еще какой-то жест, чье-то еще мановение воли, чтобы имя осуществилось и стало жизнью. Диалектически это значит, что то понимание, которым оно в основе своей является, в свою очередь *кем-то должно быть понято*, кем-то должно быть намеренно переведено из потенции в энергию. Это может сделать сама вещь, которая носит данное имя; это может сделать и то, что окружает данную вещь и стремится общаться с нею. Важно только, чтобы

было это новое понимание и наличие нового субъекта. Поэтому имя есть не просто понимание, но *понимание понимания*. Имя есть орудие не просто взаимопонимания, но сознательное и понимающее орудие взаимопонимания, *орудие понимания самого понимания*. Разумеется, как можно ограничиться тем, что имя вещи есть просто ее умная энергия (не входя в подробности рассмотрения, какая это энергия, потенциальная или кинетическая), так можно и о понимании в имени говорить в первой степени и не постулировать «понимание самого понимания». Однако если нужна точность, то необходимо выражаться именно так.

**IX. ИМЯ ВЕЩИ ЕСТЬ ПОТЕНЦИАЛЬНАЯ
ЭНЕРГИЯ ВЗАИМОПОНИМАНИЯ ВЕЩИ С ЕЕ
ОКРУЖАЮЩИМ НЕЗАВИСИМО ОТ САМОГО
ОКРУЖАЮЩЕГО. ДРУГИМИ СЛОВАМИ, ИМЯ
ВЕЩИ ЕСТЬ ОСМЫСЛЕНИЕ ЕЕ КАК ОБЪЕКТИВНО
ОПРЕДЕЛЕННОЙ ЛИЧНОСТИ, ДАННОЙ
В ПОВЕЛИТЕЛЬНОМ САМООТКРОВЕНИИ
И САМОВЫЯВЛЕНИИ**

До сих пор мы везде говорили, что имя вещи есть орудие общения, орудие понимания вещи, существующего между самой вещью и ее окружающим. Пока мы вскрывали ту сторону в вещи, которая именно находится в общении со средой, окружающей вещь, и пока углублялись в природу самого общения, можно было не ставить вопроса о бытийственном отношении этого общения с вещью к самой вещи. Теперь же, когда и общающийся момент в вещи, и самое общение нами вскрыто и определено, полезно поставить и этот вопрос. Действительно, наша характеристика имени как общения и понимания остается весьма неопределенной и (не)законченной. Кто же, собственно говоря, общается и кто понимает? Мы говорим: общение *между* вещью и ее средой, понимание *между* вещью и ее средой. Но вдумаясь в общую природу имени. Разве имя вещи предполагает, что кто-нибудь или что-нибудь обязательно *фактически* общается с вещью или понимает ее? Разве нужно, чтобы кто-нибудь фактически существовал около данной вещи и давал ей имя? Разве имя вещи не таково, что оно существует с вещью *само по*

себе, разве ^{3*} оно обязательно нуждается в том, чтобы кто-нибудь его познавал или понимал?

Тут очень полезна аналогия с математикой. Теорема, конечно, кем-нибудь и как-нибудь доказывается. Но требует ли теорема по *самому своему смыслу*, чтобы был какой-нибудь субъект А, который бы ее доказывал? Содержится ли в *самом смысловом содержании* Пифагоровой теоремы, что ее впервые доказал именно Пифагор, а не Архимед и не Птолемей? Конечно, *самый смысл* Пифагоровой теоремы отнюдь не содержит никаких указаний ни на реальных лиц, впервые открывших эту теорему, ни на их переживания или обстоятельства их жизни, и т. д. и т. д., хотя *фактически*, конечно, кто-то реально существовал, кто в действительности открыл эту теорему, и это лицо имело реальную жизнь, реальные переживания и пр. Также и имя вещи отнюдь не предполагает, что есть кто-то, через переживания которого это имя только впервые и давалось бы. Имя вещи не предполагает, что есть обязательно *фактически существующее* инобытие, без реального причинного воздействия которого на вещь она не могла бы и получить своего имени. *По смыслу своему* имя чисто объективно, чисто предметно, принадлежит вещи, реально носимо вещию и зависит только от самой вещи и больше ни от чего.

Но почему же мы говорим, что имя вещи есть орудие общения с нею инобытия, орудие взаимопонимания между вещью и инобытием? И как нам быть с той характеристикой, которая тоже ведь имеет под собой большие основания и тоже вполне соответствует реальному смысловому составу имени? Сейчас нам и предстоит решить вопрос о том, как совместить эти обе характеристики, от которых совершенно невозможно отказаться.

1) Имя вещи есть орудие общения с нею всякой иной вещи, орудие взаимного понимания между нею и всякой иной вещью. Имя вещи требует понимания вещи всяким инобытием. Но не значит ли это, что имя вещи, еще раньше всякого фактического инобытия, требует, чтобы *сама вещь понимала себя и общалась с собой*? Если вещь общается с другой вещью, то не значит ли это, что она уже должна общаться с самой собою? Что логически первичнее — общаться с инобытием или общаться с самим собой? Имя вещи есть орудие общения ее с вещами вообще. Но ведь сама-то именуемая вещь *тоже есть одна из вещей*. Она

ведь не просто вещь и больше ничего. Она — *одна из вещей, одна из многих* вещей. Если имя вещи требует, чтобы она общалась с другими вещами, то это значит, что она уже общается с самой собою как вещью. Когда я начинаю понимать себя или общаться с собою, — не значит ли *(это)*, что я подхожу к себе как постороннему лицу, извне, как к *иному, другому*, чем я? Вещь, раз она общается с самой собою или понимает себя, не относится ли к себе как к чему-то новому, иному, другому? Не налична ли уже тут антитеза бытия и инобытия, которую мы постулировали для имени вообще? Разумеется, проще, естественнее и логичнее сказать, что вещь в имени своем общается сама с собою, чем говорить, что вещь в имени своем общается с другими вещами. В первой формуле гораздо меньше знаков, и логически она предшествует второй. Конечно, ничто не мешает нам судить о принципе не из него самого, но из его внешнего функционирования, из его инобытийного применения и преломления. Однако подобное рассуждение *уже предполагает*, что принцип есть и что *он понимается сам из себя*. Я могу судить о характере источника света по освещенной картине. Но проще, естественнее, ближе к истине и логичнее судить об этом по самому свету, потому что сначала есть сам свет, а потом уже освещение и освещаемое. Не будет ошибочно судить о свете по освещаемому. Иногда это является единственным способом исследовать свет. Но *первичнее* судить о свете по самому же свету и — безопаснее. Не свет зависит от освещаемого, но освещаемое — от света.

Итак, рассуждая о понимании и общении в имени, не обязательно переходить к такому инобытию, которое было бы *уже самостоятельным и реальным фактом* наряду с самой вещью. *Необходимо и достаточно* оперировать тут не с инобытием как реальным фактом, а с инобытием как *принципом*. *Необходимо и достаточно* говорить о таком инобытии, которое *есть уже в самой именуемой вещи*. Вещь может ведь и должна понимать, прежде всего, себя *саму*. И уже этого достаточно, чтобы появилось и осуществилось *имя*. Выгоды такой постановки вопроса несомненны. Во-первых, такая формула имени, как мы говорили, *первичнее* той, которая оперирует с инобытием как с новыми фактами. Во-вторых же, — и это чрезвычайно существенно, — тут мы достигаем того, что *имя получает вполне объективную природу и полную независимость ни от каких других*

вещей, кроме как от той, которую оно призвано именовать, а в частности, — полную независимость ни от какого именуемого субъекта. Имя вещи есть орудие общения: это значит, что вещь общается, прежде всего, *сама с собою, а затем и поэтому* — со всякими другими вещами. Имя есть орудие понимания: это значит, что именуемая вещь *раньше* всего понимает сама себя, а *затем и поэтому* — ее понимает и всякая другая вещь. Не потому именуемая вещь умно общается с собою и осмысленно понимает себя, что кто-то другой, какие-то другие вещи с нею общаются и ее понимают. Но с нею общается и ее понимает все прочее потому, что она сама с собой общается и сама себя понимает. Если она не может понять себя, то, строго говоря, и ничто другое не может понять ее. Ибо если вещь принципиально не может понять себя, это значит, что в ней нет понимаемого смысла, т. е. смысла вообще, что, в свою очередь, свидетельствует о том, что вещь эта вовсе не есть вещь, т. е. не есть она сама, т. е. в сущности нет никакой вещи. Может ли при таких условиях кто-нибудь с ней общаться и можно ли в ней что-нибудь понять?

Итак, имя вещи есть умная энергия взаимопонимания вещи с другими вещами — *независимо от реального существования этих других вещей.* Другой вещью — другой в отношении себя самой — может явиться и сама именуемая вещь. И это и необходимо и достаточно. Но тогда наша формула о «взаимообщении с вещами» требует изменения в том смысле, чтобы «другую вещью» оказалась сама же именуемая вещь. Но после всех предыдущих разъяснений сделать это нетрудно.

2) Имя вещи есть потенциальная умная энергия взаимопонимания вещи с ее окружающим. Эту формулу необходимо изменить так, чтобы «взаимопонимание» происходило в самой же именуемой вещи. Понимание есть соотнесение с инобытием, сравнение с инобытием, рассмотрение с точки зрения инобытия. Это значит, что, когда я сам себя понимаю, я должен к себе подойти *извне*, быть инобытием к самому себе, сравнивать себя с собою же. Это и приведет к тому, что я дам себе имя. Значит, имя вещи есть потенциальная умная энергия *самопознания* вещи. Однако тут необходимо уберечься от ошибки, связанной с этим последним термином. Когда говорится о самопознании, имеют в виду, главным образом, различения, производимые ^{4*} *внутри себя*, внутри субъекта, т. е. у же

предполагается, что субъект существует готовым, существует с твердыми и определенными границами и нужно только производить анализ внутри этих границ. Имя же предполагает, что мы подходим к вещи *извне*; оно требует, чтобы вещь *выразила* себя *вовне*. Поэтому имя не есть, собственно говоря, орудие *самопознания* для вещи, но орудие именно *самопонимания*, орудие не внутреннего анализа внутри субъекта, но внешнего соотнесения всего субъекта целиком со всем окружающим. Итак, имя вещи есть энергия ее самопонимания.

Но понимание, видели мы, не есть какой-то случайный, несущественный, субъективно-капризный процесс. Понимание — объективно, предметно, предметно-конститутивно; ему всегда соответствует и отвечает вполне реальный бытийственный аналог^{5*}. Следовательно, когда мы говорим, что вещь понимает сама себя, это не значит, что такое понимание могло быть и могло не быть, а вещь все же оставалась бы самой собой. Но это значит, что данное самопонимание конститутивно для самой вещи, для реальности и реальных моментов самой вещи. Что же конституирует тут понимание? Что нового получает вещь в своей реальности от того, что она понимает себя? Понимание ее ведь не случайно, не преходяще в том смысле, как людское понимание, не тщетно, не иллюзорно. Ему не свойственна болезненность, капризы, суэта и мнимость человеческого понимания. Что же оно рождает в вещи и чем вещь отвечает ему?

Понимать можно только то, что является каким-нибудь «нечто». То, что не есть что-нибудь, не может быть понимаемо. Понимать значит нечто полагать или исходить из полагаемого. Итак, если вещь в имени своем понимает себя саму, это значит, что вещь должна сначала просто как-то существовать, быть чем-то. Если вещь ничто, тогда как она может понимать себя и что, собственно говоря, она будет понимать в себе? Следовательно, раз вещь понимает себя, это значит, во-первых, что она утверждает себя как *реальную вещь*. Но понимание значит не только это. Понимать значит сравнивать данную вещь с другими вещами, а *понимать себя значит сравнивать себя с другими возможными формами существования самого себя*. Я понимаю себя. Это значит (при вышепоставленном условии неперехода к инобытию как к новым вещам), что я мыслю себя в разных возможных формах существования

и что определяю для себя в настоящий момент какую-нибудь определенную форму своего существования как наиболее для себя характерную и существенную. Следовательно, имя вещи, будучи ее самопониманием, конституирует не только *реальное существование* этой вещи, но и только *одну определенную и притом наиболее существенную форму и вид* этого реального существования. Понимать значит сравнивать и — выбирать для понимаемого его существенное. Понимать себя значит сравнивать себя с собою же, т. е. сравнивать различные возможные модусы своего существования и выбирать существенные из них. Итак, имя вещи, как ее самопонимание, есть конституирование, осмысление ее как объективно-определенной. Имя вещи есть тот момент в ней, который конституирует ее как объективную реальность, и притом как определенным образом оформленную объективную реальность.

В понимании, энергично данном, мы находим, однако, не только это. Понимание в жизни дано *энергично*. Оно *энергично* выявляет вещь. Вещь не уединенна, не оторвана от жизни и бытия. Понимаемая вещь манифестирует себя в бытии, эманурует в жизни. Вещь, понимающая себя саму, выявляет для себя свое объективно-реальное существование, активно требует этого выявления, этого самовыявления. В имени есть, несомненно, некая *принудительность*, некая императивность. Имя вещи есть ее сила, активно охватывающая инобытие и, следовательно, саму вещь. Имя вещи есть ее явление себе самой; но это — необходимое, принудительное, повелительное самовыявление. Нельзя знать имя вещи и не знать самой вещи. Это — повелительное, активное, энергичное самовыявление, самовыражение смысла вещи. Это умный императив самовыявляющейся вещи. Это — не пассивный образ или вид вещи, не созерцательно и отъединенно данный лик ее. Имя вещи *наступает* на нас. Имя вещи наступает на саму вещь, принудительно окутывает ее своими умными энергиями, повелительно выявляет и настойчиво манифестирует ее скрытые и глубинные возможности. Поэтому в качестве реального аналога в реальности самой вещи именному самопониманию соответствует умная повелительность и настойчивое принуждение признавать вещь именно такую, как она есть.

Наконец, необходимо припомнить также и то, что имя всегда относится к тому, что или реально есть личность,

или принципиально может быть ею, или хотя бы предположительно интерпретируется как личность, как интеллигенция, как внутреннее одушевление и самосознание. Следовательно, имя вещи должно конституировать и выявлять вещь как личность, как личностное бытие. Правда, это относится не специально к «словесным» и выразительным функциям имени, но к его более отвлеченным и смысловым моментам. Однако об этом вполне уместно вспомнить в этой сводной объективной формуле имени.

Итак, имя вещи, если мы согласимся, что оно есть самопонимание вещи, является, в общем итоге, *осмыслением вещи как объективно-определенной и в повелительном откровении и самовыявлении данной личности*. Другими словами, имя может быть только у такой вещи, которая есть 1) личность, 2) объективно-существующая, независимо от других вещей и самостоятельно, и 3) существование это не смутно, не случайно, не темно, но ясно, определенно-специфично и закономерно. Кроме того, такая личность 4) должна выражать свое внутреннее содержание вовне, 5) это выражение и самовыявление утверждать для всякого возможного инобытия и 6) утверждение это проводить повелительно, принудительно, категорически-императивно. Таким образом, чтобы имя создалось в вещи, необходимо не только активное, смысловое и личностное самовыявление вещи, но необходимо, чтобы это самовыявление само было, в свою очередь, активно и повелительно направляемо вовне, так, чтобы где эта самовыявительная энергия ни присутствовала, везде сама вещь открывала себе и признавалась всем другим в полной адекватности. Можно ведь очень сильно выражать себя и выявлять свой внутренний смысл, и это все еще не будет нашим именем. Для имени надо не просто выражать себя, но, уже имея свое готовое выражение, это свое выражение активно направлять вовне, эманировать его в инобытие (хотя бы в этом инобытии и ничего не было), т. е. надо активно *выражать свое выражение*. Вот почему имя не есть не только смысл, не только понятие, но даже и не просто выражение, даже не просто слово.

3) И тут — замечательная диалектическая последовательность: 1) голый, пустой, изолированный, отвлеченный *смысл* выявляет себя в *понятии*, когда он, выходя из своей отвлеченной изоляции, противопоставляется своему инобытию (пока в пределах самого же смысла), т. е.

смысл = тезис, алогическое бессмыслие = антитезис, понятие = синтез; *понятие* (как общее, так и индивидуальное живое и личностное, понятие личности) выявляет себя в *выражении*, т. е. понимаемом смысле, или в *слове*, т. е. понятие тут = тезис, его алогическое инобытие = антитезис, слово = синтез (слово тут дано пока на степени явленного света, картины, лика); *слово*, или понимаемый смысл, выявляет себя в *умной*, смысловой *энергии*, вбирая в себя из инобытия его принципиальную растекаемость и превращая последнюю в собственную активную смысловую заряженность, т. е. тут *слово* = тезис, алогическое его инобытие = антитезис, и умная энергия = синтез (эту энергию можно именовать словом в собственном смысле); наконец, умная энергия, в параллель к тому, чего энергией она является, т. е. в параллель к личности, выявляет свою личностную природу, т. е. утверждается заново как некая личность, хотя уже и не в субстанциальном смысле, как первоначально именуемая личность, а только в умном и смысловом отношении, т. е. умная энергия тут = тезис, ее инобытие = антитезис, и *имя* = синтез. Таким образом, между вещью и ее именем существует, по крайней мере, четыре самостоятельные диалектические ступени.

Итак, имя вещи есть энергийное выражение личностного выражения вещи, активно утверждающееся понимание самопонимания личности, умное общение вещи с чем бы то ни было, сознательно и активно насаждаемое и повелительно манифестируемое ею самою.

X. ИМЯ ВЕЩИ ЕСТЬ ПРЕДЕЛ СМЫСЛОВОГО САМООТКРОВЕНИЯ ВЕЩИ

В двух отношениях имя вещи есть предел ее умного самовыявления, — со стороны внутренней и внешней. Внутреннее строение вещи таково, что только в имени она достигает своего наибольшего расцвета и наполнения; а внешние судьбы ее таковы, что только в имени своем она является как таковая, как цельная и нераздробленная вещь.

1) Что такое вещь по своей *внутренней* структуре? Она есть, прежде всего, некая субстанция. Всякая субстанция, как нечто абсолютно объективное, внемысленна. Можно ли считать, что субстанция как *только* субстанция есть некое максимальное самовыявление? Конечно, этого

сказать совершенно нельзя. Необходимо сказать даже совсем обратное. Если мы возьмем субстанцию *только* как субстанцию, субстанцию в ее чистом виде, субстанцию в ее единственном качестве — субстанциальности, то необходимо думать, что она *абсолютно непознаваема, непостижима, апофатична*. Она тут — *самое самó*. Субстанция и вещь, о которой ничего не известно, кроме того, что она есть субстанция, *перестает быть и субстанцией*. Тут мы доходим до того последнего ядра в субстанции, которое, обладая максимальной интегральностью и единством, уже перестает быть чем-нибудь оформленным. Основной закон диалектики гласит: если мы возьмем чистое единство и отвлекаясь от всего прочего, сосредоточимся на этом единстве, т. е. если единое есть *только* единое и больше ничего, то мы отвлекаемся и от всякого инобытия и, следовательно, от проведения границы между единым и его инобытием, перестаем фиксировать самое единое; оно уплывает от нас в неисповедимую апофатическую глубину *самого самогó*. Итак, субстанция как *только* субстанция, вещь как *только* вещь, т. е. абсолютная, абсолютно-чистая субстанциальность и вещьность, не только не есть максимум самовыявления, но даже вообще не есть самовыявление. Это — абсолютно апофатическая бездна, диалектически, впрочем, необходимо постулируемая мыслью.

Далее, вещь есть не только абсолютная субстанция; она еще имеет *смысл*. Что такое этот смысл? Не есть ли он максимальное самовыявление вещи? Разумеется, это уже есть какое-то самовыявление. Можно сказать даже больше того. Это есть *существенное* самовыявление, явление *сущности*, вернее — *сама сущность и существенность*. О чистой субстанциальности даже нельзя было сказать, что это — сущность. *Самое самó*, как мы знаем, воистину выше всякой сущности и выше всякого познания. В сущности, в эйдосе, в смысле — уже производится первичное расчленение. Первичное расчленение есть *числовое* расчленение. Еще мы не знаем качеств и свойств, а только производим первое расчленение. Для такового достаточно только числа. Это первичное сущностное число, числовой смысл субстанции вскрывает и выявляет субстанцию. Но какое это вскрытие и выявление? Кого предполагает это выявление и что тут, собственно, выявляется? Тут необходимо исходить из того, что в числовом смысле *нет никакого наличия вне-субстанциального инобытия*. Конечно,

какое-то инобытие, несомненно, тут имеется, ибо иначе невозможно было бы и никакое различие, т. е. никакая установка числа. Однако это инобытие действует всецело *внутри* самой субстанции, *внутри* вещи. Это — внутри-сущностное инобытие, которое, конечно, и есть сама вещь, сама сущность ее. Не то, что оно — неотдельно от сущности, но оно и есть тут сама сущность. Без этого внутри-смыслового инобытия невозможно было бы и бытие самого смысла. Но тогда что же такое чистое смысловое самовыявление вещи? Что тут является и кому является? Ясно, что смысл, даже трипостасный смысл, и сущность есть явление субстанции *себе же самой внутри себя же самой*. Это — такое самовыявление, которое имманентно самой вещи, которое не предполагает ничего иного, кроме самого смысла, даже не предполагает, что вещь есть именно вещь, т. е. некая субстанциальная самоутвержденность. Для такого самовыявления нужен только *смысл* и *идея* субстанции, а не сама субстанция. Для такого самовыявления потребно только расчленение внутри самого смысла и больше ничего. Раньше мы брали чистую субстанциальность в отрыве от ее расчленяемого смысла, теперь же берем расчленяемый смысл в отрыве от его чистой субстанциальности. В первом случае мы не смогли сказать, что тут полное и абсолютное самовыявление вещи. Наоборот, тут — полная апофатика, заключили мы. Можем ли мы говорить о полноте самовыявления вещи во втором случае? Что это есть именно самовыявление, это — ясно. Но ясно также, что это есть внутри-сущностное самовыявление, что тут какая-то тайная, не явленная нам, глубинная тайна внутренних самооткровений вещи. Едва ли это есть *абсолютная полнота* самовыявления.

Что нужно для абсолютной полноты самовыявления вещи? Для этого нужно, как легко заключить из предыдущего, прежде всего, объединить явление чистой субстанциальности с явлением ее чистого смысла, ибо реальным является не просто апофатическая бездна субстанциальности и не просто теоретически устанавливаемая ее внутренняя сущность, но и то, и другое вместе — единая осмысленная субстанция, осмысленная вещь. Необходимо, чтобы субстанция вылилась в смысл и чтобы смысл овеществился, субстанциализировался. Но это значит перейти уже к новой категории, которая не есть ни просто субстанция, ни просто смысл ее. Эта новая категория и есть выра-

жение субстанции, *энергичное выражение* субстанции, понимаемая и уразумеваемая субстанция, *слово* о субстанции, имя субстанции. Чистая субстанция осмысливается: это значит, что на ее уходящие в апофатическую глубину смысловые данности налагается определенная устойчивость, законченность, закономерность, понятность и выраженность. Чистый смысл субстанциализируется: это значит, что из устойчивого, *только* внутреннего, только сущностного он становится подвижным, выступающим и, следовательно, наступающим, идущим *изнутри наружу, выражаемым*. Самовыявление вещи доходит тут до той степени, что она уже не просто является себе самой внутри себя же самой, но она является себе самой также и *вне самой*. А это тоже необходимо должно быть, потому что существует не только одно внутреннее содержание вещи, только одно ее внутреннее самосознание. Если бы было так, то не нужно было бы и именовать это самовыявление и самосознание *внутренним*. Потому-то оно и внутреннее, что есть еще и *внешнее*.

Внутреннее самовыявление вещи требует, чтобы было также и ее *внешнее* самовыявление. Вещь не есть только что-то внутреннее. Вещь есть также и *объективная реальность*, объективная положенность и утвержденность, некая воплощенность и утвержденность всего внутреннего — как факта, как действительности, как бытия — словом, как чего-то обязательно внешнего.

Итак, самовыявление вещи, где выявляется и ее чистая субстанциальность и ее чистая смысловость, есть более полное самовыявление, чем выявление ее отдельных диалектических моментов. А так как имя мы мыслим себе не только в виде просто смыслового выражения вещи, но это смысловое выражение в свою очередь заново выражается в имени, т. е. активно наступает на инобытие, энергично эманурует из недр субстанциальности, и так как тем самым вещь выявляется тут не только в своей индивидуальной полноте, но и — потенциально — в смысле возможных своих инобытийных судеб (отражений и воплощений, частичных или полных, умных или вещественных, притяжения или отвержения, и т. д. и т. д.), то можно с полной достоверностью сказать, что *имя вещи во всяком случае есть окончательный предел всех умных самовыявлений и самовыражений вещи, если идти со стороны ее внутренних глубин*. Максимально глубина вещи выявляется тогда, когда

вещь получает имя, когда она дозревает до имени, расцветает до имени. Имя вещи есть максимально смысловое и умное явление вещи. Имя вещи и есть смысл вещи, разум вещи, сознательно сам себя выявивший вовне и разумно направляющий свои бездонные глубины на свет ясного сознания. Имя вещи есть предельное напряжение всех ее умных энергий, неустанно поднимающихся от глубин ее неистоимой сущности. Имя вещи не есть просто *сила* вещи, ибо сила — слепа и есть как бы бессознательное орудие; имя же — сознательно, умно, понятно и делает таковым все, к нему приобщающееся. Имя вещи не есть просто лик вещи, *свет*, исходящий от вещи, *слава*, распространяющаяся от вещи, ибо свет и слава есть предмет ощущения и восприятия, т. е. более или менее внешнего созерцания; имя же есть предмет *понимания* и даже не предмет, а самое орудие понимания, и потому оно есть не восприятие, но мышление, не ощущение, но чувство, не внешнее созерцание, но внутренняя самоуглубленность и духовное средоточие. Имя вещи отличается от силы вещи, как ум и умная энергия отличается от мускульной энергии. Имя вещи отличается от лика, света вещей, как умная энергия, энергия сосредоточенного и живого ума отличается от физического зрения.

2) Имя вещи есть предел ее смыслового самовыявления еще и с другой стороны. Вещь проявляет себя вовне. Это проявление бесконечно разнообразно. Проявляться она может так, что в результате этого проявления выразится какой-нибудь вторичный или несущественный ее момент. Проявляться она может и так, что в результате мы получим и нечто существенное. Смысловая энергия вещи может с бесконечно разнообразной степенью силы, ясности и существенности проявляться, отображаться и воплощаться вовне. Возьмите это растение, эту березку, которая растет около моего окна. Можно из этой березки взять только тот один отвлеченный момент, что она есть *дерево*. Если бы я захотел «отразить», «выявить», «воплотить» березу с этой стороны «в инобытии», это значило бы, что я должен был посадить и вырастить вне этой березы какое-нибудь дерево вообще, — дуб, клен, вяз и т. д. Значило бы это, что я дал тут нечто действительно адекватное первоначальной березе? Конечно, нет. Я «выявлял» бы в березе только очень отвлеченный ее момент. Пусть также я выделил бы в ней момент белоствольности или зеленого цвета

листьев и пр. «Выявление» этих моментов в «инобытии» также не привело бы к подлинному и полному, существенному выявлению первоначальной березы. Когда же это «воплощение» вовне, это выявление вовне, это выражение в инобытии станет действительно *существенным*, подлинным и полным? Очевидно, — только тогда, когда я смогу инобытийному результату этого воплощения и выражения *дать имя березы же*, когда воплотится не какая-нибудь отдельная часть или абстрактный момент вещи, который уже не мог бы носить имя целой вещи, но когда воплотится вся вещь целиком и не только воплотится целиком, но и будет *узнана и понята* как таковая. Ясно, отсюда, что имя вещи есть носитель ее наиболее существенной и оригинальной полноты, что также и для всего окружающего данную вещь имя вещи есть предел самовыявления вещи и, следовательно, последний предел, к которому только и может стремиться окружающее, если оно хочет общаться с вещью.

Общаться с вещью можно вещественно, и общаться с вещью можно умно, в разуме, разумно. Общение одной вещи с другою в *вещественном* отношении есть не что иное, как субстанциальное слияние обеих вещей, не что иное, как уничтожение обеих вещей как самостоятельных и появление из них одной и единой вещи и субстанции. Общение одной вещи с другою в *разумном* смысле оставляет их субстанциально разъединенными, неслитыми в одну вещь, противостоящими одна другой как две разные субстанции. Но в чем же тогда общение? Общение — в том, что тут сливается воедино *смысл* обеих вещей, *понятие* обеих вещей, *имя* обеих вещей. Когда имеются неодушевленные вещи и говорится об их умном общении, то, очевидно, для последнего необходимо и достаточно слияние в одном *смысле* и в одном *понятии*. Так, вот эта вещь есть книга, и вот эта вещь есть тоже книга. Если бы шла речь об их вещественном «общении», нужно было бы листы одной книги перемешать с листами другой книги или перемешать их набор и шрифт и сшить полученное в одну большую книгу. Это значило бы, что мы *вещественно* приобщили одну вещь к другой. Но когда речь идет о *смысловом* общении, необходимо и достаточно тут общение будет не в понятии, а в личности. Чего же не хватает для полноты общения в этом случае? Общаются тут личности, а не мертвые вещи, и общаются до последней глубины; и все же это не есть

общение в собственном смысле. Что же делает это общение подлинно разумным и существенным и как, с каким моментом данной вещи должна общаться другая вещь, чтобы это общение было действительно последним и окончательным? Необходимо, чтобы вторая вещь *узнала* первую вещь как тождественную себе. Необходимо, чтобы вторая вещь *поняла* и *сознательно* приуготовила себя как тождественную с первой вещью. Необходимо также, чтобы и первая вещь отвечала на усилия второй полным *пониманием* и *сочувствием*, чтобы было полное *взаимное* понимание, взаимное и сознательное, намеренное сочувствие.

Словом, необходимо, чтобы *первая вещь обладала именем*, чтобы *вторая вещь знала это имя*, чтобы *она стремилась изменить себя так, чтобы и ей можно было носить это имя*, чтобы, *будучи субстанциально двумя совершенно различными вещами, обе носили на себе одно имя* (а это больше, чем тождество во внутреннем самочувствии; это — тождество во внутреннем и внешнем самочувствии). Да и как инобытийная вещь может разумно стремиться к первой вещи, *не зная ее, не понимая*, что та — *вне* ее и в то же время должна быть *внутри* ее самой? Внешности, подхода извне — никак не избежать инобытийной вещи, раз она именно инобытийна. Она извне подходит к первоначальной вещи, и эту внешнюю утвержденность и предметность она не может не учесть и не вместить в своем охвате ее. Но это значит, что инобытийная вещь *именует* первую вещь, стремится к имени этой вещи, старается воплотить на себе это изначальное имя.

Таким образом, и со стороны приближения инобытийных вещей к именуемой вещи имя есть окончательный и последний предел самовыявления вещи; и нет, принципиально не может быть, ни под каким видом и ни при каких условиях не может быть никакого более тесного, более глубокого, более существенного и более полного умного общения с вещью, как только общение в имени ее. Имя — предел самовыявления вообще.

III. ИМЯ И ВЕЩЬ

Принципиальное вскрытие природы имени нами закончено. Имя, в самом общем смысле этого слова, есть *явление вещи, проявление* вещи. Можно опустить все детали, которых мы касались раньше, и остановиться на одном: имя вещи есть *явление* вещи и самораскрытие вещи. Сосредоточимся теперь на другом вопросе: каково же *субстанциальное* отношение вещи и имени? Мы, конечно, касались отчасти и этого вопроса, но специально этот вопрос еще не был поставлен нами. Мы решали другой вопрос: какова природа имени *самого в себе*? Этот вопрос неразрешим без указания на связь между именем вещи и самой вещью, ибо всякое имя есть всегда имя *чего-нибудь* и *кого-нибудь*. Однако эта связь вполне заслуживает специального рассмотрения.

Чтобы не запутаться в разнообразных учениях об отношении вещей и имен, будем твердо стоять на одном, совершенно *опытном*, но зато *общечеловечески-опытном* основании: *имя вещи принадлежит самой вещи и есть ее неотъемлемая собственность*. Казалось бы, нечего и выставлять столь обычную и банальную истину. Но — увы! Как часто бывает трудно различным теоретикам удержаться на столь простой истине и как часто они искажают и уродуют эту истину, банальную для всякого здравомыслящего человека и обычную для всего человечества! *Вещь содержит в себе в качестве одного из неотъемлемых своих свойств свое имя* — вот тот пустяк, о признании, о честном признании которого мы только и заботимся в настоящем случае. И мы увидим, как действительно трудно сбереечь этот пустяк и не растерять его в дебрях философских теорий, как действительно он требует не каких бы то ни было, но только одной очень определенной теории, причем все другие теории оказываются и недостаточно существенны-

ми и недостаточно реалистическими. Попробуем всерьез стать на это основание и попробуем не сходить с него, не смотря ни на какие философские хитросплетения.

Итак, существует *вещь* и существует ее максимальное выявление, или и м я. Однажды автор уже предложил некоторую диалектическую классификацию теории о взаимоотношении вещи и идеи¹. Да будет позволено применить ее теперь для освещения вопроса о взаимосвязи вещи и имени, так как имя есть, очевидно, лишь одна из модификаций идеи.

1. ВЕЩЬ СУЩЕСТВУЕТ, НО ЯВЛЕНИЯ И, СЛЕДОВАТЕЛЬНО, ИМЕНИ ЕЕ НЕ СУЩЕСТВУЕТ

1) В столь отчетливой и откровенной форме, быть может, очень редко философы высказывают свои воззрения. Но вся *рационалистическая метафизика* (картезианство, спинозизм, лейбницианство, новейшие формы спиритуализма и метафизики) стоят именно на этой точке зрения.

В истории философии часто ощущалась весьма настойчивая потребность признавать *реальность* вещей, но в то же время убивать и удушать их *явление*. На все лады рационалисты-метафизики разных времен мечтали уничтожить реально-материальное проявление вещи, свести его на простую иллюзию, на какой-то несущественный и более или менее случайный план бытия. *Сущность*, рассуждали такие философы, действительно есть, существует, она достойна всякого уважения и внимания; *явление* же — неинтересно, унизительно, несущественно, иллюзорно, и его нужно только ликвидировать. Такова природа всякой рационалистической метафизики, и прежде всего самого *Декарта*, который вместо того, чтобы исходить из реально данной и проявленной действительности Бога и мира, начинает путем ряда силлогизмов дедуцировать их из понятия собственного «я». Это — величайшее торжество абстрактной мысли, и тут реальное явление жизни и мира всецело уничтожено в угоду рационалистических рассуждений об абстрактных сущностях. Существует только сущность. Но как ни обходить категорию явления, она все же существует, — по крайней мере, как отвлеченная категория. И, оставаясь на почве рационализма, такой философ

¹ Диалектика худож. формы. М., 1927, с. 164—171.

оказывается принужденным *сущности навязывать функции явления*.

Но что такое сущность, если она реально никак не является и явление как нечто реально отличное от сущности вообще отсутствует? Ясно, что такая сущность превращается в абстрактную мыслимость, в абстрактное *понятие*. И следовательно, принятие сущностью на себя функций явления приводит ее не к чему иному, как к абстрактному же, отвлеченно-мыслительному изведению из себя явления, т. е. к нашему абстрактному дедуцированию явления из сущности. Это и есть рационалистическая метафизика. Живой опыт явленной сущности заменен тут дедукцией явления как некоей абстрактной категории — из сущности как некоей другой, тоже абстрактной категории.

Разумеется, все это нельзя понимать в смысле полного отвержения какой бы то ни было философской абстракции. Наоборот, понять что бы то ни было только и можно при помощи философской абстракции. Однако рационалистическая метафизика есть *только* абстракция, а не живая мифология (с которой, как я покажу ниже, абсолютно необходимо должна быть связана абстрактная мысль, если она хочет быть реальной и жизненной). И мы видим, как с полной диалектической необходимостью оказываются нерушимо связанными между собою: исповедание и ощущение (больное и искаженное, конечно) сущности как единственной реальности, отрицание явления как самостоятельной и отличной от сущности данности и — рационалистическая метафизика.

Этот тип учения об имени и вместе с тем общепhilosophский тип можно критиковать и чисто имманентно и чисто трансцендентно ^{6*}

2) Сущность есть, но явления ее нет. Сущность есть, но никакого имени она не содержит. Тут находятся даже такие рационалисты, которые не прочь шегольнуть своим благочестием и смирением. Они говорят: сущность так высока, так глубока, что она и *не может проявиться, не может быть познанной*, она непостижима, несказанна, неизмерима. Согласимся с этим: сущность есть, а явления ее нет. Что же получается? Когда вы говорите о сущности (например, что она *есть* или что она *непостижима*), высказываете ли вы что-нибудь или ничего не высказываете? Если вы этим ничего не высказываете, то вам лучше молчать и не тратить пустых слов, а я также имею в этом случае

право вполне пренебречь вашими пустыми словами. Но конечно, вы этими словами нечто высказываете и притом нечто не пустое, но важное и существенное. Теперь ответьте на такой вопрос: о *сущности* ли вы это высказываете или о чем-нибудь другом? Конечно, о сущности, ибо иначе тогда и самый разговор наш относится совершенно к другому предмету. Итак, о сущности вы высказали *нечто*. Следовательно, сущность есть *нечто*? Без всякого сомнения. Сущность есть нечто,— например, она содержит в себе бытие и есть реальная вещь. *Но тогда как же вы говорите, что сущность непознаваема и непроявляема*, если сейчас только высказано вами очень важное суждение о самом ее существе (ибо ведь всякий согласится, что для вещи очень *важно* и очень *существенно*, существует ли она реально или нет)? Стало быть, вы лгали, когда говорили, что вещь есть непознаваемая сущность и что никакого ее явления реально не существует. Или вы не имеете никакого права говорить что-нибудь о вещи и, следовательно, что-нибудь доказывать о ней (а я имею право не слушать вас), или вещь есть, и *проявление ее тоже реально существует*, и это проявление — отлично от того, что именно и кому именно проявляется.

Этот основной аргумент, убийственный для всякой рационалистической метафизики, можно выразить и иначе,— несколько строже в диалектическом отношении. Или вещь *есть*, или ее нет. Если она есть, то она должна отличаться от всего прочего. А если она отличается от всего прочего, она отличается *чем-нибудь*. А если она отличается *чем-нибудь*, она имеет определенное *качество*. А если она имеет определенное качество, то она познаваема и *проявляема* в своих качествах. Скажут: она имеет качество, но эти качества не проявляют ее сущности. Тогда я, в свою очередь, задам вопрос: а если качества сущности не проявляют данной сущности, то на каком же основании вы говорите, что это качества именно *данной* сущности? Или они — качества данной сущности, тогда по этим качествам можно узнать саму вещь и, следовательно, она *проявляется* в них. Или эти качества не проявляют данную сущность, тогда что же они проявляют? Если они ничего вообще не проявляют, они вообще не суть качества. Если же они все-таки качества *чего-нибудь*, то, очевидно, *чего-нибудь* другого, какой-то *другой сущности*, а не данной, и тогда вы тоже потеряли из мысли первую сущность, о ко-

торой шла речь вначале, и в результате ваших мыслительных блужданий утратили способность мыслить ее как реальную вещь. Итак, вещь или есть, или не есть; и, если есть, она имеет свое проявление и, следовательно, имя.

Значит, этот первый ответ на вопрос о взаимоотношении имени и вещи совершенно никуда не годится. В особенности ясна недостаточность его в изучении истории религий. Бог — невидим и непостижим; и это может быть подтверждено тысячью текстов из священных книг любой религии. Но если на этом основании кто-нибудь сделает вывод, что для религиозного сознания Бог оказывается безымянным и *только* безымянным, что Ему не свойственны решительно никакие специфично присущие Ему имена, выявляющие Его сущность, то это уже не религия, но — абстрактная и рационалистическая метафизика, не исповедь верующего сердца, но чисто головной и рассудочный атеизм.

3) Однако не стоит особенно ломать копыта в целях критики этой уродливой теории. Мы ведь условились не сходиться с твердого основания общечеловеческого опыта, который и признает, что имена как-то существуют и что они не суть сами вещи в их субстанциальности, но отличны от них и что они все же находятся в каком-то интимном взаимодействии. Раньше всяких философских опровержений мы должны отвергнуть эту рационалистическую метафизику как *совершенно не соответствующую реальному и нормальному человеческому опыту*. Что бы философы ни говорили, но имена *существуют*, и они *отличны от вещей*, и они суть *проявление* вещей. С этой точки зрения ни о каком более или менее положительном отношении к данной теории не может быть и речи. Она — выдумка и пустое мечтание ушибленного, ущербного, падшего и растленного человеческого сознания.

II. ЯВЛЕНИЕ И, СЛЕДОВАТЕЛЬНО, ИМЯ СУЩЕСТВУЕТ, НО СУЩНОСТЬ, ВЕЩЬ НЕ СУЩЕСТВУЕТ

1) Это — тоже очень откровенная формулировка, на которую решаются далеко не все философы, мыслящие и воспринимающие мир именно так. Но нам нечего бояться и некого бояться в обличении всякого мракобесия и философского слабоумия, ибо за нами истина, а за ними — что?

Этот тип решения исследуемой нами задачи поступает так же просто, как и первый тип, хотя и — в обратном направлении. Там говорилось, что явления нет и сущность брала на себя функции явления (превращая его в абстрактную мыслимую функцию); тут же утверждается, что *сущности* никакой нет, а есть только явления, и, таким образом, явлению приходится брать на себя функции сущности.

Первый тип не чувствует материи, тела, явленности; второй тип не терпит сущности, идеи, субстанции. Для него реально только то, что явлено, видимо, осязаемо; реально то, что можно взвесить, измерить, понюхать, потрогать руками; бытие измеряется тут пудами, аршинами, бухгалтерскими подсчетами. Это — *позитивизм*, необходимая диалектическая противоположность *рационализму*. Понять сущность этого учения нетрудно. Оставляя в живых только явление, позитивист, очевидно, должен заставить сущность функционировать как явление же. Ведь как рационалисту не обойтись без «явления», так позитивисту никогда не обойтись без «сущности». Ибо слишком уж очевидно, что, раз есть явление, то есть и то, что именно является. Позитивист, как он ни слеп, это-то, конечно, знает. Но что же ему тогда остается делать? Ему остается явлениям навязать функцию сущности и вывести из явлений их сущность. Но когда рационалист удушил явление, он остался с сущностью как с абстрактным понятием. Когда же позитивист удушает сущность вещи, он остается со слепым и глухонемым месивом явлений. И рационалист принужден из сущности как абстрактной категории дедуцировать явление как тоже абстрактную категорию; позитивист же принужден из явления как слепого теста лепить сущность — тоже как слепое и бессмысленное тесто. Отсюда начинаются бесконечные по числу и дурацкие по смыслу учения: мысль есть порождение мозга, душа есть функция нервной системы, сознание есть результат физико-химических процессов в организме, а сам организм есть соляной раствор студенистых белков, т. е. на $\frac{3}{4}$ вода; и т. д. и т. д. Думают, что если есть тесто каких-то солей или белков, или глина физиологических реакций, то из этого действительно можно слепить мысль, сознание, душу и вообще всякую «сущность».

В отношении к учению об имени такая варварская точка зрения приводит к очень милому, очень уютному и замечательно остроумному выводу: *имя есть звук или комплекс*

звуков. Никакой сущности вещей в имени нет, ибо самой сущности не существует. Имя — просто набор звуков и больше ничего. Это раннее слабоумие философов можно было бы и не опровергать, ибо опровержение болезни есть ее лечение, а лечить органические дефекты чего бы то ни было — вещь весьма затруднительная. Но раз уж мы взялись за обзор основных учений об отношении вещей и имен, приходится тратить время на рассмотрение и этой болезни.

2) 1. Если существует явление, то *что-нибудь* является. Следовательно, явление *отлично* от того, что именно является. Но, будучи отличным от того, что является, явление или *указывает* на то, что является, или не указывает на него. Если оно не указывает на него, то оно вообще не есть его явление, и тогда явления нет как явления. Но по допущенному основанию явление *есть*. Следовательно, оно *указывает* на то, что является. Но если оно указывает на то, что является, то указание это или существенно для того, что является, или не существенно для него. Если оно — несущественно, оно не являет его и, следовательно, вообще не есть явление. Если же оно — явление, оно указывает на *существенную* сторону являемого и, следовательно, являемое есть *сущность* явления. Итак, если есть явление, то есть и сущность. Однако сущность есть именно потому сущность, что она не есть явление. Поэтому получение сущности из явления средствами и на материалах самого явления есть нелепость, недопустимая для здравого смысла. Имя всегда есть имя *чего-нибудь*. Следовательно, имя отлично от именуемого. Но, будучи отличным от именуемого, оно все же именуется им, и именование это существенно. Другими словами, имя предполагает именуемую сущность вещи.

2. Если явление есть явление какой-нибудь сущности и имя есть имя какой-нибудь сущности или субстанции, то не только сущность должна носить на себе следы явления и имени и, значит, быть являемой и именуемой, но также и явление, имя *должны носить на себе следы сущности и указывать на нее*, т. е. не быть просто слепым болотом чувственности и, в частности, физическими звуками. Всякие две вещи, вступающие в какое бы то ни было общение между собою, должны иметь нечто третье, общее им обоим и одинаково причастное им. Не может А объединиться с В, если этого третьего не будет. А есть только А, а не В; и В есть только В, а не А. Если мы возьмем *только А и только*

В, то они так и останутся двумя разными вещами, которые *только* различны между собою и больше ничего. Следовательно, раз они как-то объединяются, должно существовать нечто *третье*, что не есть ни только А, ни только В, но то, что есть *сразу* и как-то А и как-то В. Это третье и есть принцип объединения. Поэтому, если явление как-то общается с сущностью и имя как-то относится к именуемому (а без этого, как доказано, явление не может быть явлением и имя не может быть именем), то уже по одному этому *явление не может быть только явлением* и имя не может быть *только* звучанием. Или есть — общение между явлением и сущностью, или его нет. Если оно есть, то явление уже не может быть просто явлением и имя не может быть только звуком.

В самом деле, возьмем имя Иван. Как комплекс звуков это имя состоит из звуков и. в. а. н. Что такое «и»? «И» есть только «и» и больше ничего; этот звук не есть ни весь комплекс звуков «Иван», ни тем более нечто, указывающее на какую-то личность Ивана. В этом смысле «и» есть полный и абсолютный нуль. Но что такое «в», «а», «н»? Не есть ли это тоже некие совершенно самостоятельные вещи, не имеющие никакого отношения ни к комплексу «Иван» (они могут ведь участвовать в любом комплексе любых звуков), ни тем более к личности Ивана, проявлением которой реально и является имя «Иван». Это все нули с точки зрения значения имени «Иван». Как же теперь, позвольте спросить, из кучи нулей, пусть огромной, пусть бесконечной, может появиться хоть какая-нибудь, хоть самая маленькая, хоть микроскопическая единица? Как можно из теста слепить какую-нибудь фигуру, если у нас есть только тесто и больше ничего, а всякая форма есть уже нечто мысленное, т. е. не реальное и не существующее? В соляном растворе нет жизни, в белках, даже студенистых, нет жизни, как же из сочетания этих нулей в смысле жизни появится сама жизнь как некая особая единица? Это — сущая нелепость, понятная только тому знаменитому барону, который сам себя вытаскивал из болота за волосы. Ясно, следовательно, что никакое явление никогда не есть только явление и имя никогда не есть только звук.

Чистое явление как таковое есть слепая, глухая и немая вещественность и материальность и, следовательно, ни в каком случае и ни с какой стороны не есть явление в подлинном смысле. И звуки, взятые как чистая звучность, как

исключительно физико-физиологическая вещественность, есть нечто совершенно слепое, глухое, немое, бессмысленное, воистину *немое*, необщительное, упорно несоборное, изолированное, неразумное, не имеющее никакого отношения к *имени*, которое есть сама явленность, сама общительность, само зрение и сам разум, и уж тем более не имеет никакого отношения к именуемой сущности.

3. Впрочем, необходимо утверждать и нечто гораздо большее. Мы сказали, что с точки зрения абсолютного позитивизма имя распадается на отдельные звуки и перестает иметь какое-нибудь отношение к именуемой вещи. Но что такое звуки и отдельный звук? Звук, например «и», «в» и т. д., тоже есть некая вещь, *имеющая свой смысл и свою идею*. Звук «и» или значит что-нибудь, или ничего не значит. Если он ничего не значит, то нельзя и называть его звуком. Если он что-нибудь значит, то и в нем вещь должна отличаться от смысла. Допустим, что здесь, как в имени, нет никакой особой сущности, а звук «и» тоже состоит из ряда еще более мелких фактов, например тех или иных движений языка или гортани. Что же получится? Получится, что и звук «и» также придется считать нереальным и сводить его на то, что уже не есть звук «и», т. е. и звук «и» окажется немыслимым. Но полученные элементы, по тем же самым основаниям, придется дробить еще на более мелкие элементы и т. д. и т. д. до бесконечности. *Все бытие превратится в абсолютно иррациональную пыль*, в которой ничто ни от чего невозможно ни отличить, ни отделить. Всякое малейшее оформление уже привело бы к дроблению на элементы, оформление этих элементов к дроблению на еще более мелкие элементы, и т. д. и т. д.

Таким образом, *позитивизм есть не что иное, как абсолютный нигилизм* и полное, сознательное ухудшение жизни и бытия. Сведение имени на комплекс звуков есть полный нигилизм, онтологический и гносеологический, намеренное убиение всяких живых проявлений действительности. Это — полное отпадение от бытия, бессильная злоба и бесплодное нападение на бытие и — изуродование, изнасилование себя самого во тьме сумасшествия и одиночества. Это — тюремное заключение, когда тюрьмой является человек сам для себя и когда в злобе и свирепом бунте против жизни человек набрасывается сам на себя и с остервенением и мучительством убивает себя, думая, что этим он достиг полной истины. Такова неумолимая диалек-

тика позитивизма. Как рационализм плох именно тем, что не понимает знания и разума, так материализм плох именно тем, что не понимает материи, как равно и вообще позитивизм плох тем, что не понимает позитивной действительности.

4. Между рационализмом и позитивизмом существует, несомненно, сродство в некоторых весьма существенных пунктах. Во-первых, то и другое учение — принципиально *абстрактны*. Они выдергивают из живой действительности какой-нибудь один слой и субстанциализируют, овеществляют его как самостоятельную реальность. Действительность ведь не есть ни только сущность, ни только явление. Тем не менее берется тут только то или только это и — овеществляется, абсолютизируется в отрыве от всего прочего и вопреки всему прочему. Если под метафизикой понимать (как это, наверное, делают позитивисты) овеществление и реализацию абстракций, то позитивизм есть типичнейшая абстрактная метафизика, отличная от рационализма только переменной одной абстракции на другую. Во-вторых, и рационализм и позитивизм продиктованы *враждой* к реальной жизни, *отпадением* от живого бытия, полным и абсолютным *расколом сознания и бытия*. Позитивизм враждебен жизни и злобно душит ее. Рационализм ненавидит конкретное бытие и распинает его. То и другое есть величайшее самомнение, самоудушение. Превративши имя один в абстрактную фикцию нереальной мыслимости, другой — в пустые и чистые звуки, оба они суть продукт одной из самых пустых, неинтересных, скучнейших и в то же время мерзких и преступных культур. Новоевропейская культура позитивизма, субъективизма, психологизма и релятивизма, с ее неизбежными спутниками, рационалистической и позитивистической метафизикой, есть нечто настолько противоестественное, самоизнасилованное и отвратительное, что сейчас, накануне и уже даже в начале ее полного краха и гибели, совершенно наивно, глупо и преступно быть рационалистом или позитивистом. Вековая галлюцинация начинает пропадать; и мы лениво протираем сонные глаза, еще не будучи в состоянии взглянуть на действительность прямо и открыто. Однако кошмарам рационализма и позитивизма — конец, гибель, смерть, анафема и трижды анафема!

5. Но можно и не тратить многих слов, если твердо стоять на том основании, которое мы выставили вначале как

общечеловеческую истину. В самом деле, только путем отказа от обладания рассуждать, что явление ничего не проявляет и имя ничего не именуется, что существуют только явления и только имена, а сущности, к которым они относятся, есть только наши произвольные функции? Кажется бы, с этой точки зрения, которую не может не исповедовать фактически всякий здравомыслящий, нет никакой нужды в опровержении абсолютного позитивизма. И тем не менее до самого последнего времени подобные теории процветали в огромных размерах, несмотря на явную отсталость и невежество. Тут нужны, конечно, уже не логические аргументы.

Итак, второе решение исследуемого нами вопроса тоже никуда не годится. Оно тоже указывает на серьезное болезненное состояние строящего его сознания.

III. ВЕЩЬ, СУЩНОСТЬ ВЕЩИ СУЩЕСТВУЕТ, И ЯВЛЕНИЕ, ИМЯ ВЕЩИ ТОЖЕ СУЩЕСТВУЕТ, НО МЕЖДУ НИМИ ЛЕЖИТ НЕПРОХОДИМАЯ И НИЧЕМ НЕ ЗАПОЛНЯЕМАЯ БЕЗДНА

Этот третий тип решения вопроса о взаимосвязи вещей и имен стоит дать в более расчлененном виде, потому что он покрывает несколько совершенно несходных между собой теорий. Будучи в основе противоречивой или, по крайней мере, недостаточной философией, этот тип с самого же начала своего существования обнаружил большую неустойчивость, чем и объясняется необходимость расчленения его на несколько более частных учений.

1) *Во-первых*, стоя на такой точке зрения, можно выводить все реальное знание и «явление» из субъекта, притом, конечно, человеческого, признавая тем не менее сущность вещей как объективно данную. К этому сводится позиция *Канта* в так называемый «критический» период его философии. Так как, по вероучению *Канта*, сущности вещей абсолютно непознаваемы, а тем не менее наличие и логическую структуру знания он, в силу общечеловеческого опыта, все же не мог отрицать, то ему оставался один путь — *выводить знание и явления из самого субъекта* и доказывать, что они реальны именно потому, что обоснованы в субъекте. Но что же такое сущности вещей? Сущности вещей, или *вещи-в-себе*, есть бытие, реальное и объективное, но совершенно непознаваемое. В наиболее грубой

форме, которой сам Кант придерживался отнюдь не всегда, картина знания представляется так, что «вещи-в-себе» *действуют* на нашу чувственность, а субъект, получая этот алогический материал, *сам из себя полагает необходимые для знания логические структуры*; и, таким образом, получается реальный объект опыта и науки. Это учение есть, конечно, грубейший *дуализм*, который нельзя преодолеть никакими трансцендентальными построениями. Пусть в дедукции основоположений чистого рассудка Кант пользуется методом чистейшего трансцендентализма и не впадает ни в какой грубый субъективизм и психологизм. Все равно бездна, залегающая между «вещами-в-себе» и реальными «явлениями», настолько у него велика и непреборима, что никакой трансцендентальной методикой ее не наполнишь. И тут мы будем критиковать Канта ровно так, как мы критиковали рационалистов. «Вещь-в-себе» *существует* или нет? Существует. Значит, она есть нечто или ничто? Нечто. Значит, она имеет качества? Да. Так, значит, заключаем мы, она познаваема. И не только познаваема, но *все те категории*, необходимые для знания, которые Кант дедуцировал из субъекта, *можно с тем же правом* дедуцировать из понятия вещи-в-себе или сущности. «Субъект» выдвигается тут на первый план исключительно в результате некоего произвольно принятого вероучения. Итак, или «вещи-в-себе» существуют — тогда они познаваемы; и «явления» суть не просто нечто субъективно обусловленное, о предметном аналоге чего нельзя и спрашивать, но как раз проявления этих сущностей, этих «вещей-в-себе». Или «вещи-в-себе» действительно всерьез непознаваемы, и о них мы не можем иметь никакого представления; и тогда что же вы говорите о том, о чем никакого представления не имеете? Тогда уже нужно прямо вычеркнуть это слово из философского лексикона как не соответствующее никакому реальному понятию и предмету и представляющее собою бессмысленный набор звуков. Учение об имени получает, в таком понимании трансцендентализма, весьма и весьма уродливую форму: признаются какие-то неведомые сущности, о которых никто ничего сказать не может, и — физические, чувственные звуки, которые тут являются не просто звуками (как это было в абсолютном позитивизме), но они наделены некоторыми определенными *трансцендентально обоснованными значениями*; значения эти, однако, не имеют ни-

какого реального смысла и не относятся ни к какому реальному предмету; и значения эти и сам предмет изведены субъектом из самого себя и проецированы вовне. Конечно, это учение несравненно грамотнее и культурнее чистого позитивизма, который есть образец самого классического варварства в философии. Тут — вполне определенная трансцендентальная методика, которая, будучи взята сама по себе, совершенно правильна и есть законнейший и один из основных методов философии, неправильно и догматично лишь ее применение у Канта. Однако, при всем том, удручающая искаленность философии, способной радоваться тьме абсолютного дуализма и тюрьме субъективизма и психологизма, раз навсегда отвращает нас от Канта, и кантовское учение об имени, если бы оно было сейчас создано и усвоено, осталось бы на нас печальным клеймом болезни, растреления и психического расстройства. Кантовская позиция есть философия галлюцинирующего невротика. Дуализм, субъективизм и субъективистический трансцендентализм — философия зрительных, слуховых и вообще всяких галлюцинаций. Тут утеряно всякое чувство реальности, и человек живет среди порождений своей собственной фантазии. Если рационализм есть философия тюремного заключения (где нет ни света, ни воздуха, ни жизни), позитивизм — философия нигилизма, то кантовское учение есть философия человекобожества, когда Бог уже давно распят, а вместо Него человек поставил сам себя и, подобно Богу, изводит и творит из собственного субъекта все бытие. Однако историки философии правы, когда говорят, что Кант есть величайший синтез предыдущих основных направлений в философии, рационализма и позитивизма. Вонстину! Философия Канта есть синтез тюрьмы и нигилизма, причем синтез этот основан на человеческом «я», которое превратило все реальное бытие и жизнь в ничто, а себя самого заключило в тюрьму своих собственных галлюцинаций. Очень интересный синтез.

2) Кошмары кантовского субъективизма и дуализма не могли остаться надолго в философии. Здоровый инстинкт жизни быстро пробился сквозь марево этих галлюцинаций и дал более приемлемые формы этого трансцендентализма. Что было в этом трансцендентализме подлинно здорового и для всякого философского здоровья необходимого? Подлинно здоровым тут было то, что эта филосо-

фия признавала реальное существование *и* вещей в их сущности, *и* явлений в их конкретной и реальной форме. Конечно, тот непроходимый дуализм, который угодно было Канту присоединить к этой совершенно необходимой для всякого философа точке зрения, это — другой вопрос. Но само по себе желание объединить реальное и раздельное существование сущностей и их явлений, пусть хотя бы и уродливо выполненное, есть нечто столь важное и насущное, что, несмотря на все провалы, кантовский трансцендентализм есть все же нечто несравнимое по философской основательности в отношении рационализма и позитивизма. В XIX веке поэтому и возник вопрос: как можно было бы сохранить утверждение равноправного существования «сущностей» и «явлений» и — вместе с тем — отказаться от кантовского дуализма и субъективизма? Этот вопрос великолепно разрешили две философские концепции последних 50 лет, — *неокантианство и Гуссерль, «гипотетический» и феноменологический метод.*

Я не буду касаться многочисленных разновидностей неокантианства, представляющих собою разную степень чистоты антипсихологизма и антинатуралистического трансцендентализма. Я возьму центральное и наиболее разработанное, т. н. *Марбургское* воззрение (теперь Марбург в других руках) *Когена и Наторца*. Эти философы приняли трансцендентальную методикку Канта в ее чисто логической структуре, т. е. они понимали теоретическую философию как учение об определенном, закономерно получаемом объединении чувственности и априорных форм, но они *стали требовать априорность понимать вне какого бы то ни было субъективизма, а чувственность вне какого бы то ни было причинного воздействия со стороны вещей-в-себе*. Вещи-в-себе потеряли тут всякую метафизически-вещественную реальность. Они превратились в идеальные принципы, в регулятивные идеи, которые управляют всяким знанием и опытом, но которые совершенно не обязаны быть какими-то реально-метафизическими вещами. Равным образом, и «субъект» совершенно потерял в неокантианстве свою субъективно-отъединенную природу: Он остался только лишь как принцип единства знания и опыта, который опять-таки должен быть *принципом*, но совершенно не обязан быть *вещью*. Неокантианство совершенно не хотело говорить ни о каком бытии. Оно понимало задачу философии так: что такое бытие само по себе и

абсолютная реальность вещей и есть ли оно реально или не есть — это для науки не важно; но *если* есть то или другое бытие, то весьма важно, *как оно мыслится*. Принципиально можно брать какое угодно бытие и какие угодно вещи, философ говорит только о том, как его мыслить. Сами неокантианцы, в особенности прежних времен, останавливались, прежде всего, на *факте математического естествознания* и старались *эту* сферу действительности понять и логически объяснить. Но можно было выбирать вообще что угодно. И неокантианцы постепенно дошли и до этики, и до эстетики, и до религии, и до мифологии, и до социологии, и т. д. и т. д. В результате такого воззрения старый кантовский дуализм сразу обезвредился. Из метафизической пропасти он превратился только в условность научного исследования. Кант говорил: вещи-в-себе обязательно существуют и причинно обуславливают нашу субъективную чувственность. Неокантианцы говорят совершенно иначе: есть вещи-в-себе и даже просто вещи, или не есть, — это для философа совершенно не важно, ибо опыт, наука, знание *должны быть объяснены сами из себя*. В этом объяснении науки мы различаем принципы чувственности, принципы рассудка, принципы пространства, времени, вещи, причины и пр. Это все суть *только* принципы, *только* чистые возможности, *только* методы возможного их применения, *только* функции. Самое «бытие» для философа не есть какое-то реальное бытие и «данные» вещи (как обыватель философ, конечно, согласен, что это — реальность и вещественность), но оно для него *только принцип*, *только* «заданность».

Неокантианство во многом тут совершенно право. Если мы присмотримся ближе к реальному содержанию науки, мы без труда заметим, что в ней *решительно все течет и меняется и что никакое содержание науки не может считаться абсолютным*. Таковы постоянно сменяющиеся одна другую теории физические, химические и пр. И все-таки нечто в науке остается. Теории материи меняются. Но нечто все же тут остается. Что же? Исключительно *принцип* материи. Философ должен знать, что такое этот принцип материи, и должен уметь помещать его в общую систему всех принципов, которыми оперирует наука. Да и эта система постоянно меняется. Сейчас, при современном состоянии науки, действует одна логическая система принципов, а потом будет действовать совсем другая. Отсюда задача фило-

софа — не объяснять абсолютную данность вещей и не искать абсолютную истину, но лишь уметь объяснить *гипотезы*, которые ставит сама наука в своем постоянном творчестве и развитии. Философию Когена и Наторпа поэтому правильно называли чистым гипотетизмом и панметодизмом. То, что для философа действительно реально, это есть *гипотеза* и *метод* (также — закон, принцип, функция, чистая возможность). Развитое и последовательное неокантианское учение об имени должно было бы иметь такую форму. Имя не есть ни звук, ни статическое и мертвое понятие. Тут полное отвержение рационализма и позитивизма. Но имя зато есть «*гипотезис*», «метод» и «закон» проявления вещи. Так как неокантианство и признает одинаково «сущность» и «явление», и планомерно объединяет их в единую логическую структуру, то для последовательного неокантианства имя есть обязательно *проявление сущности* и, следовательно, какой-то синтез сущности и явления. По крайней мере, принципиальная позиция неокантианства такова, что имя есть для него проявление сущности; и если фактически не все неокантианцы так думают, то не потому, что они принципиально не могут так думать, а потому, что самое содержание понятия имени представляется им в другом смысле. Но если это так, то не значит ли, что неокантианская точка зрения на имя и есть окончательно правильный подход к природе имени? Не значит ли это, что для обрисования природы имени совершенно достаточно чистого трансцендентально-логического анализа имени как явленной сущности?

Нет, и неокантианство нас не удовлетворит. И трансцендентализм оказывается недостаточным. В чем же дело? Дело в том, что это учение вскрывает (и правда, очень хорошо вскрывает) чисто *логическую* структуру имени. *А есть ли имя чисто логическая структура?* Есть ли имя только логическое построение, не содержащее в себе никаких «фактов», только трансцендентальная схема, только «гипотетическая» «возможность»? Разумеется, *нет* и *нет*. Неокантианство избегает дуализма в смысле кантовского метафизического противостояния вещи-в-себе и явления. *Но никак нельзя сказать, что оно избегает его абсолютно.* Трансцендентальный метод «дает отчет» во всех смысловых структурах, необходимых для научного, этического, эстетического и т. д. сознания. Но откуда появляются эти структуры? Конечно, между ними есть определенная

логическая связь, которая совершенно самостоятельна и может быть анализируема и излагаема как таковая. Но все же где-то и как-то, за пределами этих «гипотетических» структур, существуют какие-то вещи, какое-то бытие, о котором неокантианец не хочет говорить ни слова. Он не изучает *происхождения* этих структур, а *берет их готовыми* и только производит их логический анализ. Совершенно верно, что для логического анализа и не надо ничего, кроме логики. Однако философ должен обнять предмет знания в той его полноте, которая была бы совершенным аналогом того охвата, который мы находим в жизни. В жизни же мы, несомненно, берем вещи как раз в их фактическом происхождении, и это-то нас тут всегда и интересует. Логике должно быть отведено самое и самое высокое место. Но жизнь не есть только логика; и философ поэтому не может быть просто логиком, он должен быть и философом жизни. Жизнь не уничтожает логику. Наоборот, жизнь только и возможна благодаря своим идеально-логическим основам. Однако логика не есть жизнь просто, но — *момент* жизни, абстрактный момент живого бытия. *И чудовищно было бы понимать имя как чисто логическую структуру.* Имя есть живое действие, направляемое от одного живого существа к другому живому существу. При чем тут логика? О ней может идти разговор только в порядке абстрактного анализа.

Неокантианцы заменяют кантовский метафизический дуализм новым *чисто логическим* дуализмом. Тут тоже присутствуют «вещи-в-себе», но только в очень тонкой, не сразу распознаваемой форме. И эти «вещи-в-себе» легко рушатся, как и кантовские, от одного прикосновения того критерия, который мы условились вначале сохранить навсегда. *Реальный человек имеет дело с реальными вещами и реально их именуется; имена же суть реальное свойство самих вещей.* Поэтому, никак невозможно философу говорить, что ему неважно, существуют ли вещи или нет. Действительно, у философа, *между прочим*, должна быть и та точка зрения, которая заставляет его воздерживаться от суждения о вещах и оставаться всецело в сфере «принципов» и «гипотез». *Но эта точка зрения недостаточна.* Она должна быть обязательно сохранена как таковая, *но к ней нужно прибавить еще и суждения о реальных вещах.* Другими словами, логическая структура есть только один из моментов цельного бытия, и необходим закономерный пе-

реход от чистой логики к другим построениям. Из того, что наука всегда отвлечена и «логична», нисколько не вытекает того, что и предмет ее всегда должен оставаться отвлеченным и логическим. Поэтому, пусть неокантианцы оставались бы на своих чисто логических позициях, но пусть зато не видят они в именах только «функции» и «гипотезы». Имена суть реальные свойства реальных вещей. И чтобы правильно отобразить в теории это положение дела, необходимо говорить об именах не как о логических функциях и структурах, но как о логических структурах, ставших живой жизнью, или как о чистых гипотезах, ставших вещественной действительностью, о функциях, превратившихся в непосредственное данное бытие. Основной грех неокантианского трансцендентализма заключается в том, что *он не есть непосредственное знание и не говорит о непосредственном бытии*. Он отталкивается от непосредственного бытия и сбрасывает его в презируемое им болото обывательского приятия «данностей». Даже когда он говорит об искусстве или религии, он все же не учитывает непосредственного знания и непосредственного отношения к бытию. Бытие не только становится и растекается, не только течет, меняется и уходит. Оно таит в каждый момент своего процесса еще и нечто структурно законченное и цельное, непосредственно данное как некое статическое обстояние. Этой диалектики вечного пребывающего предствояния и не может понять (нео)кантианский трансцендентализм.

3) Другой ясный и законченный тип трансцендентализма мы находим в *гуссерлианстве*. Сами гуссерлианцы (но не Гуссерль) склонны интерпретировать свою позицию как совершенно противоположную неокантианской. Это, однако, неверно. При всем коренном расхождении обоих методов между ними существует столь огромное сходство, что целесообразно начать как раз с упоминания их сходных сторон. Во-первых, когено-наторповское и гуссерлианское отношение к философии сводится к исследованию *чистых смысловых структур*, в противоположность учениям о вещах и реальном бытии. Марбургская школа отказывается говорить о фактах и строит лишь логику гипотез; и Гуссерль проповедует полное «воздержание» от суждений «натуралистической установки» и сосредоточение на анализе «смысла». Обе школы исходят из резкого противопоставления «факта» и «смысла», причем «факты»

условно отвергаются, и внимание философов сосредоточивается всецело на чисто смысловой стихии. Это — самый яркий и основной пункт сходства обоих методов. Да Гуссерль, впрочем, и сам именует свою философию трансцендентальной. Если под этим понимать учение о смысловых структурах знания и бытия на почве отказа от учения о фактическом бытии, то такое наименование *совершенно* в *одинаковом смысле* применимо к той и другой школе, и в этом они *безусловно тождественны*. Во-вторых, обе школы тождественны еще и в смысле *понимания философии как строгой науки на почве исключения всякого мирозерцания*. Мирозерцание есть дело не философии, не мысли, но всей жизни; а потому в нем нет ничего философского. Оба метода, и трансцендентальный в смысле Когена и Наторпа, и феноменологический в смысле Гуссерля, решают один и единственный вопрос: как есть данное бытие (какое именно — совершенно безразлично) в *сознании*, в мысли? Тут возможны любые вещи и факты, любые мирозерцания, любая фантастика и галлюцинация.

Плохо, что гуссерлианцы всегда делают вид, что они одни являются защитниками чисто смысловых усмотрений. Неокантианцы всегда проповедовали это раньше их и с большей обстоятельностью и провели этот метод на гораздо более многочисленных участках жизни и науки. Но между обоими методами лежит и большая пропасть, и тут уже скорее виноваты неокантианцы, чем гуссерлианцы. Именно, во-первых, феноменология Гуссерля *исходит из непосредственной очевидности и интеллектуально-интуитивной данности всех смысловых структур*. В то время как неокантианцы, в сущности, всегда отвергали, вслед за Кантом, всякую интеллектуальную интуицию (несмотря на некоторые, правда немногочисленные, заявления) и сводили всю смысловую сферу на бесконечный ряд бесконечных функций, Гуссерль твердо стоит на точке зрения непосредственной, интуитивной данности смысла и даже выработал ряд категорий, специально говорящих о некоторой как бы наглядности и картинности смысла. Таково, например, прежде всего, понятие *эйдоса*, где наряду с его чисто смысловой природой подчеркивается наглядная, интуитивно данная структурность и целостность. Отсюда вытекает, во-вторых, и то огромное различие между обеими школами, что неокантианцы рассматривают смысл в стихии его, правда, чисто смыслового же, но все-таки *становле-*

ния. Образцом для этого метода является метод *бесконечно малых*, оперирующий не с величинами, статически и законченно данными, но со становящимися (например, с бесконечно и незаметно убывающими) величинами. Нет никаких понятий, суждений, умозаключений и т. д., которые бы имели здесь неподвижный характер. *Смысл сам течет*, не переходя, однако, в чувственность, как и дифференциальное исчисление, оперируя с категориями «бесконечно-малого», «дифференциала», «функции», «аргумента» и т. д., отнюдь не превращается от этого в физику. Совсем другое дело — у Гуссерля. Здесь смысл берется *как таковой, совершенно без всякого становления*. Смысловые структуры, фиксируемые в феноменологическом исследовании, совершенно *статичны*, созерцательно-неподвижны. И тут нет не только никакого перехода к фактам, но нет никакого перехода и от одной структуры смысла к другой. Здесь все остановилось, как бы оцепенело, как бы застыло. И философ только снимает с текучих вещей эти неподвижные лики и их созерцает. Отсюда, наконец, в-третьих, и еще одно глубокое расхождение обеих школ. Неокантианство всегда есть *система* или претензия на систему; оно всегда хочет объяснить факты, хотя это отнюдь не есть натуралистическое объяснение, а чисто смысловое же, ибо оно *николько не выходит из пределов смысла*. Неокантианство дает *систему разума*, где ясно виден исходный пункт, метод построения частей, отдельные частности и место их в системе. Совсем иное проповедует Гуссерль. Созерцательно усматривая смысловые структуры, философ их даже не пытается объяснить. Он их *описывает*. В этом и заключается феноменологический метод: давать чистое описание чисто смысловых данностей. Не только не интересен тут вопрос о том, как данные смысловые структуры произошли из вещей; но не интересно и даже преступно объяснять происхождение одних смысловых структур из других. Все это отбрасывается под именем презрительной клички «теория».

Таким образом, имея полное сходство в основном, — я бы сказал, чисто кантовском зерне, — оба метода принципиально расходятся между собою. Можно даже наметить диалектическую природу этого расхождения и выхождения из общего кантовского лона. Именно, Кант исходил из противостояния и дуализма «вещи-в-себе» и «явления». Коген, Наторп и Гуссерль превратили этот дуализм

из метафизического в чисто логический. Но *самая анти-теза*, как мы видим, осталась в полной мере и здесь и там. Раз антитеза остается, — всегда окажется возможной акцентуация то одного, то другого члена этой антитезы. Вот мне и кажется, что *гипотетизм* и *феноменология* суть только акцентуации разных членов этой основной кантианской, уже чисто логической, а не метафизической антитезы «вещей-в-себе» (или просто вещей) и «явлений». Коген и Натторп напирают, главным образом, на стихию явлений. Но что такое явления? Явления суть сплошная алогическая текучесть. Следовательно, в *смысловой сфере* эти текучие явления должны отразиться такими же становящимися структурами. Явления всегда неустойчивы; всегда за ними «как будто» есть что-то устойчивое, и тем не менее эта устойчивость ясно не видна и схватывается с трудом. Перенесение этого положения дела в чистую смысловую сферу и даст «гипотетическую» структуру сознания. Что такое «гипотеза»? Это и есть указание на то, что некая абсолютная действительность как бы существует, но что о ней как о таковой ничего сказать нельзя, а можно только *искать* ее и давать ее подвижные и неустойчивые образы. Таким образом, неокантианский трансцендентализм есть акцентуация стихии «явлений» в общекантианской логической антитезе «вещей-в-себе» и явлений. Совсем обратное тому — в гуссерлианстве. Я утверждаю, что здесь философская мысль исходит из «вещей-в-себе», но эти последние берутся не метафизически, а чисто логически, как царство смысла, как *царство наглядно зримых ноуменов*. Поэтому исчезает у феноменолога потребность исследовать становление^{7*} смысла или давать его *объяснительную теорию*. Смысл не нуждается в этом. Он предстает как наглядно зримая картина, и нужно только уметь ее списывать.

Таково диалектически-историческое происхождение неокантианства и гуссерлианства из общего кантианского лона, помогающее понять всю неполноту, недостаточность и ущербность обонх философских методов. О пользе и значении чистой феноменологии спорить не приходится. Оспаривать Гуссерля могут только те, кто чужд вообще философского мышления. Изучая непредубежденно историю философии, мы видим, что не было ни одного крупного философа, который бы так или иначе, под тем или другим названием, не использовал бы этого метода, ибо без него

нельзя и шагу ступить ни в каком серьезном философствовании. Заслуга Гуссерля только в том, что он дал теорию этого метода в его абсолютной чистоте и несвязанности ни с какими прикладными задачами. Сам же по себе метод этот, как и «гипотетический», является одним из основных методов философии вообще. И тем не менее приходится спорить против него, как только он начинает претендовать на полную исключительность и игнорирование всяких иных, тоже основных, философских методов:

Прежде всего, против феноменологического метода необходимо высказать решительно все то, что мы сказали против чистого гипотетизма и методизма. Это ведь и есть, в сущности, один и тот же основной *трансцендентальный* метод, различествующий лишь в деталях и в целом резко противостоящий всякому рационализму и всякому позитивизму. *Имя не есть ни в каком случае только феноменологическая данность.* Нужно сказать, что, не в пример кантианцам, гуссерлианцы очень хорошо разработали и разрабатывают проблемы слова, имени и вообще выражения. Они дали ряд великолепных анализов разных моментов слова, и им принадлежит очень тонкое и глубокое исследование всей проблемы в целом. Однако, учаь у них этой тонкой описательной работе, мы все же, применяя наш основной критерий, должны сказать с полной решительностью: *имя ни в каком случае не есть ни вообще логическая структура, ни в частности феноменологически-описательная данность.* Разумеется, описывать, и феноменологически описывать, можно все, что угодно; и, следовательно, можно все, что угодно, превращать в феноменологически-описательную данность. Дело не в этом. Дело в том, что и *предметно* феноменология, равно как и неокантианство, ничего не видит в бытии, кроме смысловых структур. Что можно оперировать с бытием, превращая его в смысл,— в этом ничего удивительного нет. Можно сказать даже наоборот: *иначе и быть не может.* И даже больше того. *Всякая наука и всякий научный метод таков.* Раз я о чем-нибудь рассуждаю, в результате моего рассуждения обязательно должна получиться отвлеченная формула; и, если она не получилась, это значит, что я плохо рассуждал. Но эта отвлеченность нисколько не удаляет меня от бытия; наоборот, она приближает к нему,— по крайней мере, к его пониманию. Бытие тут может оставаться чем ему угодно. Но сейчас я покажу, что чистая феноме-

нология грешит не своей описательностью, не своей идеальностью и эйдетичностью, но именно тем, что она всякое и всяческое бытие превращает *предметно* и *бытийственно*, *объективно* в логическую структуру.

В самом деле, пусть перед нами находится в сфере действительности ряд структур, которые нельзя назвать чисто смысловыми или логическими: искусство, религия, семья и пр., пусть к этим структурам подходит трансценденталист, все равно, «методически» «конструирующий» или «феноменологически» «описывающий». Что он начнет делать? Он начнет логически анализировать эти структуры. Он вскрыет все составные смысловые моменты этих образований и выяснит все категории, необходимые для их осмысления и понимания. Но зададим простой вопрос: откуда взялось *само* искусство, *сама* религия, *сама* семейная и общественная жизнь — словом, все эти «факты», «смысл» и структура которых тут изучается? Легко понять этот вопрос как чисто *натуралистический* и, следовательно, нефилософский. Но тогда на него надо давать и нефилософский ответ. Нет, я ставлю этот вопрос не *натуралистически* (какая сила причинно породила данный факт), но *категориально*. Я спрашиваю: как произошла самая *категория* религии, искусства, общества, семьи, государства и пр.? Мне скажут: позвольте, да если это не натуралистическая, а категориальная проблема, то ведь это и значит, что вы ставите вопрос о *смысле*, о смысловой структуре данного явления, а мы, трансценденталисты, как раз этим и занимаемся. Нет, трансценденталисты кантианского и гуссерлианского типа занимаются не этим. *Они берут уже готовые категории* и только ставят вопрос — первые о том, как эта категория функционирует, вторые же — как она структурно осмысляется и осознается. Да, я *требую тоже чисто смыслового анализа*, ибо иным не может быть ни философское, ни вообще научное исследование. Но я *требую*, чтобы это смысловое исследование *объясняло самые категории*, а не только их функции и не только их эйдос. Другими словами, необходимо требуется, чтобы *исчез основной дуализм*, на котором вырастает самый трансцендентальный метод. Трансцендентальный метод вырастает на почве принципиального разрыва «вещи» и «явления», причем вся задача его заключается в том, чтобы, условно отвергая «вещи», остаться с «явлениями», в которых, при помощи чисто логического их понимания, видны и свои «ве-

щи» и свои «явления». Разве можно сказать, чтобы такое положение дела было для философа окончательным? Если философ «воздерживается» от «фактов», то после этого уже никакое рассуждение о фактах не может быть окончательным, ибо это всегда будет неизбежно рассуждением не о фактах как таковых, но о фактах как принципах, как о смыслах, т. е. будет уже предметным (а не только методологическим) превращением бытия в логическую структуру.

Свою мысль я могу выразить проще. Эти философы различают «факты» и «смыслы». Но разве «факты», спросим мы, не есть «смыслы»? Тут одно из двух: или «факты» абсолютно не есть никакие «смыслы»; тогда о них ничего нельзя сказать, и это будет просто набором пустых звуков, так что и само различие окажется фиктивным. Или о фактах можно что-нибудь сказать (например, что они отличны от «смыслов»); тогда «факты» тоже суть некие «смыслы», хотя и отличные от тех «смыслов», которым они вначале противопоставлялись. Я не знаю, что из этого должен выбрать трансценденталист. Первый способ рассуждения, очевидно, противоречит самому основанию трансцендентализма, ибо последний как раз и вырастает на почве различения «факта» и «смысла». Второй же способ слишком ясно вскрывает недостаточность всего построения. Но из второго способа можно извлечь средства выбраться на дорогу, первый же способ явно анти-философичен. Итак, необходимо допустить, что хотя «смыслы» и отличаются от «вещей», но все же «вещи», «факты» для философа суть тоже «смыслы», и в этом отношении они совершенно тождественны со «смыслами» просто. Правда, «фактические» «смыслы», или «смыслы» «факта», в каком-то отношении все же отличаются от «смысла вообще», но в этом и должна заключаться задача философа — точно формулировать, в чем их сходство и в чем различие. Однако это предполагает, что философ не «воздерживается» от «фактов» (ни условно, ни безусловно), но оперирует с ними так же, как он оперирует и со «смыслами», или, вернее, он только и оперирует со сферой смысла, но оперирует решительно без всякого дуализма, а так, что «смысл», «явление», «вещь» и т. д. суть категории, совершенно равноправные и закономерно связанные между собою определенным методом.

Тут мое решительное расхождение со всяким трансцендентализмом, кантианским и гуссерлианским. Несмотря на огромную философическую силу этого метода и несмотря

на утонченную его культурность, столь контрастирующую с пустотой рационализма и дебелой тупостью позитивизма, этот метод все же условен, частичен, подчиненный метод. Он не охватывает бытия в целом. Он берет его только как логическую структуру, т. е. *вне-категориально* логическую, оставляя самые категории как кем-то и чем-то созданные, неизвестно кем и чем, — в стороне и изображая то их функционирование вовне, то их внутри-структурное строение. Рационализм и позитивизм, рассекая действительность на две абсолютно раздельные области, умерщвляют одну или другую из них вещественно, субстанциально. Трансцендентализм, тоже рассекая действительность на две абсолютно раздельные области, умерщвляет или одну или другую из них *логически, умно, в мысли. Диалектика и рассекает действительность на раздельные области, и соединяет их — логически же, в мысли, давая тем самым абсолютно адекватный действительности мысленный аналог.*

IV. СУЩНОСТЬ (ВЕЩЬ) ЕСТЬ, И ЯВЛЕНИЕ, И ИМЯ, ТОЖЕ ЕСТЬ, И ЯВЛЕНИЕ СУЩНОСТИ, ИМЯ ВЕЩИ, ЕСТЬ ПРОЯВЛЕНИЕ СУЩНОСТИ И ВЕЩИ

1) Наконец-то мы подошли к такому типу решения нашей задачи, который вполне может считаться жизненным и который вполне соответствует живому и здоровому человеческому самоощущению и мировосприятию. Казалось бы, какая это простая вещь, что существуют те или иные *сущности* и что их явления суть их *проявления!* И тем не менее человеческая мысль всегда находила тысячи всяких обходов этой простой человеческой установки; и она готова была на какую угодно истерию и фантастику, лишь бы только задушить эту простую истину бытия и сознания. Итак, признаем, что и вещи есть, и явления есть и что эти явления суть проявления вещей. Эта жизненная простота, однако, требует очень тонкой мыслительной работы, чтобы получить ее вполне адекватный мыслительный аналог.

Вещи или сущности существуют, и их явления (проявления) тоже существуют. Что это значит? Это значит, что сущности, переходя в явления, остаются самими же собой, нетронутыми со стороны каких-нибудь явлений. Явления суть проявления сущности. Что это значит? Это значит, что явления, отражая и выражая сущность, остаются са-

мими же собой, нетронутыми со стороны самих сущностей и вещей. Это — первое. Далее, если сущность остается самой собой при переходе в явление, то что же, само-то явление содержит в себе какую-нибудь сущность или нет? Если оно не содержит ее, то мы попадаем опять в рационалистический тупик. Если же оно содержит (а этого требует общежизненный опыт), то возникает другой вопрос: *та ли* эта сущность в явлении, что и сама сущность, или другая? Если она — та самая, то, следовательно, мы *одновременно* признаем, что *сущность, при переходе в явление, и остается самой собой, и не остается самой собой*. Если же она не та самая, что и сущность сама по себе, то, следовательно, явление указывает не на нее, а на что-то другое, и тогда как возможно было бы считать это явление *проявлением данной сущности*? Итак, остается признать одно: сущность при переходе в явление и *переходит в явление*, т. е. становится иною, и *не переходит в явление*, т. е. остается тою же самою. Если она *только переходит* в явление и не пребывает, то это значит, что она *уничтожается* в явлении, и тогда *чего же* проявлением будет данное явление? Если она *только не переходит* и *только* пребывает в самой себе, то, значит, она никак и не *проявляется*, и тогда опять: *чего же* проявлением будет данное явление? Следовательно, если мы действительно всерьез, а не в шутку захотим говорить о *проявлении* сущности, мы должны *одновременно* признать и являемость, изменяемость сущности, и неявляемость ее, неизменяемость.

Тут необходимо сразу же отвергнуть один аргумент, который предъявляется противниками проведенного рассуждения. Говорят: сущность и явление тождественны и различны в *разных отношениях*, и потому тут нет ровно никакого противоречия. Это, однако, абсолютно неверно. Тут есть противоречие, и отвергать его невозможно: оно есть *условие* самой проявленности сущности. Именно, допустим, что *одна* сторона сущности, например какое-нибудь А, не является, т. е. абсолютно различна с явлением, *другая* же сторона ее, например какое-нибудь В, *является*, т. е. абсолютно тождественна с явлением. Тогда спросим: а что же эти А и В *между собою* различны или тождественны? Если они *только* различны, то ясно, что о цельной сущности уже не может идти речи, а является какая-то новая сущность В, которая ни к А, ни, следовательно, к целому не имеет никакого отношения. Если же они, эти А и В, *тож-*

дественны, то опять: они тождественны или абсолютно, или *в каком-нибудь отношении*. Если — *в каком-нибудь отношении*, то их опять придется дробить на более мелкие части и искать тождества между этими более мелкими частями. И т. д. и т. д. до бесконечности. Словом, или существует между сущностью и явлением *абсолютное тождество*, или и сущность и явление обращаются в иррациональную пыль бесконечно малых и непрестанно уходящих в хаотическую мглу дискретных одна в отношении к другой частиц. Итак, чтобы и сущность и явление остались как таковые, т. е. как *взаимно различные*, необходимо, чтобы они были одновременно, в *одном и том же отношении*, и *взаимно абсолютно тождественны*. К этим существенно-антиномическим утверждениям неизбежно приходит всякий, кто всерьез признает, что и сущность есть, и явление есть и что явление есть проявление сущности.

2) Теперь попробуем все наши тезисы, которые мы раньше, при характеристике имени, получили, главным образом, чисто описательным путем, перевести на язык того метода, который только и приемлем с точки зрения анализируемого тут четвертого типа. Этот метод — *антиномико-синтетический*, т. е. *диалектический*. От рационализма и позитивизма он отличается 1) умным и смысловым, а не условно-абстрактным и не вещественным характером и 2) наличием в нем *логики противоречия*. От трансцендентализма он отличается 1) монистически-смысловым, а не логически-дуалистическим характером и 2) тоже наличием сознательно проводимой антиномики понятий. Наши понятия и термины, которые мы употребили для изображения природы имени, должны приобрести теперь чисто диалектический характер, т. е. *должно быть показано их антиномико-синтетическое взаимопорождение и единство*.

Мы видели, что всякое имя предполагает именуемое, *именуемую сущность*. Так как сущность, как самое самб, прежде всего, *не дается* в имени, *не проявляется* ни в каком явлении и, следовательно, никак не может быть именуема и наименована, то необходимо соответствующим образом и зафиксировать эту неявляемую и именуемую сущность. Отсюда первое и исходное утверждение всякой мысли и всякого чувства, защищающего реальность проявлений сущности, это утверждение *апофатической* сущности. Сущность никак, никогда, ни при каких условиях не может быть ни познана, ни почувствована, ни именована. Ей

нельзя приписать ровно никакого качества, никакого количества. Даже нельзя сказать, что она — сущность и что она — существует. Это самое самое вещи не уничтожимо никаким именованим. Оно остается в своей нетронутой неопознанной бездне, ибо иначе к чему же и относилось бы имя? Итак —

I. *абсолютный апофатизм сущности есть условие всякого учения об имени.*

Далее, диалектика, видели мы, требует *проявления* сущности, явления самого самого. Что нужно для проявления сущности? Нужно, чтобы существовало нечто и *кроме* самой сущности, ибо если нет ничего иного, то кому же и как сущность *является*? Само понятие *явления* требует, чтобы было нечто *иное* кроме самой сущности. Но нужно ли, чтобы это «иное» существовало обязательно как некая самостоятельная *вещь*, противостоящая самой сущности? Нет, это не только не необходимо, но это даже затемнило бы самый вопрос о проявлении сущности. Сущность является или проявляется не обязательно для *кого-нибудь* или для *чего-нибудь*. Она является *вообще, сама по себе*, всему вообще, что *может* быть. Следовательно, «иное» важно тут не как та или иная фактическая вещь (это сузило бы самое явление и исказило бы, стало быть, и саму являющуюся сущность), но лишь как *принцип* иного; как чистая и только смысловая *возможность* чего бы то ни было иного, как простая *потенция* иного, как чистая *инаковость* или *инобытие*. Вот это и есть уже *диалектическое* понятие. *Инобытие*, противостоящее апофатической сущности и самим понятием своим указывающее на возможное направление судеб этой сущности, есть уже всецело диалектическая категория, и она нашла уже в античной диалектике свое великолепное и окончательное разъяснение. Если сущность есть сущность, то *ино-сущность* есть *не-сущность*, не что-нибудь, *ничто*. И вот это *ничто* требуется сущностью как некий необходимый принцип для саморазличения, для самораскрытия, а следовательно, и для самоутверждения (ибо *сама по себе* сущность не саморазличествует, и не самораскрывается, и не самоутверждается). Итак —

II. *апофатическая сущность имени может быть признаваема только наряду со своим инобытием, т. е. различием, другими словами — как одновременно и катафатическая сущность.*

Далее, сущность, проявляясь, *переходит* в явление, *обретается* в явлении. Сущность как бы прямо *превращается* в явление. Сущность и явление сливаются в некую единую неделимую единичность, в которой уже совершенно невозможно различить ни сущности, ни явления. Это некое совершенно новое бытие, какого не было ни в простой сущности, ни в голом явлении. Это — то *третье*, которое объединяет и отождествляет собою обе первые сферы. Мы ведь помним, что объединение всяких двух возможно только благодаря такому третьему, которое сразу является и первым и вторым одновременно. Теперь необходимо эту описательную категорию превратить в диалектическую установку. Раньше мы называли эту сферу, вообще говоря, *выражением* или *энергией* сущности. Разумеется, и «выражение», и «энергия сущности» как *понятия* имеют чисто диалектический смысл, но необходимо эту диалектичность выявить и *терминологически*. Есть такой термин, который с давних времен античной философии всегда являлся (за исключением рационалистического и позитивистского вырождения) показателем именно диалектического синтеза тезиса идеальности и антитезиса реальности. Этот термин — «символ». «Символ» часто понимался (у рационалистов и позитивистов) как совокупность несущественных и чисто субъективных переживаний и знаков, не имеющих никакого онтологического аналога. Но два-три века рационализма и позитивизма — ничто по сравнению с трудно исчислимыми веками общечеловеческой истории, когда символ понимался именно онтологически и совершенно реалистически. Символ и мы будем понимать как полную и абсолютную тождественность «сущности» и «явления», «идеального» и «реального», «бесконечного» и «конечного». Символ не указывает на какую-то действительность, но *есть сама эта действительность*. Он не обозначает какие-то вещи, но сам есть эта явленная и обозначенная вещь. *Он ничего не обозначает такого, чем бы он сам не был*. То, что он обозначает, и есть он сам; и то, что он есть сам по себе, то он и обозначает. Если сущность есть являемое и именуемое, а явление — существенно и онтологично, то символ не есть ни то ни другое, но сразу и сущность и явление, т. е. и вещь и имя¹ Отсюда —

¹ Более подробную диалектику символа я давал уже не раз в других своих работах, — в «Античн. Косм.».

III. *природа имени заключается не в сущности (т. е. не в самом самом) и не в явлении, т. е. имя сущности не есть ни сама сущность в себе (в смысле вещи и субстанции), ни явление, взятое самостоятельно само по себе, но имя вещи есть самостоятельный, не сводимый ни на сущность-в-себе, ни на явление-в-себе символ.*

Далее, из наиболее существенных черт, отмеченных нами в природе имени, необходимо выдвинуть сейчас момент *личностный*. Всякому известно и понятно, что имя всегда предполагает в качестве той «вещи» и «сущности», которая его носит, именно *личность*, а не что-нибудь иное. О диалектической структуре этого понятия распространяться здесь не следует. Но необходимо помнить, что, раз мы говорим об *имени*, наш «символ» должен быть наполнен чисто *личностным* содержанием. Однако считать имя просто личностью мы не можем потому, что имя вещи не есть сама вещь в субстанциальном смысле; личность же есть, прежде всего, субстанция. Следовательно, необходимо придумать такую категорию и такой термин, которые бы захватили личностную стихию, но не утверждали ее как просто самостоятельную субстанцию, а переводили в сферу символа. В своих прежних работах я, следуя одной замечательной историко-философской традиции, употреблял для этих целей понятие *мифа*. Миф неразрывно связан с личностным бытием. Миф и есть не что иное, как реально осуществленная бытийственная полнота той или другой личной судьбы. Миф есть бытие, субстанцией которого является не что иное, как *личность* и ее судьба и история. Следовательно, анализируя понятие имени в его отношении к вещи и давая его диалектическую структуру, мы должны сказать, что —

IV *имя есть мифический символ.*

Наконец, в плане этой единой диалектической линии необходимо сделать и еще один шаг, чтобы закрепить остающиеся моменты имени в одном диалектическом понятии и термине. Чего еще не хватает в имени после введения моментов символа и мифа? Мы видели, что имя *актуально* или, по крайней мере, в потенции своей актуально. Оно есть *энергия* сущности, но не вообще энергия, а очень актуально и динамично устроенная энергия. Оно содержит в себе смысл и всех возможных инобытийных функций вещи. Оно есть, говорили мы, как бы заряд, готовый каждую минуту превратиться в реальное огромное событие.

Диалектически это значит, что мы имеем тут не просто символ (хотя бы и мифический), т. е. не просто смысловое тождество вещи с ее окружающим инобытием, но имеем еще дальнейшее диалектическое продвижение этого тождества. Имя не есть просто выражение, но оно есть особенным образом выраженное выражение, т. е. *выражение выражения*. Оно — активно напряженное выражение, силовым образом направленное вовне выражение, такое выражение, которое актуально готово вылиться в огромные преобразования инобытия, окружающего данную вещь. Таким образом, нам необходимо подобрать из общечеловеческого языка такой термин, который бы сразу выражал четыре момента: 1) выраженность вещи, 2) выраженность этой выраженности — в виде актуально-смыслового заряда, 3) сжемгновенную готовность инобытия подчиниться ведению этого смыслового заряда и 4) отнесенность этого смыслового заряда (хотя по природе своей и действительно чисто смыслового) к чисто *субстанциальной* стихии вещи (а не к ее случайным или несущественным признакам). Разыскивая в языках соответствующий термин, я не могу найти ничего лучшего, как термин «*магия*». Под магией обычно понимается как раз эта смысловая заряженность некоей идеи, которая, будучи актуально выражена и направлена в данном направлении, разряжается в виде крупных событий в данной области действительности. В символе нет актуальной направленности смысла; в имени же она есть. Имя всегда откуда-то исходит и куда-то направляется, в то время как символ просто дается как бытие статическое. Поэтому введение момента магии в диалектическую формулу имени является ее *существенным* дополнением. Имя есть символ личностный и энергийный, или — *энергийно-личностный символ*. Эта формула, однако, ярче выражает свою сущность, если мы скажем, что —

У. имя есть магически-мифический символ.

3) Такова диалектическая картина имени. Но то, что философ получает в результате сложного логического анализа, человек имеет в качестве наглядного и часто вполне чувственного обстояния. Недаром примитивное религиозное восприятие понимает имя как некое самостоятельное существо, отделяющееся от вещи и вылетающее наружу и служащее как бы его аналогом, дублетом, заместителем и представителем. Тут дело вовсе не в примитивности религиозного восприятия. Имя действительно есть какой-то

заместитель вещи, эманулирующий из самой вещи и представляющий ее во всем окружающем. *Нужно взять обычную физическую картину произнесения имен и слов и вообще их физического существования и только перевести эту картину в чисто смысловую сферу, перевести ее на язык смысловых категорий, и — мы получим то, что нам надо.* Физически имя есть, прежде всего, некое движение в живом организме человека, вызванное к бытию сознательной волей человека. Затем оно тут же воплощается в окружающем «инобытии», в воздушной среде, планомерно расходящимися волнами. Параллельно артикуляции языком или губами возникает соответствующий ряд структурных образований в воздухе, которые невидимо разносятся по большому расстоянию и производят действие соответственно тому, какое «инобытие» их воспринимает. Попавши на такое же инобытие, каково и изведшее их бытие, т. е. на организм сознательно-волящего человека, имя производит в нем «магическое» действие в смысле дохождения до сознания этого человека и до обращения его сознательного внимания (а следовательно, в возможности и действия) в ту или иную сторону. Переведем эту физическую картину на язык смысла. И у нас получится эманация личности, эманация, потому что сознательное исхождение, и личности, потому что только от самосознательно волящего источника оно может исходить; и, кроме того, эта эманация личности будет обязательно символична, ибо воздушный организм слова и имени будет обязательно нести на себе печать своего происхождения. «Миф» и «магия» понятны тут сами собой, ибо имя, *никого* не называющее и *никем* не называемое, равно как и имя, не способное подчинить себе физическую действительность, конечно, ни в каком случае не может считаться именем. Воздушный организм имени и его умно-органическая природа представляют собою полную параллель. Они оба — актуальны, экстенсивны, структурны, динамичны, исходят из источника силы и направляются к действию.

Вопрос может касаться только *типов* имени вообще, что, конечно, стоит в связи с вопросом о том, *чего* именем и *какой вещи* именем является данное имя. Понятнее всего и обыденнее всего тот тип имен, который мы употребляем в своей повседневной практике. Тут имя, как и каждое слово, выражаясь популярно, содержит в себе более или менее яркий *образ* (например, «тоска» — от слова «тис-

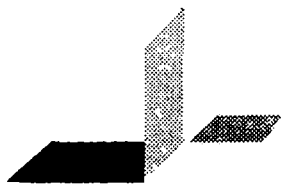
коть», «тиски»; «печаль» — от «печь» и т. д.) и определенное значение, объединяя их в одно неделимое целое. Это и значит, что слово есть *символ*, или, что то же, понимание. Но что ^{8*} понимание, в случае имени, относится или мыслится относимым всегда к *личности*, — это не требует пояснений. Наконец, реальное имя только тогда имя, когда оно содержит в себе смысловую силу, *направленную в определенную сторону*, когда оно есть некий *заряд*, имеющий разрядиться в определенном направлении. Таким образом, мифический и магический момент реального имени — не может подвергаться никакому сомнению. Одно то, что обращение по имени вызывает в именуемом *понимание* того, что к нему именно обращаются, уже это одно есть для меня нечто магическое. Я уже не говорю о проповеднической, агитационной и пропагандистской, убеждающей силе слова. Это все есть, несомненно, *магия*; и *социальная жизнь немыслима без этой магии*. Именем и именами пронизана вся культура сверху донизу, все человеческое бытие, вся жизнь. Без имен жизнь превратилась бы в смерть и неисчерпаемое богатство социального бытия превратилось бы в бытие для слепых и глухонемых. Философия, в которой не решена проблема имени, есть философия слепых и глухонемых. Именем скреплено, освящено и даже создано решительно все, и внутреннее и внешнее. Без имени мир превратился бы в глухую бездну тьмы и хаоса, в которой никто ничего не мог бы ни различить, ни понять и в котором и не было бы и *никого и ничего*. С именем мир и человек просветляется, осознается и получает самосознание. С именами начинается разумное и светлое понимание, взаимопонимание и исчезает слепая ночь животного самоощущения.

Так из исповедимых глубин самого и самого, из недоведомых бездн сущности-в-себе, из выше-мысленной основы всего сущего рождается смысл, рождается слово, истекает имя, во всем своем тождестве с этим самым самым и во всем своем неизбывном различии. В антиномической игре сущности и имени, когда обе эти сферы и раз навсегда различены и раз навсегда отождествлены, когда сущность исчезает в имени, чтобы тем самым себя утвердить, и когда имя тонет в сущности, чтобы тем самым себя проявить, в этой вечной и чудесной смысловой игре абсолютного с самим собою и со всем инобытием и заключается последняя тайна именованья. Наши повседневные судьбы именованья суть только подобие.

ПОСЛЕСЛОВИЯ

ПРИМЕЧАНИЯ

УКАЗАТЕЛЬ



«АНТИЧНЫЙ КОСМОС И СОВРЕМЕННАЯ НАУКА» И СОВРЕМЕННАЯ НАУКА

§ 1. О СЕМАНТИКЕ СОЮЗА «И»

Явственная монотонность и два кряду союза «И» в заголовке нашего текста не смогут удовлетворить строгий эстетический вкус и угрожают перерасти в признаки «топорности», если не удастся показать функциональность и даже, может быть, необходимость предпринятого способа выражения. Вместе с тем читателю вряд ли будут интересны чьи-то рефлексии по поводу структурных тонкостей послесловия, ибо подлинный интерес в этом томе должны представлять и представляют только тексты Лосева. Отсюда ясно, что если уж вести разговор о двух «и» заголовка (о первом, что скрепляет лосевское название «Античный космос и современная наука»¹, и о втором, к названию тому примыкающем), то целью такого предприятия должен быть только посильный комментарий к двум фактам, двум событиям отечественной культуры — к свершившемуся в 1927 году и свершаемому ныне.

Начнем с события более раннего. Будучи первой в ряду знаменитого (первого) «восьмикнижия», попытка Лосева не отстраненно «повествовать о былых мечтах человечества», но прежде всего «понять античный космос изнутри» как бы осеняет собой все работы 20-х годов и оформляет главную творческую интенцию автора (63). «Понять изнутри» и жить в XX веке да еще «в его минуты роковые» — это сочетание (это «и») никак не предполагало бегства от действительности, но как раз обращало к ней, высвечивало действительность светом истины. По самому большому счету для самого взыскательного работника науки составили бы честь образцы скрупулезных переводов античных авторов и та смелая широта и одновременно уточненная дробность анализа, что мы находим в «Античном космосе» и прослеживаем как верный признак авторского стиля в последующем творчестве Лосева. Оценим хотя бы энергию размаха из начала книги: «буду иметь в виду, главным образом, космос Платона, Плотина, Прокла и отчасти Николая Кузанского» (66). Другой пример: в «Античном космосе» же находится и многого стоит

¹ Далее используется сокращенное «Античный космос»; в скобках указаны страницы настоящего издания.

как символ научной добросовестности и профессионализма одна лишь конъюнкция — указатели из 614 элементов — капитальная сводка всех текстов Плотина с использованием термина «эйдос» (603—609). А Лосеву написалось «и современная наука», он не мог поступить иначе и обойтись без этого «и»: в этой простейшей (правда, только по содержанию чисто логической связи простейшей) конъюнкции действительно как бы подытожились в некую символическую точку его человеческое предназначение и гражданское достоинство. Точка сжатия, точка синтеза. Через пять лет после публикации «Античного космоса» Лосев так напишет о себе: «В моем мировоззрении синтезируется античный космос с его конечным пространством и — Эйнштейн, схоластика и неокантианство, монастырь и брак, утончение западного субъективизма с его математической и музыкальной стихией и — восточный паламитский онтологизм и т. д. и т. д.»² Это — о человеческом предназначении. О гражданском достоинстве и мужской смелости (на грани юношеского безрассудства) автора невольно думается, конечно, с «Диалектикой мифа» (1930) в руках, однако и в «Античном космосе» легко сыщутся необходимые свидетельства. Так, уже прозвучавшее имя великого физика-теоретика в обстановке конца 20-х годов никак не способствовало респектабельности и благонадежности научной публикации, ибо теория относительности Эйнштейна была объявлена идеалистическим, махистским учением. И что же? Свои реконструкции античного космоса Лосев неоднократно сопоставляет с различными чертами как специальной, так и общей теории относительности и не скрывает наслаждения от вида сокровищ, в таком сопоставлении с легкостью добываемых. Дополняет картину вряд ли уместная в пору господства «единственно верного учения», но максимально высокая в устах Лосева похвала формуле Лоренца — Фитцджеральда: «Весь платонизм в этой формуле!» (283). Мало этого? От приравнивания «основоположений античного космоса» к «сути современного учения об относительности времени и пространства» (227) Лосев делает еще один шаг и доводит констатацию до полной ясности (все-таки очевидная дистанция в две тысячи лет несколько смягчает такое приравнивание и оставляет хотя бы теоретическую возможность укрыться за метафорой). Именно признание неоднородности пространства и времени, готовность принимать подвижность и превращаемость элементов бытия, говорит он, заставляют считать правомочными алхимию, астрологию и магию (303), т. е. те учения, добавим мы, само название которых все еще служит для новоевропейского мышления привычным синонимом мракобесия, разумеется средневекового³. Наконец, даже сейчас страшно вато спросить,

² Лосев А. Ф. Письма // Вопросы философии. 1989. № 7. С. 153.

³ Уже состоявшаяся естественнонаучная и общекультурная реабилитация алхимии и отчасти астрологии удостоверяется книгами В. Л. Ра-

в ладах ли с «основным вопросом философии» общая направленность «Античного космоса» — схема «образцовой» тетрактиды А (свет — сущность) и «производной» тетрактиды В (тьма — материя), столь симпатичная автору... Факт остается фактом, бытие текста «Античного космоса» состоялось в соответствии с непреложными законами бытия культуры, коли держится культура на свободе воли человека творящего. Лосев не мог, повторим, поступить иначе, ибо светоносный Ум превыше благоразумия: «Тут одно из двух. Или нужно дать волю чистой диалектике, и тогда — прощай, диалектический материализм и марксизм! Или мы выбираем последнее, и тогда — прощай античная диалектика с ее космосом и прочими бесплатными приложениями! Разумеется, выбор ясен»⁴.

«Античный космос и современная наука» и современная наука. Второе «и» здесь тоже, если угодно, символично, как символично и переиздание лосевских текстов к юбилею автора. Чем наполняется это второе «и», что пересеклось и слилось в нем, покажем на примере одной реконструкции «из жизни». Однажды Лосева вынудили высказаться, как он относится к тому в общем-то удручающему факту, что книги его издают, но особенного отклика (разумелось — печатного отклика или даже — адекватного печатного отклика) на них нет. «Вместо ответа на эти слова я схватил приятеля за плечи и подвел его к своему шкафу с книгами, в котором несколько полок занято сочинениями моего собственного авторства»⁵ (Вспомним симметричное — Антисфен встал и начал прохаживаться... Иные говорят, впрочем, что это был Диоген. Или — Лосев?) Так что суть ответа сводится к простому: он относится спокойно. Или еще понятнее и точнее: «еже писахъ — писахъ». Каково основание для лосевского спокойствия? Основание это, во-первых, лежит в прошлом, ибо Лосев ощущает себя восприимчиком наследия предшественников (причем без утери собственного лица: «Я всех люблю, от всех все беру и всех критикую») в богатырском охвате от русского «всеединства» и феноменологии Гуссерля до греческой мысли, представленной Проклом, Плотиним и Платоном. Основание это,

биновича (Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979) и А. Л. Чижевского (Земное эхо солнечных бурь. М., 1973; 1976); о магии кроме А. Ф. Лосева всерьез писал разве что П. А. Флоренский — см. в его книге «У водоразделов мысли» (М., 1990) главу «Магичность слова» и оба приложения к главе.

⁴ Наст. изд. С. 64. Выбор был ясен уже по крайней мере в 1916 году, он зафиксирован («Эту дерзость мы себе не позволим...») в первой крупной публикации А. Ф. Лосева «Эрос у Платона».

⁵ Лосев Алексей. О вечной молодости в науке // Студенческий меридиан. 1984. № 5. С. 22. Текст представляет собой несколько «смягченную» запись ответного слова юбиляра на торжественном вечере в МГПИ им. В. И. Ленина, состоявшемся, если не ошибаемся, 12 декабря 1983 года.

во-вторых, обращено в будущее и постоянно крепится на протяжении всей его многотрудной жизни: «Я всегда старался быть на высоте требований времени, всегда боялся быть отсталым и в меру доступного мне понимания ратовал за торжество новых проблем»⁶ Основание это, в-третьих, и в самых своих глубинах, держится лосевской убежденностью в универсальности принципов диалектики, пронизывающих крепкими нитями и мироздание и житейскую стихию: «одно» есть уже потому, что существует «иное», есть книга — обязателен отклик на нее, есть «свет ума» — неизбежна и «меоанальная тьма современного строительства»⁷. Спокойствие рождено философским «равным помыслом ко всему», парадоксальным (по видимости) и каждодневным соединением «старого» и «юного», имя которому, по определению самого Лосева, и есть вечная молодость в науке. Так что неизбежная своевременность и даже актуальная практичность исследований античного космоса — лишь один из многочисленных оттенков этого второго «и», этого единения «вчера» и «завтра».

Наиболее чуткие науковеды и культурологи своими недавними результатами подтверждают крепость подобной позиции. Принимая, например, рассуждения историка физики Б. Г. Кузнецова о «геронтологии» научного познания, мы приходим к принципу «сильной необратимости», с которым различие прошлого, настоящего и будущего представляет собой иллюзию или, точнее, различие это вырождается до «стягивания прошлого и будущего в данное мгновение»⁸. В области, достаточно далекой от физики, а именно на материалах эстетики словесного творчества оформилась известная концепция М. М. Бахтина. Здесь в ходе прослеживания устойчивой связи структурных обобщений в филологии (классификация речевых жанров, отношения автор — читатель, автор — герой и т. д.) со специально-психологическими (я — другие) и философскими концептами (объективное — субъективное, внутреннее — внешнее, одно — иное) оформляется идея «хронотопа», поднимаемая до уровня высокой познавательной ценности прежде всего «моментом существенной связи прошлого с настоящим, моментом необходимости прошлого... моментом творческой действительности прошлого и, наконец, моментом связи прошлого и настоящего с необходимым будущим»⁹ Диало-

⁶ Там же.

⁷ *Тахо-Годи А. А.* Три письма А. Ф. Лосева // Вопросы философии. 1989. № 7. С. 152.

⁸ *Кузнецов Б. Г.* Идеалы современной науки. М., 1983. С. 135. Впрочем, в этой работе «стягивание времени в данное мгновение» приписывается только «поворотным шагам познания». Думается, «сильная необратимость» является атрибутом каждой точки творческой жизни. Жизнь Лосева — пример.

⁹ *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 217 (опущен курсив автора). Цитата относится к эволюции чувства времени

гичность и полифония как принципиально диалектические констатации окончательно выходят из гуманитарной сферы на философский уровень в трудах В. С. Библера и Л. М. Баткина... но здесь самое время остановиться и снова вспомнить об античности, вернее, о любимом ею повествовательном жанре. В «Анонимных пролегоменах к платоновской философии» (VI век н. э.) мы находим своеобразные размышления о преимуществах диалога как литературной формы и одновременно обнаруживаем сжато сформулированный итог представлений о «диалоге — Космосе» — как итог античных исканий, так и блестящее предвосхищение сегодняшних «свежих веяний»: «диалог — это своего рода космос. Подобно тому как в диалоге звучат речи разных лиц соответственно с тем, что каждому подобает, так и в космосе есть разные природы, издающие разные звуки»; и еще: «самое прекрасное живое существо — это космос, и ему подобен диалог, ибо, как мы уже говорили, диалог — наипрекраснейший из видов словесности»¹⁰.

Современные исследователи не жалуют пока «Античный космос». Куда больше внимания уделяется другим составляющим первого «восьмикнижия», а из текста-золушки разве что выдергиваются отдельные фрагменты, причем преимущественным спросом отмечены переводы античных первоисточников. Предлагаемое переиздание, конечно, само по себе облегчит доступ к «Античному космосу», но причины «нежалования», как представляется, целиком так просто неодолимы. Многое объясняет то обстоятельство, что текст 1927 года был сильно покалечен; сам Лосев свидетельствует: «Там, где были живые картинки платонизма, — все сокращено. Поэтому «Античный космос» читать очень трудно. Получилось, что книга состоит только из одних очень трудных первоисточников, которые комментируются, конечно, но зато очень мало живых мест»¹¹. Однако главную трудность текста, видимо, составляет само содержание и сам лосевский замах, в названии «Античного космоса», в «и» названия сконцентрированный. Воистину, только титану было под силу сопрячь две необъятные духовные вселенные — античное миропонимание и научные представления Новейшего времени. Необычайно взрывчатая, чреватая мощными истечениями концентрация «Античного космоса» практически развернулась на грандиозных просторах второго лосевского «восьмикнижия», на страницах «Истории античной эстетики». Здесь получили развитие и ясное освещение многие интенции и намеки, рассеянные в пратексте 1927 года, здесь введены в оборот новые первоисточники и услышаны новые

у Гёте, но как нельзя лучше соответствует долженствованиям современного миропонимания.

¹⁰ Анонимные пролегомены к платоновской философии // Платон. Диалоги. М., 1986. С. 490.

¹¹ Лосев А. Ф. В поисках смысла // Монологи и диалоги. Т. 2. М., 1988. С. 477.

переклички голосов античности с голосами послегреческой эпохи, а некоторые принципиальные моменты в интерпретации античного космоса уточнены и даже существенно пересмотрены¹². Лишь на одно Лосеву не хватило времени земной жизни — заново и в столь же универсальной, как в «Античном космосе», форме сопоставить полученную картину мира с «космологией» конца XX века. Разумеется, тот материал, что предлагается читателю далее, ни в коей мере не является попыткой «дописать» Лосева. Задача наша куда скромнее: из всего многообразия черт современной науки в ее преимущественно «космологической» составляющей указать лишь некоторые образчики, которые или только рядоположены, или пересекаются и солидарны (сообразно семантике связки «и» в формальной логике) с наблюдениями из «Античного космоса». Нужны, видимо, совокупные усилия многих исследователей и обязательно тщательное освоение громадного лосевского наследия, чтобы в тяжеловесном — как все слишком формализованное — сочетании двух «и» (мы заканчиваем изрядно надоевшую тему параграфа!) прочитывался не только неподвижно-объединительный смысл, но и смысл преемства — каузального следования. Того если и не требует, то заранее допускает широкий спектр значений союза «и» в естественном (т. е. живом, т. е. подвижном) языке.

§ 2. О ДУХОВНОЙ ЗОРКОСТИ И ВСЕЛЕНСКОМ МАРЕВЕ

Начиная говорить о главных темах лосевского текста, сочтем за удачу возможность пользоваться веселой подсказкой самого Алексея Федоровича — она среди страниц «Античного космоса»: «можно начать... с моих очков...» (106). И вправду, простейшая конструкция для удержания стекол на выпуклостях лица, до ходульности привычный атрибут учености, эти самые очки в случае Лосева обретают совсем не прагматическое значение, во всяком случае для тех, кому дорог лосевский образ мысли и ощущим ее, мысли, нездешний размах. Явственные на всех фотографиях с далеких — начала века — гимназических лет до недавних изображений конца восьмидесятых годов и будучи единственным инвариантом среди меняющихся черт зримого облика мыслителя, они не только заставляют почтительно вспоминать о титанической работе глаз великого труженика и житейских (в том числе ГУЛАГовских) бедах, они будто являют некий материализовавшийся след зрения особого, зрения духовного, умо-зрения «сереб-

¹² Так, в VII томе «Истории античной эстетики» относительно «Античного космоса» значительно изменено представление о структуре «первоединства», много внимания уделено иерархии тетрактид (в «Античном космосе» рассматриваются только два уровня, хотя и упомянуто о «бесчисленном количестве» других тетрактид — (180); не столь жестка основная единица логической конструкции бытия триада — тетрада — пентада.

ряного века» русской философии. Духовные очи Алексея Лосева (добавить еще из когорты: и Павла Флоренского, и Сергея Булгакова, и Льва Карсавина...) не приемлют картину мира как скопища мертвых единиц, понукаемых непреложными «законами природы», — нет, они видят мир живой и пронизанный светом, мир световых ликов, мир осмысленный, мир смысла... Конечно, мы не тщимся одной фразой охватить все реально-исторические переключки и всю глубину оппозиции так называемого «материализма» и так называемого «идеализма», ибо только Лосеву по плечу подобная «одна фраза», да и все громадное его наследие во многом посвящено изучению двух мировоззрений и сосредоточено на критике (нет, не одного мировоззрения в пользу другого, но) каждого из них с одновременной специфической обработкой. Название инструмента — диалектика. Универсальность диалектики такова, что она с высот проблематики мироустройства может с легкостью снизиться до роли сюжетообразующего фактора в нашей статье. Иными словами, «начать можно хоть с моих очков, но прийти необходимо к диалектике «одного» и «иного» (106) — так закончим мы цитату из «Античного космоса» и с верной путеводной нитью в руках несколько углубимся в творчество Лосева. Исследователи еще будут пытаться очертить его как единое целое (целостность лосевской мысли не вызывает сомнения, различия возможны только в подходах к ней), и первые удачные попытки рассматривать «всего Лосева» как «одно» уже имеются — достаточно назвать выделение в качестве «магического ключа» к текстам Лосева проблемы соотношения сущности и энергии в публикации Л. А. Гоготшивили либо общее «определение» Лосева как «философа имени, числа, мифа» в статье А. А. Тахо-Годи¹³. Но сейчас нам важнее отыскать то «иное», тот чуждый принцип, который своим скрытым подчас присутствием и сопротивлением сыграл формообразующую роль для лосевского «одного» или, уточним сообразно с логикой и терминологией «Античного космоса», для «одного сущего» (для ставшего, воплотившегося творчества Лосева как целостного феномена). В теоретической схеме «Античного космоса» этот принцип соответствует неоплатоническому «меону», а среди ярких философов «Диалектики мифа» нам рисуется мир как «довольно-таки скучное,

¹³ Гоготшивили Л. А. Ранний Лосев // Вопросы философии. 1989. № 7. С. 137; Тахо-Годи А. А. Ф. Лосев — философ имени, числа, мифа // А. Ф. Лосев и культура XX века. М., 1991. С. 3—24. Сразу три составляющие для «одного» кажутся лишними, однако «определение» может быть свернуто в короткое «философ чуда». Здесь нет места для обоснования этого рационализаторского предложения (о чуде еще будет речь в основном тексте), однако можно отослать читателя за самостоятельными выводами непосредственно к гл. XI «Диалектики мифа» или к увлекательному диалогу с Чаликовым «Чудо без чудес» (Лосев А. Ф. Держание духа. М., 1988).

порою отвратительное, порою же просто безумное марево, та самая дыра, которую ведь тоже можно любить и почитать» — скучный мир скучной науки¹⁴. Свидетельства из первого «восьмикнижия» подтверждаются почти наугад взятыми строками из «Истории античной эстетики» (дистанция — шесть десятилетий!), мы вновь слышим неприязненную лосевскую интонацию, когда он принужден говорить о «максимальной распыленности», «неопределенных даях», «миражах» и «сплошном тумане неизвестно чего», причем речь заходит именно о характеристике чуждого способа мировосприятия¹⁵. Порицаемый и отвергаемый образ материальной распыленности перерастает, пожалуй, методологические либо теоретико-познавательные рамки (а и с чего бы, действительно, великому мастеру строгих дефиниций А. Ф. Лосеву столь упорно твердить всю жизнь об этом «сплошном тумане неизвестно чего», совсем нестрого означенном?)¹⁶, и здесь мы вступаем в труднодоступную область психологических мотивировок и скрытых интенций творчества. Творчество одного ли только человека имеется в виду? Разумеется, нельзя упускать даже малейший шанс заглянуть в творческую лабораторию А. Ф. Лосева (сколько раз погибал его архив!), но вдвойне важными становятся подобные наблюдения, если им найдутся аналоги на примерах других искателей истины. И с помощью автобиографического цикла, который представляет уникальную для «внешнего наблюдателя» возможность доступа к тончайшим саморефлексиям еще одного выдающегося мыслителя, мы можем засвидетельствовать глубочайшее духовное потрясение детских лет П. А. Флоренского, во многом, по признанию автора, определившее его мировоззрение (нам сейчас не важна фактура и предыстория этого события — их можно отыскать в цитируемой части «Воспоминаний» о Павла): «В несколько секунд надорвались мои внутренние отношения к женскому началу, чтобы никогда больше не возобновляться... Мое не просто непризнание психологизмов и духовного мления, а внутренняя враждебность к ним, почти физическое отвращение к нечеткому и мажущемуся лежат на линии именно этого отхода от стихии женской»¹⁷ Впрочем,

¹⁴ Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 405.

¹⁵ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Последние века. Кн. II. М., 1988. С. 105, 119, 153.

¹⁶ Ножом по сердцу — эта «нестрогая» характеристика лагерного бытия (да только ли лагерного?): «темный лес и невылазное бесконечное болото каких-то ненужных... исканий, это вечное болтание в атмосфере непроверенного, недостоверного, смутного, предположительного» «в этом мареве мертвых душ и безнадежной запутанности мозгов, в бесполовости и азиатские распоряжений, порядков...» (Лосев А. Ф. Письма // Вопросы философии. 1989. № 7. С. 155). И здесь это «марево»...

¹⁷ Флоренский П. А. Воспоминания // Литературная учеба. 1988. № 2. С. 169. За неимением места другой пример мы не будем разворачи-

однажды Флоренскому предоставилась возможность изъясниться, надо думать, о том же в более точных выражениях, чем «нечеткое» и «мажущееся», только отметим, что законы жанра — текст явился развернутым авторефератом для персональной статьи в Энциклопедическом словаре Гранат — требовали говорить о себе в третьем лице: «Основным законом мира Ф [лоренский] считает второй принцип термодинамики — закон энтропии, взятый расширительно, как закон Хаоса во всех областях мироздания. Миру противостоит Логос — начало эктропии»¹⁸.

Итак, мир как «безумное марево», мир распыленный, нечеткий и неоформленный страшит Лосева и Флоренского, итак, именно Хаос составляет некий невидимый полюс отталкивания для их творчества и мировосприятия. Еще раз подчеркнем, что фундаментальная оппозиция Хаоса и Космоса, столь близкая, скажем, для мыслителя античной эпохи, в наше время столь трудно артикулируема, что приходится обращаться чуть ли не к психоаналитическим методикам. Свидетельством глубочайшей упрямности этой оппозиции является опыт обобщения наиболее важных познавательных установок, который предпринял недавно Ю. А. Шрейдер, известный своими впечатляющими науковедческими и культурологическими обзорами-облестами мира мысли. В статье «Сложные системы и космологические принципы» таких установок или познавательных эвристик названо 44, начиная с важнейшей оппозиции «идеализма» и «материализма» («индивидуальная вещь важнее идеи... следовательно, ищи конкретные свойства индивидуума» и — «идея важнее своего воплощения, следовательно, изучая конкретный предмет, нужно искать воплощенную в нем идею») и включая как старинные методологические завоевания (таковы, например, правила пользования «бритвой Оккама»), так и недавние приобретения времен кризиса оснований математики и теории познания (альтернативы в понимании коллизий модели и теории). В этом списке — несмотря на обширность, автор прозорливо объявил его открытым для пополнения — нет эвристик именно с участием вселенской пары Хаос-Космос¹⁹.

Попытаемся назвать несколько направлений, по которым следует современная мысль на путях отталкивания от своего невидимого полюса. Прежде всякого другого обнаруживается попыт-

вать и просто сошлемся на сравнение «редукционистского» представления о материи с индуистской мейей-иллюзией в публикации В. Н. Тростникова «Научна ли «научная картина мира»? // Новый мир. 1989. № 12. С. 259.

¹⁸ Флоренский П. А. Автореферат // Вопросы философии. 1988. № 12. С. 114.

¹⁹ См.: Шрейдер Ю. А. Сложные системы и космологические принципы // Системные исследования. Ежегодник 1975. М., 1976. С. 153—158.

ное движение науки от Хаоса как Случая. Вспомним, например, как уверенность в том, что «Бог не играет в кости», крепила «консерватизм» Эйнштейна в его известном споре с Нильсом Бором относительно детерминизма в квантовой механике... впрочем, спор завершился скорее вничью. Новый детерминизм конца XX века не только не отвергает «случайное» с порога, но и перерастает от представления о «замкнутой Вселенной, в которой все задано», в пользу притягивания «новой Вселенной, открытой флуктуациям, способной рождать новое»²⁰. Случай оборачивается упорядочивающим, формообразующим принципом и придает миру жизнь и движение. Нельзя не сопоставить эту (неожиданную для классического детерминизма) установку современной теории необратимых процессов, отстаиваемую И. Пригожиным и его школой, с лейтмотивом «Античного космоса»: «Так рождается мир как живой организм» — это вслед за описанием картины видимых антиномий бытия со всей «пестротой», «хаосом» и «ужасом», усмирёнными «живым фактом мира» (198). Любопытно сейчас наблюдать, как вообще «основоположения античного космоса», по Лосеву, находят переключки с последовательными этапами замены физических воззрений на Космос от Ньютона до Пригожина. К 1927 году физика уже «взорвала» незыблемость абсолютного пространства и времени как пассивных «вместилищ» материи — явилась теория относительности и вернула миру исконную рельефность и разнородность: именно по этому поводу мы и находим у Лосева множество похвал в адрес новой тогда физической теории. Теперь, на склоне века, предметом пересмотра становится фундаментальное понятие локализации в пространстве-времени²¹, когда наука расстается еще с одной фикцией, здесь — фикцией точки как исчезающе малого, точки как точки в пользу идеи децентрализации, здесь — идеи «макроскопической энтропии», точки как бесконечности²². Можно еще сказать, что вслед за наполнением и окачествлением пространства-времени в целом («в большом») происходит оплотнение и окачествление каждой точки пространства-времени («в малом»). И вновь сюжеты «Античного космоса» созвучны-соразмерны исканиям современной науки: припомним вдохновенные строки о «живом и трепещущем теле» неоплатонических конструкций бытия — тетрактид, в которых «беспокойные судьбы сущности в материи» и вся «трагедия мате-

²⁰ Пригожин И. От существующего к возникающему: Время и сложность в физических науках. М., 1985. С. 216.

²¹ Там же. С. 242, 253.

²² О важности идеи актуальной бесконечности для Лосева см.: Троицкий В. П. Бесконечность «торжественная» и бесконечность «живая» (к характеристике творчества А. Ф. Лосева) // А. Ф. Лосев и культура XX века. М., 1991. С. 79—83.

рии» примиряются «невозмутимым покоем» «смысловой стихии вещи»²³ (196).

Мы незаметно перешли к двум другим ипостасям Хаоса — Хаос как Раздробленное и Хаос как Безжизненное. (Нужно ли специально оправдываться, почему столь относительны, неопределенны и текучи выходят эти дистинкции применительно к Хаосу? Марево и есть марево, Хаос равен только себе, а любые спецификации лишь вносят в него нечто противоположное, т. е. Порядок.) Если мы читаем у Лосева, что «космос и делим, ибо возможны любые его части, и неделим, ибо во всякой своей части он опять присутствует весь целиком, и опять его можно делить сколько угодно» (201) и если только при условии целого ряда оговорок можем согласиться, что подобный «атомизм», подобное отношение целого и части соответствует «современной теории делимости атома и ядра», по Резерфорду и Бору (209), то с привлечением некоторых новых тенденций естественных наук можно констатировать действительную переключку и созвучие последних и указанного «основоположения античного космоса». Одна из точек исхода этих тенденций лежит в тех самых 20-х годах, когда писался «Античный космос» и когда скромный петроградский служащий А. А. Фридман отыскал вариант решения гравитационных уравнений общей теории относительности и описал возможность бесконечного, но внутренне замкнутого мира. Теперь прогресс изучения физики элементарных частиц совокупно с теоретическими исследованиями поведения больших тяготеющих масс (область космологических сингулярностей) привел к популярной идее смыкания микро- и макромасштабов, когда «одни и те же объекты можно рассматривать как элементарные частицы и в то же время как макроскопические тела, а в некоторых случаях даже как целые космические миры»²⁴. Так, едва

²³ В довершение впечатления нужно раскрыть VII том «Истории античной эстетики» и отыскать великолепную поэму о точке, созданную Проклом и Лосевым отнюдь не в порядке критики евклидовской абстракции, но во славу красоты и величия каждой «малости» Космоса (Кн. II. С. 152).

²⁴ Барашенков В. С. Существуют ли границы науки: Количественная и качественная неисчерпаемость материального мира. М., 1982. С. 142—143. Любопытно наблюдать, как идейная сторона дела преломляется в поисках не столько удобного, сколько справедливого названия для подобных «миров-частиц»: в одном варианте называющие отправляются от макромасштабов и говорят о «фридмонах», другим «ономатетам» дороже квантовая механика, и, соответственно, появляются «планконы» (в честь открывателя квантов М. Планка), самые совестливые предлагают остановиться на «максимонах» (но почему не «минимоны»?). Памятуя как раз о справедливости, предлагаем закончить утомительное имяборие на «проклонах» (в благодарность Проклу, V в. н. э.) и за аргументами отсылаем к с. 201—208 наст. изд.

не распылив мироздание по непересекающимся, а то и безднами разъятым разделам и аспектам изучения, наука сохранила — таки Космосу космосово или, говоря строже, себе самой сохранила шанс не заслонять «малое» большим и за «малым» видеть «большое»: кавычки в свете вышеуказанного обязательны. Далее нужно сказать и о другой важной тенденции физики, непосредственно включающей в себя упомянутую потребность экстраполяции астрофизических закономерностей на субатомные процессы (и обратно), а именно о т. н. Теории Великого Объединения. Начатая с Эйнштейнова «ворчания», со стремления «преодолеть современную мистику вероятности и отход от понятия реальности в физике» (из письма А. Эйнштейна 1928 года к давнему его другу М. Соловину)²⁵, эта могучая тенденция ныне подвигает множество интеллектуалов на отыскание принципов первоединства мира, дает надежды хотя бы «умственными очами» увидеть, далее повторим слова Лосева, «тот самый огонь, о котором мечтала древность, хотя и не умела говорить о нем нашим языком»²⁶ Закончить тему «одоления Хаоса» лучше всего недавними размышлениями А. Д. Линде, одного из создателей новой космологической теории «раздувающейся Вселенной», в них характерен вопрошающий тон и примечательны общие ориентиры вопрошания: «Не окажется ли при дальнейшем развитии науки, что изучение Вселенной и изучение сознания неразрывно связаны друг с другом и что окончательный прогресс в одной области невозможен без прогресса в другой? После создания единого геометрического описания слабых, сильных, электромагнитных и гравитационных взаимодействий не станет ли следующим важнейшим этапом развитие единого подхода ко всему нашему миру, включая и внутренний мир человека?.. Гораздо легче убедить себя в том, что таких вопросов не существует, что они по какой-то причине незаконны или что кто-то уже давно дал на них ответ»²⁷ Ответов, конечно, никто — хотя бы даже и давно — не дал, а вот правильно поставленные вопросы, о которых с такой осторожностью и надеждой говорят ныне, мы вправе искать у мыслителей прошлого. В этом диалоге времен посредничество и прямое участие Лосева неопценно.

²⁵ См.: Кузнецов Б. Г. Эйнштейн. Жизнь, смерть, бессмертие. М., 1972. С. 348.

²⁶ Наст изд. С. 292. В данном месте А. Ф. Лосев рассуждает об «электрической сущности материи» не только в духе своего понимания, но и опять-таки языком своего времени. На исходе XX века список фундаментальных сил значительно разросся, и в нем «электричеству» вряд ли отводится уникальная роль.

²⁷ Линде А. Д. Физика элементарных частиц и инфляционная космология. М., 1990. С. 248.

§ 3. О ЛОГИЧЕСКИХ СКРЕПАХ БЫТИЯ И УРОВНЯХ РЕАЛЬНОСТИ

Вонстину, Хаос слишком хорошо упрятан и редко выказывается в современной науке, чтобы мы легко поверили, скажем, сетованиям Е. Д. Гражданникова на господство «философской парадигмы, которую можно назвать бессистемной»²⁸ Системам и систематикам в науке нет числа! После «археологических раскопок», предпринятых М. Фуко на «культурных слоях» Нового времени, стала чуть ли не общим местом констатация (для любой эпохи) господствующего положения неких «упорядочивающих кодов», организующих пространство знания в культурные поля — «эпистемы» той или иной степени ухоженности²⁹. Так что если и бывают победы Хаоса, то они проявляются не в отсутствии каких-то порядков и систем в науке, но в недостатке, если дозволительно выразиться, системности таких систем, в логической их необусловленности. Поэтому, читая работу уже упомянутого автора по систематизации философских категорий, мы не должны удивляться обширности перечня известных достижений «системосозидателей» и можем тихо радоваться прогрессу по части укрощения все большего числа категорий: у Аристотеля их было, как известно, десять, в «Науке логики» Гегеля счет доходит до 120, «фрагментная системная классификация» Е. Д. Гражданникова включает в себя уже 161 понятие. Но также с пониманием отнесемся и к честному признанию автора, что у предлагаемой двоично-триадно-пентадной классификации философских категорий «еще нет теоретического обоснования»³⁰. Остается по примеру автора посетовать (столь же безадресно), напоминая печальную лосевскую констатацию того, что «вообще диалектика в смысле учения об онтологическом законе единства и борьбы противоположностей всегда с большим трудом усваивалась философами»³¹. После Лосева не нужно больше доказывать, что верным теоретическим обоснованием самых популярных числовых структур служит бессмертная конструкция из «Парменида», новыми красками рисованная на страницах «восьмикнижий», — припомним хотя бы итожение «о числах» из «Античного космоса» («живое и трепещущее тело тетрактиды содержится монадой, растекается диадой и оформляется, осмысляется триадой») или

²⁸ Гражданников Е. Д. Экстраполяционная прогностика. Новосибирск, 1988. С. 62.

²⁹ Фуко Мишель. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977. С. 488.

³⁰ Гражданников Е. Д. Метод систематизации философских категорий. Новосибирск, 1985, особенно с. 8—30, 87, 96.

³¹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980. С. 342.

прочтем в VII томе «Истории» похвалу Проклу и его триадической диалектике³².

Мощное эпистемо (Фуко) логическое движение сложилось за последние десятилетия в теории классификации и «общей теории систем» (М. Месарович, Ю. А. Урманцев, А. И. Уемов, С. В. Мейен, Ю. А. Шрейдер, В. А. Лефевр и др.). Мы не будем подробно излагать впечатляющие достижения в рамках этого движения и сошлемся (выбор, разумеется, субъективен) на обобщающий сборник «Система. Симметрия. Гармония», оригинальные монографии Ю. А. Урманцева, Ю. А. Шрейдера и А. А. Шарова и элегантный компендиум о «золотой пропорции» Н. А. Васютинского — на этих работах в основном построен наш беглый обзор. Со времен «Античного космоса» утекло слишком много воды, чтобы пытливые умы не отыскивали новых фактов и закономерностей, скажем, по части изучения музыкально-ритмических рядов (о «пульсирующем скелете» музыкального произведения, в продолжение пионерных работ Г. Э. Конюса, много интересного может поведать теория «универсальной меры гармонии» М. Марутаева³³), в типологии симметрий и их логически-комбинаторно-полном описании («семью и только семью способами Природа может творить свои объекты», сами объекты способны взаимодействовать в 9 (качественно) или 12 (количественно) вариантах, и вообще возможно 64 — в большинстве своем еще не открытых! — фундаментальных симметрии, доказательно утверждает Ю. А. Урманцев³⁴) или в исследовании глубин «золотой пропорции» (вплоть до сугубо инженерного выхода — создания принципиально новых систем счисления на основании рядов Фибоначчи и помехоустойчивых цифровых автоматов в работах А. П. Стахова). И тем не менее столь ясное и полное введение к этим построениям и строго диалектический вывод самой симметрии и самого ритма, столь исчерпывающее обоснование «разной степени ритмико-симметрической символичности» мира — античного Космоса и Космоса сего дня, — содержит только текст 1927 года (228—232).

После чтения «Античного космоса» весьма поучительно проследить за ходом развертывания одного из самых глубоко разработанных вариантов «общей теории систем», принадлежащего Ю. А. Урманцеву. Действительно, захватывающие дух возможности единого описания самых разнородных явлений (для

³² Наст. изд. С. 151. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Последний века. Кн. II. М., 1988. С. 133—134.

³³ Васютинский Н. А. Золотая пропорция. М., 1990. С. 186—188. Выражение «пульсирующий скелет» принадлежит Лосеву — см.: Лосев А. Памяти одного светлого скептика // Что с нами происходит? Записки современников. Вып. I. М., 1989. С. 188.

³⁴ Урманцев Ю. А. Симметрия природы и природа симметрии. М., 1974. С. 63, 166, 85.

демонстрации чудес системного подхода автору нравится составлять экзотические ряды с «тувинскими танцами, евклидовой геометрией, игрой в футбол, взаимодействием, устойчивостью кукурузы к засухе, матрешками...»³⁵) поневоле вызывают в памяти лосевскую формулировку о стремлении «греческого ума по возможности более компактно и единовидно установить при всем фактическом разнообразии действительности существующие в космосе закономерные связи»³⁶, — это переключка, так сказать, по финишу, по родству устремлений. Не разочаровывают и сопоставления на старте «общей теории систем»: фундаментальное здесь понятие «объект — системы» фактически конструируется как математизированная «калька» с диалектической пары «одного» и «иного» («объект — система» суть объект с выделенным из универсума окружением)³⁷, недаром сам автор подчеркивает значение «диалектического материализма» как базы для всех предпосылок теории³⁸, а по мере своих экспликаций приходит к выделению множества диалектических оппозиций (в том множестве и «неуловимая» пара «система — хаос»)³⁹, обнаружению закона «системного сходства» и неизбежному различию «основных» и «производных» форм существования материи⁴⁰. Взаимоотношения тетрактид в изображениях «Античного космоса» таковы же. Ю. А. Урманцев выводит реальное богатство системных форм посредством изоморфных и гомоморфных (в терминах автора — полиморфных) преобразований исходных «объектов — систем»⁴¹, чему мы без труда отыскиваем очередное идейное сходство с «Античным космосом» — читаем о себе-тождественности, «интенсивности всегда в одной и той же степени» тетрактиды А и о «той или иной степени воспроизведенности в ином» этой тетрактиды, о «бесконечно-разнообразном напряжении себя» тетрактиды В. Наконец, честный, т. е. последовательно диалектический, подход приводит Ю. А. Урманцева, во-первых,

³⁵ Система. Симметрия. Гармония. М., 1988. С. 4. Столь же забавен перечень на с. 114—115. Все это очень напоминает «фантоматор» (термин С. Лема) из «Геометрического леса» Г. Гора, — сходство, кажется, отнюдь не внешнее.

³⁶ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. С. 84. Предвосхищает «системные восторги» и следующая характеристика диалектики античного космоса: ее «категориальная эйдетика связей» «соединяет не часть с частью в целое, но целое с целым, категорию с категорией в новую категорию», и «такая конструкция обладает абсолютно универсальным характером, захватывая все мыслимые и воображимые типы бытия» (73) (авторский курсив опущен).

³⁷ Система. Симметрия. Гармония. С. 122.

³⁸ Там же. С. 127.

³⁹ Там же. С. 112.

⁴⁰ Там же. С. 93—96.

⁴¹ Там же. С. 68—69, 80—83.

к признанию не только логико-методологического, но и онтологического статуса структур (систем) бытия⁴² и, во-вторых, к пониманию принципиального отсутствия границ между «идеальными» и «материальными» объектами⁴³, т. е. как раз к тем фундаментальным принципам, которые Лосев неустанно отстаивает на протяжении всей своей жизни, с «Античного космоса» начиная.

Выявлять и описывать «логические скрепы вещей» (выражение Лосева⁴⁴ — призвание теорин классификации. Ее статус изначально высок, а область применения универсальна — «полем применения классификационных процедур являются объекты практически всех научных дисциплин, а также сама система наук в целом», — поэтому не удивительно, что естественное развитие методологии классификации⁴⁵ не может не дать плодов, будто сорванных с древа «Античного космоса». Это прежде всего относится к выявлению необходимой двойственности классификации, разделению ее на «таксономию» и «мерономию» (С. В. Мейен, Ю. А. Шрейдер) сообразно с возможностями подхода к объектам классификации как через дескриптивное, внешнее, экстенциональное описание (традиционная таксономия), так и посредством осознания структурных, внутренних, интенционально-сущностных основ объекта и класса объектов — таксона (мерономия). Таксон состоит из тех, и только тех, объектов, которые обладают отмеченной для данного таксона структурой, структуру эту — главный предмет заботы мерономии — естественно отождествить с архетипом (по Гёте, план строения организма, праформа) или смыслом, сущностью упорядочиваемых

⁴² Там же. С. 40, 113—114.

⁴³ Там же. С. 42, 115—121.

⁴⁴ Сравним лосевское: «Диалектика берет во внимание не вещь целиком, не всю ее полноту и окончательную явленность, но — лишь логические и категориальные скрепы ее, лишь ее эйдетический скелет как вещи» (наст. изд. С. 70) — со столкновением понятий у М. М. Бахтина: «Диалог и диалектика. В диалоге снимаются голоса (раздел голосов), снимаются интонации (эмоционально-личностные), из живых слов и реплик вылуциваются абстрактные понятия и суждения, все втискивается в одно абстрактное сознание — и так получается диалектика» (Бахтин М. М. Из записей 1970—1971 годов // Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 352). Не в этом ли пересечении лежат причины несходства-невстречи столь значительных явлений — Лосева и Бахтина?

⁴⁵ Последняя цитата относится к статье С. В. Мейена и Ю. А. Шрейдера «Методологические аспекты теории классификации» (Вопросы философии. 1976. № 12. С. 67), а прилагательное «естественный» слишком значимо. Во времена постоянного, но, к счастью, не тотального идеологического давления культура бережет свои резервы роста в неких «духовных нишах»: на художественных выставках знатоки сразу шли в раздел «театральной живописи», в биологии это была проблематика формы, систематики и эволюции организмов, в философии роль «ниши» играло, например, эстетическое. «Дух дышит, где... может».

объектов⁴⁶. Так последовательный анализ «технических» процедур классификации воскрешает неоплатоническую схему «сущего» и «меона». Не случайно идейный вдохновитель современных исследований математических структур в классификации А. А. Любищев тяготеет к «платонизму». Последний термин и кавычки к нему требуют обширнейших комментариев, в точности та же трудность, кстати, нависает над каждым, кто захочет обсуждать «идеализм» и «реализм» у Лосева. Поэтому мы с сожалением покинем перекресток интереснейших сюжетов (сам А. А. Любищев внес здесь немалый вклад, оставив обширную рукопись «Линии Демокрита и Платона в истории культуры») и воспользуемся только одним — сюжетодвижущим для нашего текста — путем, по которому пошел Ю. А. Шрейдер, размышляя о творчестве современного «платоника»: «В сфере онтологии идеализм в духе Платона — Пифагора привел Любищева не к сомнению в реальности материи, как это произошло, скажем, с некоторыми представителями махизма, но к представлению о многообразии типов реальности»⁴⁷. Вопрос о «типах» или «уровнях» реальности возвращает нас к «Античному космосу», и прежде всего к теме отношения неоплатонических тетрактид. В книге 1927 года Лосев «проходит» только две буквы алфавита скорее всего из тактических соображений («лишь педагогически воздействуя на малодушные умы») и реконструирует «основную» и «производную» тетрактиды (А и В) лишь как обязательные условия «живого смысла и живой фактичности» бытия. Но выявление более чем одного «яруса» реальности необходимо требует перехода на множественное число, и это прекрасно понимает Лосев: в том же «Античном космосе» он (правда, бегло) говорит о «бесчисленных» других тетрактидах либо упоминает «постоянное создание тетрактид, сплошное и неустанное», а потом на примерах текстов Прокла и Дамаския указывает пять (с учетом «абсолютно невыразимого» — шесть) «типов единства» (352), причем только в первой неоплатонической ипостаси — первоедином. Грандиозная картина многоярусного мира античного космоса рисуется Лосевым в VII томе «Истории» уже на всем логически мыслимом пространстве от чистого и непознаваемого «сверх» до единичных материальных вещей и материи как «нулевого единого»⁴⁸. Как видим, драгоценная для нас переключка явственна и здесь, в сопоставлении устремлений «полифундаментализма» современной теории классификации и результатов лосевской попытки «понять античный космос изнутри».

До сих пор мы говорили только о «переключках», о «совпаде-

⁴⁶ Шрейдер Ю. А., Шаров А. А. Системы и модели. М., 1982. С. 75—90, особенно с. 83—85.

⁴⁷ Сб.: Александр Александрович Любищев. Л., 1982. С. 109—110.

⁴⁸ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Последние века. Кн. II. С. 115—132.

нии» идей и тем «Античного космоса» с различными приобретениями современной науки. На последних примерах из «системоторческой» части новой и новейшей мысли мы убеждаемся также в созвучии тенденций и целей. Теперь, пожалуй, самое время (посильным для нас способом осторожного вопрошания) сформулировать некоторые важные проблемы и гипотезы, которые имеют прямое отношение к теме данного параграфа и, главное, произрастают на плодотворной почве «Античного космоса», а отчасти и других текстов первого «восьмикнижия». С включением (надеемся, не запоздалым) старых книг 20-х годов в контексты современной культуры риск подобного заглядывания в будущее путем вопрошания у прошлого из неопределенного настоящего (признак «сильной необратимости познания»?) может оказаться оправданным.

Первое из вопрошаний назовем «проблемой семиотического существования». Проблема возникает при условии сочетания такого важного свойства действительности, как нерархичность существований и многообразии типов бытия (см. выше), вместе с императивом формулы «мир как живой организм имени сущности» — формулы, в которой сосредоточено ядро всей содержательной (т. е. выразительной, развернутой в культуру и даже быт античности) части «Античного космоса». Само «имя» или «выражение» является для Лосева ареной встречи вещи с ее сущностью, и даже не просто встречи, но и полного их тождества (в мифе). Вспомним еще из «Философии имени»: «имя вещи есть выраженная вещь» и «слово рождается наверху лестницы существ, входящих в живое бытие» (651, 742) — и да будет приведенных фрагментов достаточно, чтобы указать на глубокую онтологичность имени, знака, семиозиса в понимании Лосева. Справедливо ради нужно отметить, что отдельные аспекты затронутого являются объектом изрядных хлопот у современных логиков и философов⁴⁹, однако в суммарной форме подобный вопрос, видимо, еще не ставился: как связано существование семиотических комплексов с многообразием типов существований? как зависит уровень реальности от степени близости имени и именуемого?

Перейдем к проблеме «информационного посредника», которая по внешности разворачивается как проблема терминологическая. На фоне нынешнего бурного развития информатики и информационных технологий как-то подзабылись философские

⁴⁹ Обзор соответствующих проблем логической семантики можно найти в главе «Язык и мир: проблема указания объектов» (*Лавиленис Р. И.* Проблема смысла. Современный логико-философский анализ языка. М., 1983. С. 121—189). Попытка описать уровни реальности с включением знаковых систем предпринималась в работе автора: *Троицкий В. П.* Семиотическое существование // Семиотика и информатика. Вып. II. М., 1979. С. 52—65.

дискуссии 70-х годов, в ходе которых делались попытки установить статус самого понятия информации то ли как спецификации из области математической теории связи, то ли удобного термина междисциплинарного общения, то ли фундаментального общенаучного понятия или даже одной из базовых философских категорий. Одновременно стала ясна многоаспектность проблемы информации, выявлены многочисленные ее связи с процессами упорядочения (темы «информация и пространство», «информация и время») и взаимоотношениями в технических и биологических системах, наметился выход и на вечную тему отношения объекта и субъекта. Образ информации, каким он складывается в науке, невольно ассоциируется с универсальной посреднической деятельностью крылатого Гермеса, вестника олимпийцев и неизменного соучастника дел земных⁵⁰. Следующая «невольность» так же естественна и столь же ориентирована на античность. Каковы аналоги категории информации в понятийной системе любезных Лосеву (и нам) греческих мыслителей? Как догадка о «посредничестве» отобразилась в неоплатонических категориях «эманации» и «числа»? Сколько «информационного» содержит, например, широчайшее по спектру функций понятие «логос»? Какова, наконец, роль «информационного посредника» в структуре действительности?

В заключение наметим проблемы «несводимости чисел». Непосредственную помощь окажет нам то место в «Античном космосе», где Лосев подробно комментирует загадочное («глухое», по реплике автора) рассуждение из «Тимея» о «числовой изваянности Космоса» (Тим 35в). Используя при этом обширные комментарии Прокла к знаменитому «космологическому» диалогу Платона и сам свободно владея «общепифагорейской диалектикой числа», Лосев рисует античную «психогонию» в форме порождения привычного (и такого одновременно непривычного!) ряда натуральных чисел, которые «суть последовательные потенцирования момента растекающейся множественности»⁵¹. Не-

⁵⁰ Тахо-Годи А. А. Греческая мифология. М., 1989. С. 114—119, 164. См. также: Тахо-Годи А. А. Гермес. Мифологический словарь (1991) Интересное для нашей темы смыкание «древнего» и «нового» оформлено в статье П. А. Флоренского «Термин» (около 1917 г.). Приведа этимологические материалы («терминус» по-латыни — «граница») и связав их с языческим почитанием сначала Терма — межевого знака в виде кучи камней либо вертикально поставленного столба, а затем и бога межей и границ Терминуса, П. А. Флоренский заключает, что и сам «термин» есть «граница, которую мышление само-определяется» (Флоренский П. А. Т. 2. У водоразделов мысли. М., 1990. С. 226) В архиве ученого сохранились наброски, в которых намечен ход мысли из латинской языковой материи в греческую (Терминус-Гермес), от статички границ к динамике связей и как бы послан и нам привет (там же. С. 230).

⁵¹ Наст. изд. С. 264—267. Вполне «детский» вопрос о том, велика ли разница между «единицей» и, скажем, «двойкой», обсуждается спустя

привычность такого ряда состоит в индивидуальности, смысловой уникальности, несводимости друг к другу любого из его членов. Здесь каждое новое число не образовано унылым плюсованием очередной единицы, но оно есть новая цельность с собственным неповторимым ликом! Нужно совершенно поверхностно воспринимать лосевское учение о «выражении», чтобы теперь удивиться, почему подобные «архаические» представления о числовых комплексах оказываются сродни современным попыткам постижения «всей числовой области». Бегло упомянем далее «гипотетические реформы натурального ряда» у П. К. Рашковского и А. С. Есенина-Вольпина, малозамеченные математиками и совсем не замеченные философами, а также пригласим читателя оценить первые результаты «тихой революции» в математике, свершаемой ныне благодаря усилиям нестандартного («неархимедова») анализа. Важно отметить здесь предположения о «невосстановимости слагаемых», «неабсолютной одинаковости копий» и «принципиальном сбивании со счета» в обновленном натуральном ряде, а в так называемой «ультраинтуиционистской программе» — гипотезу о неединственности натурального ряда и введение «онтологических» процедур, предполагающих отождествление событий (и их имен) только по мере их наступления — мы бы назвали это «откровенной семиотизацией» логики. В нестандартном анализе с признанием «актуально бесконечно малого» возникают непересекающиеся (потому «несводимые») классы «гипердействительных чисел»; возможны и другие способы расширения границ «канторовского рая». Как видим, собственные потребности математики позволяют нам с некоторой обоснованностью прийти к чаемому вопросу: какую роль могут играть в современной науке «неопифагорейские» идеи о несводимости⁵² чисел?

Закончим «вопрошающую» часть текста такими словами А. А. Любищева — в нашу поддержку: «Следуя великому диалектическому закону развития науки, в этом прогрессе неоднократно придется возвращаться к великим мыслителям прошлого, начиная с мыслителей несравненной Эллады. Прошлое науки не кладбище с надгробными плитами над навеки похороненными

полвека после «Античного космоса» в книге: *Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А.* Платон. Жизнеописание. М., 1977. С. 111—113. Взгляды Лосева не изменились и выдержали испытание даже «детскими вопросами».

⁵² Из всех математических «не-» лишь «несоизмеримость» открыта античностью, остальные отрицания приходятся на XIX («несчетность») и XX века («невывислимость» и «недоказуемость»). Грядущее бытие «несводимости» вполне способно подтвердить старую истину, что «в Греции все было». См.: *Раишевский П. К.* О догмате натурального ряда // *Успехи математических наук.* 1973. Т. XXVIII. Вып. 4 (172). С. 243—346; *Есенин-Вольпин А. С.* Ко второй проблеме Гильберта // *Проблемы Гильберта.* М., 1969. С. 86—91; *Кусраев А. Г., Кутателадзе С. С.* Нестандартные методы анализа. Новосибирск, 1990. С. 344.

идеями, а собрание недостроенных архитектурных ансамблей, многие из которых не были закончены не из-за несовершенства замысла, а из-за технической и экономической несвоевременности»⁵³.

§ 4. О ПОСВЯЩЕНИЯХ

Первоначально планировалось совсем другое название этой заключительной части текста, — нечто вроде «О классической неклассической рациональности», — однако соображения формального (вокруг формы) свойства удержали нас от такого поступка. В самом деле, обилие союзов «и» в общем названии нашего текста уже потребовало целого параграфа разъяснений (на самом деле, конечно, это оказалось удобной формой подступа, введения к философскому синтезу у Лосева), теперь, выходяло, требует комментария зияющее отсутствие того же союза в заголовке очередного параграфа (содержательно — настает черед нового обращения к интегральной характеристике творчества Лосева). Нет, уж лучше сразу отказаться от обсуждения нескончаемых «союзных» проблем, даже если тема рациональности и обязательна в разговоре о Лосеве... И все-таки мы не можем умолчать одну небольшую книгу М. К. Мамардашвили — «Классический и неклассический идеалы рациональности», — она представляет собой лишь мизерную часть, лишь видимую пока оконечность айсберга философской работы автора⁵⁴. Вышедшая в Тбилиси в 1984 году чуть ли не самиздатовским тиражом в 1200 экземпляров и написанная подчеркнуто эзотерическим языком, эта книга по внешним, так сказать, атрибутам напоминает зашифрованные, едва выбивающиеся «из-под глыб» тексты первого «восьмикнижия» (прежде всего вспоминаются «Античный космос» и «Философия имени»). Однако вряд ли подобная внешняя ассоциация имела бы для нас ценность, если бы не другое сходство или даже глубинное, внутреннее, идейное совпадение. Содержание тонкой книжицы издательства «Мецниереба» касается самых оснований науки и посягает на их пересмотр. «Классический» идеал рациональности с его отделением явлений от сущностей, фактов от принципов, обобщения от опыта, объекта от субъекта должен уступить место пониманию мира как единого, «сбранного в целое», мира в слитности, «мира в работе»⁵⁵; «неклассический», по Мамардашвили, идеал рациональности пре-

⁵³ Любичев А. А. Понятие сравнительной анатомии // Любичев А. А. Проблемы формы, систематики и эволюции организмов. М., 1982. С. 217.

⁵⁴ Сенокосов Ю. П. О философе и его работе // Вопросы философии. 1991. № 5. С. 15—17.

⁵⁵ Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси, 1984. С. 14.

одолевать декартовский дуализм и требует «введения сознательных и жизненных явлений в научную картину мира»⁵⁶. И это как раз тот самый идеал, о котором практически синхронно с Мерабом Мамардашвили пишет Алексей Лосев на многих страницах «Истории античной эстетики», а еще раньше — в первом «восьмикнижии»! Если возвращать термину «классика» первородную этимологию («первоклассное», «образцовое») и вспоминать об изначально латинском следовании за греческим образом, то идеал этот надобно называть классическим, эллинским, это — классическая рациональность, только вооруженная, разумеется, полуторатысячелетним опытом потерь и обретений.

Философская работа, проделанная Лосевым и Мамардашвили, оказывается ныне как нельзя кстати. Не говоря уже о ее важности и самоценности на фоне многосторонних обсуждений проблемы рациональности в философии науки (как у нас, так и за рубежом), эта работа отвечает потребностям саморазвития тех отраслей знания, которые принято называть естественными науками. Примеры попыток преодоления дуализма и разрозненности миропонимания мы обнаруживаем здесь как бы на двух встречных направлениях. Так, отпрявляясь от микромасштабов, теория неравновесной термодинамики усилиями И. Пригожина и его школы расширила опыт понимания роли «наблюдателя» в квантовой механике («принцип неопределенности», влияние «прибора» на «объект измерения») до ясной потребности в полномасштабной «картине мира, включающей самого открывающего и описывающего этот мир человека», в «новом альянсе» между человеком и природой⁵⁷. Движение к субъекту познания по направлению от макромасштабов генетически связано с углублением космологических представлений. Мы уже приводили высказывание отечественного физика-космолога А. Д. Линде (заключение § 2), теперь нужно подчеркнуть, что потребность сопрячь в одном мыслительном акте «изучение Вселенной и изучение сознания» подкрепляется результатами достаточно длительной и обросшей подробностями дискуссии по поводу так называемого «антропного космологического принципа»⁵⁸. Неожиданно (для позитивистской мысли) выяснилось, что наблюдаемые свойства

⁵⁶ Там же. С. 3.

⁵⁷ Цитата из книги И. Пригожина и И. Стенгерс «Новый альянс» (1979 г.) приводится по: Кузнецов Б. Г. Идеалы современной науки. М., 1983. С. 21.

⁵⁸ О начальной стадии дискуссии можно судить по тексту одного из ее зачинателей: Картер Б. Совпадения больших чисел и антропологический принцип в космологии // Космология: Теории и наблюдения. М., 1978. С. 369—379. Новые интерпретации «антропного принципа» (изменения не только в замещении «антропологического» на «антропный») можно найти в статье: Рьюз М. Наука и религия: по-прежнему война? // Вопросы философии. 1991. № 2. С. 38—46.

Вселенной ограничены условиями, подозрительно необходимыми для нашего существования как наблюдателей этой Вселенной, т. е. фундаментальные физические константы являются прямым доказательством принципиального единства или соразмерности человека и природы (логически сходный случай: если от огня очага вскипел чайник и согрелись озябшие руки, еще не следует, что руки держали чайник или полоскались в кипятке), но и «вычитывать» человека из общей картины мира теперь нужно с некоторой осторожностью (тот же пример с кухни: не пожелай кто-то согреться, огонь под чайником мог и не вспыхнуть). Во всяком случае тонкий знаток русской «идеалистической» философии и одновременно активно работающий ученый-естественник С. С. Хоружий считает нужным сблизить завоевание современной науки — «антропный принцип» с главенствующей установкой «антроподицеи» П. А. Флоренского (смело можем добавить — и А. Ф. Лосева), если иметь в виду «внутреннюю соотнесенность человека и мироздания, человеческого и космического порядков»⁵⁹.

Философская работа — это еще и жизнь, следовательно, любовь. В лосевских многотомиях достаточно точных формулировок и скрупулезного анализа самых малых подробностей, что же такое есть сия «внутренняя согласованность человеческих и космических порядков», но есть еще и такие строчки, обращенные к его, Лосева, антиподам: «Кто во что влюблен, тот и превозносит объективность соответствующего предмета своей любви. Вы влюблены в пустую и черную дыру, называете ее «мирозданием», изучаете в своих университетах и идолопоклонствуете перед нею в своих капищах. ...А я люблю небушко, голубое-голубое, синее-синее, глубокое-глубокое, родное-родное...»⁶⁰ Драгоценная «вставочка» из «Диалектики мифа» не только дает возможность познакомиться с высоким образцом русской «конкретной метафизики», но еще и помогает не забыть о той могучей силе, что, как известно, «движет солнце и светила», — и здесь мы переходим к посвящениям, которыми открывается «Античный космос». Спасибо этой малости, «отшедшей и сопутствующей». Калеченная цензорами, усушенная необходимой сдержанностью автора, но сохранившая-таки живое лицо, работа Лосева несет на себе тепло духовного мира далеких лет. В немногих словах, обращенных из книги вовне, к людям, уместились и сыновняя благодарность за небесную глубину детства с Фламарионом под подушкой, и привет родному сердцу спутника и вдохновителя на каждодневное дерзание, и поклон судьбе за подарок непрерывного чуда бытия. И те же слова прокладывают мосток вовнутрь живого

⁵⁹ Хоружий С. С. Обретение конкретности // Флоренский П. А. Т. 2. У водоразделов мысли. М., 1990. С. 7.

⁶⁰ Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 530.

текста — там восхищение пред умными и красивыми конструкциями греческого Космоса, там непреходящая любовь к вечному детству человечества...

Да, грядет «новая рациональность». Но пусть в ней будет ясность и точность «голубого небушка», пусть грядет рациональность чуда, любви и детства. Лосевские книги тому — в помощь.

В. П. Троицкий

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЙ СТАТУС ЯЗЫКА

Философия языка занимает особое место в творчестве А. Ф. Лосева, будучи той смысловой областью, в которой оригинальный лосевский вклад в развиваемую им религиозно-философскую традицию православного энергетизма и апофатической диалектики (см. ниже) проявился в наиболее развернутом и систематизированном виде. Это отнюдь не было произвольным выбором, отразившим личные научные пристрастия Лосева: именно язык и есть тот вид бытия, для которого оказалась внутренне органичной основная лосевская идея синтеза апофетизма и символизма (или в иных терминах — онтологизма и персонализма), и именно в этом смысле философия имени отождествлялась Лосевым с философией как таковой.

Сам факт выдвижения языка в качестве центральной — или одной из центральных — тем философии не является чем-то специфическим именно для Лосева. Аналогичная позиция свойственна многим философам XX века (в той или иной форме эта тема звучала у Кассирера, Хайдеггера, Ясперса, Рикера, Гадамера, из отечественных ученых — у Вяч. Иванова, Флоренского, Булгакова, Бахтина и др.), но в целом в философии первой половины века возобладала не позитивная или нейтральная оценка самого этого признаваемого факта, а по преимуществу критическое направление, стремившееся *преодолеть власть* языка, погасить его «двусмысленность» и метафоричность, «размывающие» философскую мысль. «Философия, — писал один из основоположников критического направления, Л. Витгенштейн, — есть битва против околдования нашего разума средствами нашего языка»¹. Лосев же, напротив, видел путь для разрешения философских проблем и для освобождения «нашего разума» именно в раскрытии глубинной природы языка и в опоре на него.

Языковые разделы есть в том или ином виде во всех лосевских работах как раннего, так и последующих периодов вне зависимости от того, являлся ли язык непосредственным предметом рассмотрения, но центральное место в лосевской философии языка занимают печатающиеся в настоящем издании «Философия имени», впервые вышедшая в 1927 году (далее: ФИ), и «Вещь

¹ Витгенштейн Л. Философские исследования // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVI. М., 1985. С. 124 (далее: НЗЛ).

и имя», ранее не публиковавшаяся и только недавно обнаруженная в полном виде в архиве ученого А. А. Тахо-Годи (далее: ВИ). Основной текст ФИ создан в 1923 году, но при подготовке книги к изданию Лосев написал дополнительное предисловие, отличающееся по своему полемическому стилю от нейтрально-академического тона основного текста книги, и примечания. ВИ создавалась в самом конце 20-х годов непосредственно перед арестом, а окончательно была оформлена уже после освобождения (1933), когда ни о каких публикациях уже не могло быть и речи. Не могла эта работа быть напечатана, конечно, при жизни Лосева и впоследствии из-за ее отчетливой религиозно-философской основы.

ФИ и ВИ относятся друг к другу как контуры полной разветвленной теории к ее основному тезису: если в ФИ в систематически-концептуальном плане изложены исходные постулаты, конечные выводы, внутренняя структура и внешние границы лосевской теории языка, то в ВИ целенаправленно разрабатывается и разъясняется главный принцип этой теории, который в своей лаконичной собственно языковой форме сводится к тезису о том, что *имя вещи есть сама вещь, хотя вещь не есть имя*. Необходимость специального настойчивого разъяснения этого принципа была вызвана его активным либо неприятием, либо просто непониманием со стороны многочисленных оппонентов Лосева, среди которых были не только представители материалистической диалектики, что вполне закономерно², но и, условно говоря, «идеалистически» ориентированные философы и конечно же языковеды, которые в своем большинстве склонялись в то время к конвенциональному (формалистическому или позитивистскому) толкованию языковых проблем, причем преимущественно в прикладном аспекте (см. критику подобных теорий, которым в России в то время соответствовало, в частности, направление, разрабатываемое И. А. Бодуэном де Куртене, в наст. изд., 629). Можно сказать даже более того: лосевская философия языка была настолько инородна всем тогдашним типам отечественного языкового, да и философского мышления³, что ей приходилось

² См., напр., отражающую происходившую в то время внутри марксизма борьбу «механистов» и «диалектиков» Передовую в журнале «Под знаменем марксизма» (1929. № 10—11. С. 12—13): «Разве... не известно, что идеологические враги марксизма и ленинизма живут и духовной пищей капиталистического Запада? Разве им не известно, что по-русски Гуссерль читается Шпет, Фрейд — скажем, Ермаков, а Бергсон — Лосев?» Такое восприятие Лосева, конечно, было неадекватным: при всем уважении к «Творческой эволюции» Бергсона Лосев, по его собственной оценке, «никогда не был бергсонянцем» и во многом его «критиковал» (В поисках смысла // *Лосев А. Ф.* Страсть к диалектике. М., 1990. С. 16. Далее: Сзд).

³ Теории К. Аксакова и А. Потебни, в которых Лосев находил частичные аналоги своей позиции, прошли, с его точки зрения, «малозаметно и почти не повлияли на академическую традицию» (наст. изд. С. 615).

фактически отстаивать себя в глубоком одиночестве (Флоренский отошел к тому времени от языковой проблематики, Булгаков же был в эмиграции)⁴. Не могла не быть чуждой лосевская теория и для общей атмосферы западноевропейской философии того времени: отдавая дань выработанным в неокантианстве и феноменологии исследовательским методам, Лосев, как это не может не заметить каждый читатель ВИ, приложил немало усилий к тому, чтобы резко оградить свое понимание языка от новоевропейской философии в целом.

Немногое изменилось и сегодня: развиваемая Лосевым историко-философская и религиозная традиция вследствие ее полного выпадения из поля зрения современного читателя делает лосевские взгляды малодоступными даже в чисто логическом плане, не говоря уже об аксиологически полном их восприятии. Отношение лингвистической философии к близким Лосеву по основному — антиконвенциональному — тезису языковым теориям емко выражено Витгенштейном в резкой оценке этого тезиса, якобы некритически утверждающего некую *«таинственную»* связь слова с предметом» (НЗЛ, 95). Наверное, только хайдеггеровская философия языка с ее основным тезисом о языке как «доме бытия» имеет — несмотря на максимальные стилистические расхождения в форме изложения (концептуально-диалектической у Лосева, философски-эссеистической у Хайдеггера) — столь же сложную судьбу в читательском восприятии. Вызывая к себе массовое внимание, хайдеггеровская философия языка не имеет тем не менее последователей в строгом смысле слова: воспроизводятся и стабилизируются в качестве общих философских понятий лишь те или иные детали этой концепции, ее же общий смысл продолжает при этом восприниматься как индивидуально хайдеггеровский тип философствования. Симптоматично в этом отношении, что именно в Германии, в Марбургском университете, образовался специальный семинар по изучению лосевской «Философии имени».

Однако Лосев в отличие от Хайдеггера не был сторонником «именного», ориентированного на личностную неповторимость, философствования: в своей концепции языка он не только опирался на многовековую, частично утраченную в Новое время религиозно-философскую традицию, но и вдохновлялся мощным стимулом к развитию именно этой традиции со стороны современной ему действительности. Этим стимулом было *имяславское* движение в православии. Хотя сам термин «имяславие» и не фигурирует в текстах ФИ и ВИ непосредственно, но обе работы — как это следует и из анализа их содержания, и из более поздних

⁴ «...Я одинок,— констатировал Лосев в конце 20-х годов,— и не имею (и даже лишен возможности иметь) учеников и даже просто сотрудников» (Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930. С. 4. Далее: ОАСМ).

свидетельств самого Лосева — строились как последовательное продумывание и развитие именно этого течения.

Немного об исторической стороне дела. Имяславие зародилось на Афоне в начале века; возглавлял его иеромонах Антоний (Булатович)⁵. Среди философов это движение было поддержано В. Эрном (1882—1917), считавшим, в частности, что противоборство, оказанное имяславию Синодом (см. ниже), вызвано проникновением в Православную Церковь имяборческих по своей сути идей феноменологии, П. Флоренским (1882—1937), с которым Лосев вел переписку по поводу имяславия и которого считал единственным, кроме себя, из русских философов, который до конца продумал эту тему, а впоследствии и С. Булгаковым, развившим аналогичные идеи в эмиграции. Что касается отношения к имяславию со стороны Церкви, то в 1913 году Синод осудил имяславие⁶ и удалил его сторонников из русских монастырей Афона, но в 1914 году суд Синодальной Конторы оправдал 25 деятелей имяславия, и Синод утвердил это решение, позволив им отправлять религиозные культы в российских приходах. Собственно теологическая сторона вопроса до сих пор считается в православии не до конца ясной. Лосев близко общался с одним из главных афонских деятелей имяславия, архимандритом и настоятелем (а в прошлом — и основателем) Свято-Андреевского скита на Афоне о. Давидом. Хотя широкого признания имяславие так и не получило, оно все же имело достаточно последователей (особенно на Северном Кавказе), в деятельности которых Советская власть усмотрела признаки контрреволюционного мятежа и соответственно поступила с ними. Именно в связи с этим делом, если судить по сохранившейся в архивах КГБ следственной справке⁷, был осужден в 1930 году и сам Лосев. Ему инкриминировалось не просто участие, но идейное руководство этим движением, которое якобы стремилось вооруженным путем восстановить монархию⁸. В этой же следственной справке есть свидетельство того, что Лосев рассматривал имяславие как наиболее адекватное выражение самой сущности православия.

⁵ Более подробно с имяславским движением можно познакомиться по его работе «Моя борьба с имяборцами на Святой Горе». Пг., 1917. См. также: «Имяславие по документам имяславцев». М., 1916.

⁶ Возражения Синода касались все того же центрального тезиса имяславия, совпадая с той общей критической реакцией на аналогичные имяславия языковые концепции, о которой говорилось выше. В Синодальном Послании от 18 мая 1913 года говорилось: «Имя Божие есть только имя, а не сам Бог... Его свойство: название предмета, а не сам предмет...»

⁷ См.: Родина. 1989. № 10.

⁸ Однако в массовой прессе и на различного уровня партийных собраниях, вплоть до XVI съезда ВКП(б), вопрос о контрреволюционном имяславском движении не поднимался. В развернутой против него газетно-партийной кампании Лосева критиковали за общую религиозно-

Предтечами имяславия Лосев считал деятелей исихазма — византийского подвижника и писателя конца XIII — начала XIV века Григория Синаита и Фессалоникийского архиепископа Григория Паламу (1296—1359), его религиозно-философской основой — православную доктрину энергетизма. Соответствующее учение паламитов, т. е. последователей Г Паламы, Лосев оценивал как «кульминацию и завершение византинизма» (ОАСМ, 911). Вот как излагал сущность паламитского энергетизма сам Лосев: «Паламиты учили, что Свет Фаворский (свет, воссиявший на горе Фавор во время преображения Господня.— Л. Г.), виденный учениками Христа и подвижниками, не есть *ни сама сущность Божия* (ибо энергия сообщима человеку, существо же Божие — несообщимо), *ни тварное вещество...* (ибо иначе тварь обожалась бы через себя саму), но — присносушая *энергия сущности Божией, отличная от самой сущности, но неотделимая от нее.* Энергия... переходя к твари и освящая ее... сама отнюдь не становится тварью, но продолжает быть неотделимой от Бога, т. е. *самим Богом.* Имя «Бог», говорили они, должно быть прилагаяемо не только к сущности Божией, но и к ее энергиям. Всякая энергия и все энергии вместе суть сам Бог, хотя Бог и не есть Его энергия, ни какая-нибудь одна, ни все взятые вместе» (ОАСМ, 850). Опора Лосева на эту традицию станет совершенно очевидной, если мы сравним с этим изложением основ паламитского энергетизма те религиозно-философские тезисы *имяславия*, которые были сформулированы самим Лосевым в одном из его писем (от 30 января 1923 года) к Флоренскому: «Энергия сущности Божией неотделима от самого Бога и есть сам Бог... Имя Божие есть сам Бог, но Бог сам — не имя».

Для того чтобы перевести центральный лосевский тезис в привычные координаты, необходимо хотя бы условно обрисовать общий контур лосевской языковой концепции, как он мог бы быть представлен с привычной для современного читателя, но чуждой самому Лосеву точки зрения. Отличительной особенностью у Лосева будет то, что проблема языка перемещена из гносеологии в чистую онтологию (еще раз подчеркнем, что наше описание условно: для самого Лосева разделение на гносеологию и онтологию неприемлемо). Другими словами — из горизонтального (дуалистического) аспекта в вертикальный (монистический). Тем самым изначально отвергается то противостояние

философскую позицию, отраженную в печатных работах, особенно — в «Диалектике мифа» (1930), применяя при этом такие эпитеты, как «философ-мракобес», «реакционер и черносотенец», выразитель «откровенно поповского реакционного идеализма» (Каганович, Киршон) и т. д.

«вещи» и именуемого ее «слова», которое мыслится в горизонтальных координатах, где именующий субъект и именуемая «вещь» есть абсолютно разведенные и разобщенные понятия. Лосевская «вещь» — это не чувственный объект внешнего мира, но сущность как один из моментов вертикальной ценностной шкалы. А как таковая «вещь» (в дальнейшем мы параллельно с этим термином будем использовать и термин «сущность»⁹) не противопоставляется субъекту, но сближается с ним. И субъект и сущность, а значит, «имя» и «вещь», равно, по Лосеву, укоренены в бытии и равно значимы; между ними протянута здесь связующая и дающая основу для их частичного отождествления смысловая (идеальная) нить.

Такое понимание есть, по Лосеву, единственно возможное в рамках общехристианского персоналистического принципа, исключаящего как свойственный материализму безличный «объективизм», для которого специфические свойства субъекта не играют никакой существенной роли в познании им «объективного мира», так и противоположную установку на чрезмерно разросшегося «субъекта», поглотившего всякую «объективность», что в той или иной мере свойственно, по Лосеву, многим направлениям новоевропейской философии (в открытом виде — у Фихте, в завуалированном — у Канта, Гегеля, Когена, Наторпа и др.). Итак, в лосевской системе субъект и сущность, а значит, «имя» и «вещь», могут быть отождествлены если не в фактическом, то в смысловом аспекте. Центральный тезис лосевской теории теряет при таком понимании всякую «фантастичность» или «таинственность».

Вместе с тем одновременное укоренение в онтологической вертикали и сущности и субъекта не могло, конечно, не придать лосевской концепции, хотя бы в ее внешнем, формально-логическом выражении, некоторой «двучастности», внутреннего распада темы на две смысловые области. И эта «двучастность» действительно есть в лосевской теории: она отчетливо ощущается и тематически и стилистически. Но так как характер этой «двучастности» оставался для Лосева периферийным, никак не нарушающим общего и постоянно подчеркиваемого единства концепции, то она и не выделялась сколько бы то ни было настоячиво. Мы же, напротив, ради преодоления в сознании читателя

⁹ Необходимо, впрочем, отметить своеобразную текучесть лосевских терминов: то, что в ВИ зафиксировано за термином «вещь», в ФИ закреплено за термином «предметная сущность»; термин же «вещь» имеет в ФИ в подавляющем большинстве случаев (кроме написанного позднее, т. е. фактически непосредственно перед созданием ВИ, предисловия) значение «чистого инобытия», внесмысловой физической энергии (см., напр., наст. изд. С. 680), т. е. имеет значение «вещи» в ее натуралистически-чувственном понимании. Причиной скольжения лосевской терминологии — это особая тема.

препятствий к адекватному восприятию его концепции максимально усилим эту двучастность, разделив изложение Лосевской теории на две сферы: *собственно-онтологическую* и *субъектно-онтологическую*.

В первой, собственно-онтологической, сфере язык берется Лосевым вне своего отношения к человеческому субъекту, безотносительно к его языковой деятельности. При этом Лосевым имеется в виду не та безлично рассматриваемая в противоположность речи «система языка», которая мыслится в неокантианских или феноменологических версиях предмета (в частности, в сосюрровской лингвистике и в структурализме в целом) и которая в своей основе так или иначе сводится к формам собственно человеческого сознания, хотя бы и в его универсально-априорном абстрактном понимании, и — не внешний, независимый от человека «объективный мир» природы, а — *внечеловеческое* бытие в абсолютном религиозном смысле слова. Язык здесь берется Лосевым как одна из форм энергичной эманации самой Первосущности, что, конечно, резко расходится с привычными представлениями, но, с другой стороны, опирается на мощную религиозно-философскую традицию. Человеческое сознание при таком понимании — это возможная, но необязательная субстанция воплощения языка, в качестве «специального» вида инобытия оно становится такой субстанцией на последующих этапах энергичной эманации, но изначально языковая эманация Первосущности *не* ориентирована на человека. Цель безотносительного к субъекту изначального эманирования Первосущности в форме языка, точнее, — имени формулируется Лосевым как *самопонимание* Первосущности.

В соответствии с избранной традицией (в данном случае имеется в виду неоплатоническая диалектика и Дионисий Ареопагит) Лосев выставляет в качестве условия самопонимания взгляд на себя извне. Для Первосущности это означает взгляд на себя с точки зрения инобытия, предполагаемого на этом этапе не как реальное, фактическое инобытие, но пока лишь как принцип. Экстатическое выхождение из себя в целях самопонимания — это не процесс познания сущности своих внутренних, дифференцированных в рефлексии свойств, но — создание своего цельного и замкнутого образа, как он может видаться извне, а значит, на место логически расчленяющих единство сущности дефиниций вступает цельное и единое имя. Так становится понятным, почему из всех разнообразных семантических форм языка выбрано именно *имя*, т. е. хотя и особый, но все же частный случай языковой номинации, если ее мыслить в обычном понимании¹⁰. Наричательная номинация, предикация, атрибуция и другие семантические языковые действия предполагают

¹⁰ Об особом статусе имени в его соотношении с родовым понятием слова вообще см. наст. изд. С. 840—841 и др.

двух «участников» семантического процесса: означаемого и означающего. Сущность же сама себя облекает в язык, облекает сначала для себя и только потом для «другого» (для инобытийного воплощения в человеческом сознании) и потому «выбирает» такую семантическую форму, которая внутренне имманентна этому и соответствует цели самопонимания. Такой формой может быть только собственное имя.

Для Лосева именование, таким образом, есть фундаментальный онтологический процесс, конституирующий все бытие в целом. Самоименование сущности есть органичная форма преодоления ее исходного диалектического противостояния инобытию. Имя, которое сущность дает сама себе с точки зрения инобытия, есть энергийная скрепа между нею и инобытием, скрепа, без которой, т. е. без именованья, по Лосеву, между ними разверзлась бы дуалистическая бездна. *Именование становится внутренним стержнем бытия.*

Естественно, что такое толкование предполагает личностное понимание Первосущности, т. е. христианскую Абсолютную Личность. В безличных вариантах толкования Первосущности, в том числе и в неоплатоническом, где она приближена к числу, самоименование, требующее акта личной воли, невозможно, а значит, и язык во всех своих проявлениях полностью отходит в таких концепциях к сугубо человеческой деятельности, что делает ее незащищенной от конвенционализма и полного релятивизма.

У Лосева наоборот: человеческая языковая деятельность, которая неизбежно, конечно, наполнена субъективными моментами, тем не менее защищена от абсолютного релятивизма изначальным самоименующим языковым актом Первосущности. Это, конечно, не то имя и слово, которое мы сами реально произносим или слышим из чужих уст, это «умное» и «сверхумное» имя, доступное человеку лишь в результате мистического восхождения к Первосущности, т. е. в состоянии гипер-ноэтического экстаза. Это состояние безмолвно, вневидно и внешне рационалистическим смысле, и само имя — в соответствии с таким исихастическим его пониманием — тоже мыслится безмолвным, произносимым (наст. изд., 749). Такое, назовем его *первичным*, «имя» «всецело и не тронуто инобытием» (наст. изд., 745), не «хуляется» материей, сияя во всей своей нетронутости (наст. изд., 676). Содержа в себе инобытие как потенциальный принцип (наст. изд., 836), *первичное имя* еще не подвержено реальному, фактическому выражению, т. е. соединению с инобытием (наст. изд., 754), и потому звук в таком имени исчезает (наст. изд., 749).

Последний момент следует оговорить особо. Звуковая плоть языка — естественный и обязательный, по Лосеву, компонент «нормально-человеческого» слова, располагаемого им посередине между произносимым *первичным именем* и именем как

физической, чисто звуковой, т. е. «неживой», вещью (наст. изд., 680). Но в сущностные признаки языка как такового, который зиждется в своей основе на непронизимом *первичном имени*, звуковая плоть, по Лосеву, не входит, будучи выражением низшей — физической — энергемы. В самой этой идее нет какой-либо экстравагантности с точки зрения лингвистики: стремление «дематериализовать» язык, чтобы не сводить его природу и само значение на понятие звука, было достаточно широко распространено в различных направлениях лингвистики первой половины века, в частности — в глоссематике, связанной с именем Л. Ельмслева¹¹. Существенная разница, однако, состоит здесь в том, что если у Лосева «дематериализация» языка, т. е. освобождение от звуковой плоти, сопровождается максимальным упрочением его связи с универсальной и абсолютной смысловой областью, то в большинстве структуралистических направлений такая «дематериализация» сопровождается одновременным отделением языка не только от звука, но и от области смысловых универсалий, т. е., фактически, его полной конвенционализацией. Значение языковых единиц определяется здесь не столько их соотношением с областью абсолютного, как у Лосева, сколько по той сетке структурных взаимосвязей, в которую входит каждая данная единица языковой структуры. Смысл — в противоположность Лосеву — становится здесь акциденцией языка, а не его субстанцией¹².

Итак, именование, по Лосеву, это высший принцип самопроявления сущности в инобытии. *Первичное имя* — разгадка, опора и оправдание всех семантических процессов в собственно человеческой языковой деятельности (наст. изд., 680). Для читательского восприятия, но — подчеркнем — не для целостной авторской позиции на этом этапе лосевских рассуждений ощущается некоторая недоговоренность. Следует ли понимать Лосева в том смысле, что человеческая языковая деятельность «разгадывается», «опирается» и «оправдывается» одним, и только одним, Именем? Единичным актом самоименования Перво-сущности, т. е. Именем Божиим?

¹¹ См.: Звезгинцев В. А. История языкознания XIX—XX веков в очерках и извлечениях. М., 1965. С. 103. Отметим также, что тезис о каком бы то ни было отождествлении слова и вещи, т. е. центральный лосевский принцип, отвергался Л. Ельмслевым (см., напр., его статью «Язык и речь» в том же издании. С. 120).

¹² Лосев вместе с тем отнюдь не игнорирует важности системных отношений в языке, напротив, введенные им понятия «схемы», «морфе» и «топоса» (наст. изд. С. 777 и сл.), обозначая особый пласт в смысловой структуре слова, во многом аналогичны системной значимости языковых единиц в структурализме. Однако сама структура всегда понималась Лосевым не как чистая система отношений, но как определенного рода — смысловая — субстанция, как носитель отношений.

Ответ скорее всего отрицательный. Выше мы не случайно подчеркивали, что Лосев вводит в фундаментальную структуру бытия не только Имя, но сам процесс именованья, т. е. — в других лосевских же терминах — процесс воплощения, потенциального или реального, сущности в инобытии. Форм же такого воплощения сущности столько, сколько требует того поэтапный диалектический процесс эманации сущностной энергии. Мы не можем здесь входить в детали лосевской диалектики, отметим только, что Имя в собственном смысле замыкает ряд эманационных проявлений, будучи высшей точкой нарастания сущностной энергии (наст. изд., 744—745). Имени в этом смысле «предшествуют» число, эйдос, символ и миф, а значит, лосевские эйдос, число и т. д. — это, условно говоря, тоже имена, но имена не полные, не раскрытые, не «расцветшие». В полном имени сущность достигает своего энергийного расцвета, такое имя — это «высшая точка, до которой дорастает первая сущность, — с тем, чтобы далее ринуться с этой высоты в бездну инобытия» (там же), это «водораздел» между сущностью и инобытием, ее последняя граница. До этой границы и водораздела сущность проявляет себя в многоступенчатой «лестнице» неполного, свернутого именитства. То, отмеченное выше обстоятельство, что природа *первичного имени* не содержит в себе звуковой плоти, и допускает толкование «свернутых» *первичных имен* как всех других форм самопроявления сущности. Можно сказать более того: «свернутыми» именами, по Лосеву, являются все те априорные формы человеческого сознания, все те универсальные «смыслы», которые исследуются в неокантианстве, и все те «феномены» сознания, которые усматриваются в феноменологии. Если быть более строгим с точки зрения терминологии, то «свернутыми» *первичными именами*, т. е. формами самопроявления сущности в инобытии вне всякой зависимости от человеческого субъекта, является, по Лосеву, все то, что становится доступным человеку благодаря его *интеллектуальной интуиции*. В этом аспекте приобретает особую значимость постоянно подчеркиваемая Лосевым и присутствующая практически в каждой его работе критика неокантианства и других направлений за неприятие интеллектуальной интуиции, ведь именно она обеспечивает возможность проявления в человеческом сознании всего состава *первичных имен*. Понятым становится и настойчивое подчеркивание того, что априоризм (т. е. в данном случае — опора на интуицию) ни в коем случае нельзя сводить к субъективизму и что априорные формы отнюдь не характеризуются своей зависимостью от приемлющего их человеческого сознания, не возводятся к нему, хотя бы и в самом универсально-безличном смысле, напротив, являются формами *самого бытия*, самой сущности. Совокупностью *первичных имен* или лестницей именитства разной степени полноты и свернутости «создан» и «держится» мир (наст. изд., 746—747).

Значит ли все сказанное (здесь мы переходим от собственно-онтологической к *субъектно-онтологической*, т. е. «человеческой», сфере лосевской философии языка), что онтологическое имя и человеческое слово несопоставимы и что, соответственно, человеческое слово не может нести в себе чистую сущность, будучи изначально погружено в инобытие? Нет: у Лосева и здесь, конечно, не может быть того абсолютного дуализма, который неизменно критиковался им в любых своих завуалированных, вплоть до «трансцендентальной», формах. При всех инобытийных искажениях чистой сущностной энергии в человеческом слове, являющемся носителем всех видов энергии одновременно (физической, сенсуальной, ноэтической и т. д. — наст. изд., 746—747), оно имеет в себе ту же, что в *первичных именах*, энергийную основу, как сохраняемую самим языком, так и несомую самой личностью, ведь личность, будучи, по Лосеву, особой «фактической» формой восприятия сущности, суверенно владеет соответствующей этому доступной ей степенью сущностной энергии. В человеческом слове как раз и осуществляется общение чистой энергии *первичного имени* с энергией субъекта, который может использовать эту совокупную энергию либо в соответствии с сущностью, либо — под воздействием разнообразных субъективных, социальных, физических, психических и т. д. факторов — против нее (наст. изд., 762—764).

Собственно-онтологическая и субъектно-онтологическая сферы лосевской философии языка, разделение которых, как мы помним, было специально усилено нами, с двух разных сторон опоясывают у Лосева его понимание природы и потенции человеческого познания. Если в первой сфере на первый план, как мы видели, выдвинут объективно-бытийственный момент языка, что обеспечивает, с лосевской точки зрения, преодоление абсолютного релятивизма (т. е. отказа языку в его принципиальной возможности выражать «истину»), основывающегося на восходящем к дуализму конвенциональном толковании языка, относящем его к сугубо гносеологической, но никак не к онтологической области, то во второй сфере Лосев подчеркивает персоналистический аспект языка, который, напротив, ограничивает абсолютистские претензии человеческого познания и слова на полное воссоединение с сущностью, на абсолютное выражение истины. Синтез этих двух моментов выражен в лосевской теории энергийного синтеза апофатизма¹³ и символизма (наст. изд., 694—696).

Апофатизм, т. е. невозможность абсолютного познания и выражения сущности, есть, по Лосеву, одновременно и требование диалектики, которая, если не укладывать ее в прокрустово ложе формальной логики, постулирует в качестве своего энергийного первоисточника некое непознаваемое и не распадаю-

¹³ Лосев использует понятие апофатизма как общегносеологическую категорию.

щееся на качества единство, некую точку, в которой сливаются все предикаты (ср. понятие «самого самого» в ВИ), и неизбежное следствие христианского персонализма. Личностная природа субъекта, по Лосеву, неустранима, и следовательно, он неизбежно останавливается в своем познании перед «апофатической точкой», не может полностью слиться с ней. Даже в гипернотическом состоянии мистически восходящий к Первосущности субъект, пребывая «в Боге», остается тем не менее «самостоятельной» личностью (СкД, 290). Полное слияние с Первосущностью предполагается лишь в языческих религиях, в христианстве же субъект может отождествиться с ней лишь по благодати, «энергийно». Этот «субъектный остаток» и есть персоналистическая основа апофатизма, возможность же энергетического приобщения к сущности, т. е. ее «частичного», опосредованного выражения в языке, есть основа символической составляющей лосевской теории синтеза апофатизма и символизма. *Субстанция сущности невыразима, но символ способен нести в себе ее энергию.*

Что это значит по отношению к человеческому слову? Символизм ограничивает силу релятивистических концепций, апофатизм же оспаривает противоположную, распространенную в эстетизированных типах философствования, идею полного (субстанциального) проявления сущности в человеческом слове. Так, вопреки, быть может, возникшему в связи с центральным лосевским тезисом о тождестве слова и вещи ожиданию лосевская философия языка исключает все возможные медиумические толкования человеческого слова, т. е. понимание его как пассивного «проводника» истины: ни «вслушивание в бытие», ни «вслушивание в язык», ни даже Откровение — при всем признании важности этих установок сознания — не могут, по Лосеву, освободить субъекта от активного авторства. Медиумическая позиция есть по сути полное элиминирование субъекта, а значит, и персоналистического принципа. Это неправомерная попытка объявить человеческое, т. е. вторичное, слово *первичным именем*. Изначально уничижительная, т. е. отказывающаяся от всякой значимости своего «я», авторская поза трансформируется в медиумическом акте в абсолютную гордыню: в сознательное или бессознательное отождествление своего голоса с голосом бытия, языка, правды или самого Бога (известно брезгливое отношение Лосева к словесным эксцессам в некоторых течениях западноевропейской мистики). Медиумическая установка всегда в той или иной степени проявляется и там, где персоналистический принцип толкуется в смысле, приближенном к имперсонализму (т. е. к установке на абстрактного «человека вообще», а не на реальное разнообразие личности), в частности в неокантианском универсальном «сознании вообще», при котором субъект фактически снимает с себя всякую личную ответственность и за смысловую, понимаемую как трансцендентная, и за языковую,

понимаемую как конвенциональная, стороны речи (склонность к имперсонализму как следствие восстановительной реакции на собственный, заложенный в фундаменте индивидуализм характеризует, по Лосеву, всю новоевропейскую философию — см. СкД, 75).

Как видим, Лосев менее всего склонен к безличному «объективизму», как это можно было бы заключить из поверхностного восприятия его центрального тезиса о тождестве слова и вещи. Если для собственно-онтологической сферы лосевской философии языка ее емкой формулой является именно этот центральный тезис, то для субъектно-онтологической сферы, в которой речь как функция субъекта — это не процесс именованья в чистом виде, но процесс соединения имен в целях коммуникации, можно сформулировать обратную формулу: *речь никогда не может быть полным выражением самой сущности, хотя составляющие ее имена и есть сама сущность*. Между речью, погружающей чистые *первичные имена* в инобытие, и сущностью всегда стоит субъект (автор), что неизбежно придает сущности ту или иную частную *интерпретацию*. Имя бытийственно, речь персональна, а значит, в определенном смысле — апофатична.

Лосевское понимание *коммуникативной стороны* языка требует отдельного рассмотрения. Будучи органичной частью лосевской теории с самого ее зарождения, эта тема звучала в работах разных лет с неодинаковой насыщенностью: минимальной в ФИ и максимальной в поздних работах¹⁴, что иногда способствовало мнению о резкой смене лосевской позиции в области философии языка. Мнение это, однако, ошибочно: благодаря публикации ВИ становится очевидным, что принципиальное место коммуникативной тематики в общей лосевской теории языка было однозначно и окончательно закреплено уже в 20-е годы. То переосмысление частных аспектов концепции, о необходимости которого говорилось в написанном позже основного текста предисловия к ФИ (наст. изд., 614), касалось лишь более детального продумывания коммуникативно-интерпретативной стороны языка, но *принципиальных различий между ФИ и ВИ нет*. Нет таких различий и с поздними работами, вынужденно отрешенных от своей религиозно-философской основы: ВИ восстанавливает ранее недостающее логическое звено между ними и преимущественно онтологически ориентированной ФИ, в которой коммуникативная сторона языка осталась недостаточно ясной. ВИ — это не только последовательное и детальное изложение основного принципа лосевской философии языка, но и его коммуникативная интерпретация.

Как и следовало ожидать, лосевское понимание проблемы

¹⁴ См. сборник поздних работ разных лет: *Лосев А. Ф. Языковая структура*. М., 1983. Особенно — раздел X «О коммуникативном значении грамматических категорий». Далее: ЯС.

коммуникации иное, чем в распространенных в то время позитивистских, рационалистических, неокантианских и феноменологических версиях языка¹⁵. Если воспользоваться устойчивыми на сегодня терминами, то отличие лосевской позиции выражается прежде всего в том, что он отрицает сколько бы то ни было существенную принципиальность той границы, которая обычно мыслится между «системой языка» и «речью». Эта дихотомия, в наиболее отчетливом виде зафиксированная Ф. де Соссюром, создает отчетливое операциональное пространство, стимулирующее появление новых исследовательских методов. Поэтому она буквально пронизала собой всю лингвистику первой половины века. Признавая логическую правомерность этого разделения и связанные с ним технические удобства, Лосев вместе с тем отказывался придавать ему абсолютный смысл. С его точки зрения, «системные» (лексические и грамматические) языковые значения не есть *только* отражение логического закона («гипотезиса») выявления сущности в человеческом разуме, как это понимается в неокантианстве (наст. изд., 862—863). Не есть они также и описание только интеллектуально-интуитивной данности статичных смысловых структур (наст. изд., 866) без всякого объяснения их связи с сущностью (наст. изд., 867), к чему склоняются феноменологические версии языка. «Системные» значения, по Лосеву, несут в себе наряду с этим и все те дополнительные семантические нюансы (аксиологические, коммуникативные, прагматические и др.), которые обычно относятся исключительно лишь к сфере «речи». Будучи лингвистической модификацией влиятельного в то время общефилософского разделения на «смыслы» и «факты», противопоставление «системы языка» и «речи» вобрало в себя и все гносеологические особенности этого разделения, в частности — тенденцию к дуализму. Язык, по Лосеву, действительно должен рассматриваться как «смысл», но «факты» — это тоже в определенном отношении «смыслы» (наст. изд., 871), и, следовательно, смысловой ракурс рассмотрения должен вбирать в себя и фактический аспект. Даже в абстрактно-системном плане язык, по Лосеву, не может быть освобожден от «непосредственного значения» и «непосредственного бытия» (наст. изд., 865), так как эти последние характеризуют не акцидентальные (сугубо «речевые»), но сущностные параметры языка как такового. Применительно к нашей теме развитие этого положения означает, что даже рассматриваемый вне своего реального функционирования язык включает в себя интерпретативно-коммуникативный аспект и тем самым становится не только универсально-логической или феноменологической структурой, безразличной к реальной жизни языка, но

¹⁵ См. последовательное оспаривание этих версий с точки зрения проблемы соотношения сущности (вещи) и явления (имени) в наст. изд. С. 849—872.

определенной и конкретной *системой миропонимания* (наст. изд., 822).

Последний мотив обычно связывается в лингвистике с гипотезой Сепира — Уорфа, согласно которой в каждом данном языке находят свое выражение особенности духовного мировосприятия народа, и поэтому часто толкуется как путь к релятивизации языка — в отличие от абстрактно-логического подхода, который, нивелируя различия конкретных языков, ориентируется лишь на всеобщие языковые универсалии. Казалось бы, наличие причинно-следственный парадокс: придание языку бытийственного статуса в конечном счете приводит Лосева к релятивизму.

Однако такой вывод был бы ошибочным. Интерпретативный аспект языка имеет у Лосева жестко онтологическое значение, так как рассматривается не только как свойство человеческой речи, но прежде всего как внутренний ингридиент самих *первичных имен*. Целью самоименования сущности является, по Лосеву, не только стремление к экстенсивному воплощению в инобытии, к самопониманию (см. выше), но и — к интенсивному общению с самой собой (наст. изд., 835, 840 и др.). Коммуникация, как в свое время именованное, также возводится здесь в один из первопринципов бытия. И так же как в случае с именованьем, здесь тоже имеются свои ступени поэтапного воплощения этого принципа. В *первичном имени* коммуникация наличествует как потенциальный принцип, *фактом* же она может стать лишь при появлении любого вида реального инобытия (человеческого сознания, звука, графики и т. д.). Интенсивное общение сущности с самой собой становится при этом основой ее экстенсивного общения с человеческим сознанием, которое даже в своем универсально-абстрактном понимании как «сознание вообще» является для сущности особым, «специальным» видом инобытия (наст. изд., 827). Абстрактная система языка превращается в субстанцию общения сущности с человеческим субъектом, а значит, сущность переводит свои абсолютные качества как «вещи-в-себе» в частно-интерпретативные качества «вещи-для-другого». На этой ступени сущность переходит одновременно в универсально-языковое и универсально-«человеческое» состояние. Философия, логика и лингвистика могут, конечно, абстрагироваться от этой двойственности и рассматривать смысл в сугубо логическом плане вне обращения к его универсальной языковой составляющей, но это отсечет вместе с тем и коммуникативно-интерпретативный аспект смысла. Такая редукция может производиться только в рабочих целях, так как сущностный «смысл-в-себе» доступен человеку лишь в каком-либо своем инобытийном образе, а значит, область «человеческого» смысла всегда имманентно содержит в себе коммуникативно-интерпретативный аспект. Если же рассматривать доступный человеку смысл вне коммуникативного аспекта, то это будет «однотипный», «плоскостной», «нерельефный» смысл (коммуникативный аспект придает

ему соответствующие обратные качества). Расстояние между сущностным «смыслом-в-себе» и его инобытийным «человеческим» образом не может, по Лосеву, равняться нулю (наст. изд., 822), т. е. в наших терминах — интерпретация, а значит, и коммуникация составляют природное свойство языка.

На следующей ступени, т. е. при переходе от логически-универсальной структуры «языка вообще» к реальному многообразию конкретных языков, коммуникация еще более специфицируется (отдаляется от «смысла-в-себе»). Нижний предел здесь — человеческое общение («речь»), где интерпретация и коммуникация могут, но необязательно перейти в прямую субъективность. И «система языка» и «речь» есть, следовательно, по Лосеву, *ступени единого нисходящего интерпретативного процесса*, порожденного первичным актом самообщения сущности, поэтому между ними нет и не может быть никакой принципиальной границы, как это предполагается в структуралистических версиях языка.

Если в ФИ, таким образом, основной акцент ставился на обосновании бытийственного (онтологического) статуса языка, то в ВИ как бы «коммуницируется» *само бытие* (онтология). Бытие и коммуникация суть, по Лосеву, одно и то же, равно как именование и интерпретация. Естественно, что и эта сторона лосевской концепции, как в свое время и теория именованья, предполагает пронизывающий все бытие общехристианский персоналистический принцип с его одновременным требованием признания личностной природы и Бога, и человека (о необходимости для языка субъектного импульса либо со стороны сущности, либо со стороны инобытия см. наст. изд., 833—834). Язык — это онтологически-коммуникативное отражение личностного стержня бытия, связующего Абсолютную Личность Творца с тварной личностью человека.

Итак, в лосевском понимании языка бытие и субъект, вещь и имя диалектически слиты, причем слиты не своими только силами, но, главное, общим для них первоисточником — понимающей себя и общающейся с собой Первосущностью. Если большинство лингвистических теорий XX века так или иначе, но все же опираются на конвенционализм, т. е. на теорию установленной человеком *условной* связи вещи и слова, а язык при этом замыкается на человеческом субъекте, понятием сколь угодно обобщенно: от индивида — до коллективного бессознательного или коллективного же разума, включая его объективированную универсальную версию, то у Лосева язык символическим образом укоренен в самой сущности: «...в вечной и чудесной смысловой игре абсолютного с самим собою и со всем инобытием и заключается последняя тайна именованья. Наши повседневные судьбы именованья суть только подобья» (наст. изд., 880). Целостное понимание языка, по Лосеву, не может не быть основано на религиозной философии.

Мы коснулись здесь только главного нерва лосевской концепции — ее религиозно-философской основы, вынужденно отвлекшись от филигранно разработанной многоступенчатой структуры этой теории в целом, включающей не только анализ шестидесяти семи «моментов» слова и имени (наст. изд., 740—742), но и произведенное на этом фундаменте разделение всех возможных наук (наст. изд., 765—796). Лосевская философия языка уникальна не только с точки зрения своего содержания, но и в этом, казалось бы, чисто внешнем аспекте: вряд ли в нашей философии или лингвистике можно найти еще одну столь же законченную как изнутри, так и извне философскую концепцию языка.

Конечно, объемная религиозно-философская панорамность языковой концепции в сочетании с требуемым этим стилем сужением роли собственно языковой конкретики¹⁶ непривычна для отечественной лингвистики, предпочитающей опираться на «факты», пусть даже и не поддающиеся единому всеобъемлющему объяснению, а лишь частно классифицируемые в рамках многочисленных «самостоятельных» дисциплин, расшатывающих единое древо лингвистики. В этом смысле лосевские прогнозы, основанные на его оценке набиравших в начале века силу лингвистических методов как содержащих внутренние препятствия для создания целостной философии языка, во многом оказались верными. Всем направлениям лингвистики, продолжающим развиваться в рационалистическом или позитивистском русле с частичным применением феноменологических или чисто трансцендентальных приемов мышления, оказалась свойственна в XX веке некоторая теоретическая неустойчивость. На протяжении всего лишь нескольких десятилетий — ничтожном для науки отрезке времени — лингвистику периодически потрясали кризисы. Крайность полной десемантизации языка сменялась его эстетизацией и наоборот; ориентация только на систему языка сменялась требованиями брать в расчет исключительно речевые процессы; начальное преимущественное внимание к лексической семантике вызвало впоследствии преувеличение роли синтаксиса или прагматики в целом; языковые инварианты, едва только установленные, тут же начинали растворяться в языковом контексте или даже во внеязыковой ситуации общения и т. д. Если при этом ощущалась потребность в ведущем принципе, то в качестве доминирующей силы языка выдвигались в своей изолированности его либо субъективно-выразительная, либо универсально-нормирующая сторона (т. е. в нашей терминологии — субъект (имя) или объект (вещь)). Нашей лингвистике в боль-

¹⁶ Впрочем, в некоторых поздних работах Лосева языковая конкретика представлена в полной мере — см., напр., ЯС, разделы XI и XII.

шей степени было свойственно последнее, т. е. нормирующая тенденция, но она, естественно, так и не смогла преодолеть теоретическую несбалансированность и неустойчивость конвенциональной лингвистической мысли. Православно-энергетическое, совмещающее бытие и личность, вещь и имя, понимание языка продолжает оставаться ей чуждым.

На этом фоне вторая из выделенных выше, т. е. онтологически-субъектная, сфера лосевской философии языка — вне даже пока какой-либо однозначной оценки и ее первой, собственно-онтологической, сферы — уже сейчас несомненно может, в силу присущего ей органичного и нестандартного разрешения основного для отечественной лингвистики противоречия между лексической семантикой и прагматикой, открыть ей перспективный путь к искомому теоретическому равновесию.

Что же касается собственно-онтологического аспекта лосевской философии языка, то адекватная оценка его потенциальных возможностей со стороны современной отечественной лингвистики предполагает предварительное возвращение в нее всего утерянного ею пласта религиозно-философских проблем, в частности — осмысление конфессиональной проблематики, так как особенности православного энергетизма и его теоретические потенции в области языка могут в достаточной мере быть оценены лишь при сравнении с уже возрожденными в последнее время неотомистскими и протестантскими версиями языка. Это тем более необходимо, что практически все влиятельные в XX веке лингвистические направления, в том числе и у нас, зародились и развивались в русле западноевропейских типов религиозного сознания, хотя в большинстве случаев и без отчетливого осознания или проговаривания этой своей зависимости.

По всей вероятности, эра изоляции отечественной лингвистики от фундаментальных проблем религиозной философии заканчивается, а значит, лосевский голос еще зазвучит в полную силу в уже недалеком будущем.

Л. А. Гоготшвили

ПРИМЕЧАНИЯ

Довоенный архив А. Ф. Лосева, за исключением немногочисленных фрагментов черновиков и рукописей, почти не сохранился: он конфисковывался при аресте, уничтожался во время заключения и в значительной степени пострадал от немецкой бомбы в 1941 г. В основу настоящей публикации поэтому положены первые издания произведений: «Эрос у Платона» (Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве. 1891—1916. Статьи по философии и психологии. М., 1916), «Философия имени» (издание автора, М., 1927), «Античный космос и современная наука» (издание автора, М., 1927). При этом приняты во внимание публикации статьи «Эрос у Платона» в журнале «Вопросы философии» (1988. № 12) и работы «Философия имени» в книге: *Лосев А. Ф. Из ранних произведений* (М., 1990). Статья «Вещь и имя» публикуется впервые по машинописному (отчасти — рукописному) экземпляру, хранящемуся в архиве А. Ф. Лосева.

При подготовке текста были прежде всего исправлены явные опечатки (в том числе, конечно, те, которые указаны уже в первых изданиях в списках опечаток — это касается книг «Философия имени» и «Античный космос...»), в отдельных случаях изменена устаревшая орфография (причем, по-прежнему, наряду и т. п.), пунктуация приближена к современной. В целях унификации способов выделения текста в работах «Эрос у Платона» и «Античный космос...» разрядка заменена на курсив, а курсив — на полужирный курсив. Все эти случаи в примечаниях не оговариваются. Не оговариваются и случаи исправления цитат (проверялись только те из них, в которых были заподозрены ошибки). Вообще следует заметить, что книги А. Ф. Лосева 20-х годов являются памятниками эпохи, целостными ее документами и включенные в них тексты других авторов образуют единство со всем организмом книги; в таком виде они и печатаются.

Что касается случаев вмешательства в текст, то немногочисленные конъектуры помещены в угловые скобки, а исправления неверной нумерации пунктов и ошибочно употребленных слов указываются в примечаниях. Так как в этих случаях возможно (по крайней мере теоретически) и иное прочтение текста, читатель сам может судить о правомерности внесенных поправок. В очень немногих случаях, где можно заподозрить искажение, но невозможно быть сколько-нибудь уверенным в том, как его следует исправить, в примечаниях оговаривается, что данное место в первом издании выглядит именно так. Названия некоторых параграфов в оглавлении «Философии имени» приведены в соответствие с их названиями в тексте книги. В оглавлении первого издания было: «Предмет слова — опора всех судеб имени...»; § 15. «Пять форм эйдетической предметности слова — схема, морфе, эйдос в узком смысле и миф»; § 16. «Резюме предыдущего и переход от эйдоса слова к его логосу»; § 27. «О сущности предмета эстетики, грамматики и пр.; наука о выражении».

Отсутствие (в силу ряда причин) научного комментария текста отчасти компенсируется статьями-послесловиями. В примечаниях же пришлось ограничиться текстологическими комментариями и переводами иноязычных текстов. Последняя задача заключала в себе особые трудности как из-за отрывочности текстов (многие издания отсутствуют в современных отечественных библиотеках, и, значит, в ряде случаев невозможно было установить контекст), так и из-за того, что цитируемые авторы (будь то неоплатоникки или феноменологи) почти совсем не переведены на русский язык, а следовательно, нет в русском языке и соответствующей терминологии. Переводчик по возможности следует терминологии самого А. Ф. Лосева, но такой ориентир имеется далеко не всегда, поскольку в ряде случаев автор давал иноязычный термин (или цитату) именно потому, что в русском языке нет ему соответствующего, между тем переводчик по роду поставленной перед ним задачи должен был дать перевод и в этих случаях.

Комментарии и переводы выполнены И. И. Маханьковым.

ЭРОС У ПЛАТОНА

1* влечение, томление.. влечение, вожделение (греч.).

2* отец страсти и вожделения (греч.)... любовь.. вожделение (лат)

3* частиц (греч.).

4* свет... свечу (греч.)

5* мудрый самоучительный Эрот (греч.).

6* Древний, изначальный (греч.).

7* Считается, что сперва он написал «Федра» (греч.).

8* А что Платон занимался дифирамбами, это видно из диалога «Федр», который весь еще дышит дифирамбическим духом, так как диалог этот считается первым из написанных Платоном (пер. М. Л. Гаспарова) (греч.).

9* любовь к мальчикам... педерастия (греч.).

10* Все люди беременны... и когда они достигают известного возраста, природа наша требует разрешения от бремени (пер. С. К. Апта) (греч.).

11* правильный путь в любви (греч.)

12* Вот каков правильный путь в любви для человека, идущего самостоятельно или направляемого другим; начав с отдельных сторон прекрасного, надо ради этого самого прекрасного все время как бы подниматься по ступеням вверх — от одного тела к двум, а от двух — ко всем прекрасным телам... и т. д. (греч.).

13* В первом изд. опечатка: страсти.

14* рождение, становление... созерцание (греч.).

15* 1) Объекты познания (к чему относится способность):

а) низшие (род зримого): изображения, тела;

б) высшие (род умопостигаемого): математика, идеи.

2) Способы познания (посредством чего осуществляется способность):

а) низшие (мнение): предположение, вера;

б) высшие (мышление): размышление, познание.

3) Объекты Эроса (к чему относится сам Эрот. Сутр. 206а)

а) низшие: прекрасные тела, прекрасная душа,

б) высшие: наилучшее, идея прекрасного.

4) Формы Эроса (деятельность Эрота. Сутр. 206б):

а) низшие (любовь, существующая ради совершенства и со-

зерцания. *Symp.* 210a); телесное рождение. *Symp.* 208e, снискание (рождение) бессмертной славы и памяти. *Symp.* 209d;

- б) высшие (любовь высшая, созерцательная): щедро рождать философские размышления. *Symp.* 210e; рождать не призраки добродетели, но добродетель *Symp.* 212a.

АНТИЧНЫЙ КОСМОС И СОВРЕМЕННАЯ НАУКА

- 1* В первом изд.: во всем.
 2* здесь и сейчас (лат.).
 3* В первом изд.: опознанию.
 4* Священному слову (греч.).
 5* материя (греч.).
 6* беспредельное (греч.).
 7* само по себе (греч.).
 8* Предлагаем уточнение перевода Маковельского: не дойдя до некоторой ступени.
 9* умные числа (греч.).
 10* образное качество (нем.).
 11* сила (греч.).
 12* подражание (греч.).
 13* пределе... беспредельном (греч.).
 14* запредельного сущности единого (греч.).
 15* В первом изд.: Ночи, Тьме. Точку ставим потому, что предложено в списке опечаток исправления на «тьма» недостаточно.
 16* предела... беспредельного (греч.).
 17* с помощью рассудка устремляется ко всему сущему (греч.).
 18* неясно, какое примечание имеется в виду.
 19* Диалектик — тот, кто обзирает все сразу; не диалектик тот, кто на это не способен (греч.).
 20* число... беспредельным (греч.).
 21* В первом изд.: п. 3 обозначался как 3, 4; п. 4 — как 5 и п. 5 — как 6. Ср. перечисление категорий в § 5 п. 4, 4.
 22* В первом изд.: причастно.
 23* В первом изд.: отличие.
 24* В первом изд.: может не.
 25* В первом изд.: то, что к чему.
 26* Так в первом изд.
 27* В первом изд.: его.
 28* В первом изд.: имен.
 29* Так в первом изд.; возможно, следует читать: «соединяющаяся с сущностью», «присоединяющаяся к сущности».
 30* теории множеств (нем.).
 31* В первом изд.: вектор равен.
 32* В первом изд.: разным.
 33* В первом изд.: его.
 34* В первом изд.: ничто.
 35* неоформленными... лишнее эйдоса (греч.).
 36* семя (греч.).
 37* стихия, элемент (греч.).
 38* семя, элемент, потенция (греч.).
 39* В первом изд.: Если же $v = 0$, то $\beta = c$.
 40* Так в первом изд.; возможно, следует читать «ею».

- 41* Так в первом изд.; возможно, следует читать «спится» или «спит».
- 42* В первом изд.: становления космоса.
- 43* В первом изд.: Лунного.
- 44* В первом изд. заголовок был искажен.
- 45* В первом изд.: В ней остается тоже.
- 46* В первом изд.: возникает и как.
- 47* Итак, в лице неоплатонизма античная философия совершает самоубийство (англ.).
- 48* идея лошади не есть идея данной лошади. Это — общее понятие всех лошадей (англ.).
- 49* первоначало, предпосылка, беспредпосылочное... за пределами бытия (греч.).
- 50* извращает метод, который желает упростить (фр.).
- 51* Сама идея мыслится в качестве гипотезы (нем.).
- 52* законе законоположения (нем.). Страницы указаны по первому изданию книги Наторпа.
- 53* действительно, противоречие является движущим принципом диалектического способа мышления, вот нерв диалектического мышления: при наличии противоречия ничто не может пребывать в покое... возникновение, разрешение и новое возникновение противоречия... диалектика, таким образом, используется для того, чтобы элиминировать саму себя (нем.).
- 54* общее понятие... истинно сущее (нем.).
- 55* то... интеллигибельный мир охватывает душу без помощи чувств — сам по себе, посредством чистого мышления (нем.).
- 56* «Образование понятий»... одноименное многое совпало в единстве своего понятия... «Классификация понятий»... схождения в сферу родовых понятий посредством подразделения (нем.).
- 57* законе тождества (нем.).
- 58* связь между бытием и небытием (нем.).
- 59* Нигде так ярко, как в этом месте, не провозглашается различие между субъективным понятием и его объективным аналогом; это не единственная черта, в которой «Парменид» приближается к «Критике» Канта. Также и открытие того факта, что отвлеченные понятия, если пользоваться ими без ограничений, ведут к антиномиям разума, принадлежит Платону и Канту, хотя они и по-разному трактовали этот вопрос (англ.).
- 60* Всеобщее поэтому определено как то, что разлагает и разложило внутри себя противоречие, следовательно, как то, что конкретно в себе, так что это снятие противоречий есть утверждение (нем.; пер. Б. Г. Столнера).
- 61* остаток неразложимых далее представлений... которые многим могли бы представиться как система положительных верований Платона... мифическое неравнозначное аллегорическое (нем.).
- 62* платоновское гипостазирование... к сожалению, очень часто встречающийся поверхностный читатель (нем.).
- 63* (...способность... наглядно усмотреть в единичном общем, в эмпирическом представлении — понятие, способность обеспечить нам в повторяющихся представлениях тождество понятийной интенции — таково предварительное условие возможности познания)... идеации, идеального или общего предмета (нем.).
- 64* закона (нем.).
- 65* чистых мыслительных построений (нем.).
- 66* самоуглубления, погружения в себя (нем.).
- 67* Платоновский тип интуиции остается неразлучно соединенным

с понятием методической априорности... вследствие этого он должен утвердить себя в недвусмысленно резком отграничении от всех экзотически-романтических форм интуиции (нем.).

^{68*} И это чистое созерцание есть чистое мышление. Но верно и обратное — то, что чистое мышление есть чистое созерцание (нем.).

^{69*} нераздельности факта и сущности (нем.).

^{70*} В первом изд., как и в самой книге Шпета: и как бы.

^{71*} В первом изд.: диалектик.

^{72*} сущностной общности (нем.).

^{73*} эйдетические особенности... высший род (нем.).

^{74*} сущность, сущностная общность (нем.).

^{75*} так, что одна и та же вещь одновременно подобна и неподобна, едина и множественна (фр.).

^{76*} посредством чрезвычайно тесной связи (фр.).

^{77*} идея никогда не теряла связи с моментом содержательного значения... в диалектическом смысле постоянная позиция, сохраняемая в отношении остающегося неизменным и противопоставляемого «иному» понятия,— это решающий мотив, который должен быть провозглашаем со всей возможной заостренностью, и действительно он чрезвычайно энергично развит Платоном в учении о не-сущем (нем.).

^{78*} обособление, объединение, сохранение (нем.).

^{79*} взаимопронизанность (нем.).

^{80*} последнем осмысливающим... точке объединения... совпадении противоположностей... сверх-пункте над мышлением и бытием (нем.).

^{81*} быть... становиться (лат.).

^{82*} Дионнсодавец... неделимом сердце, демиургии и делимой сущности... воссоединяется... от титанической жизни к единовидной... символ аполлонийского порядка... растерзание... Зевсово удержание... частичная демиургия (греч.).

^{83*} исполинское зияние (греч.).

^{84*} ибо через диаду монада выдвигается к усовержшающему попечению о мире в целом... называемая неопределенностью, мраком, неразумием, несоразмерностью, принципом инаковости и диадой... бездне... исхождению... разделению (греч.).

^{85*} перворожденный бог, положенный в качестве предела смертных [вещей]... живое само по себе... в [сфере] умопостигаемого... в [сфере] умственного (греч.).

^{86*} яркое сияние... единого, единого во многом... единого во всем (греч.).

^{87*} бесконечная сущность — идеи — тела — материя... самым жалким образом затемнили его своими мистическими грезами и бреднями, так что их следует считать скорее помехой, нежели подспорьем, для правильного понимания книги (лат.).

^{88*} самодвижная душа, принцип становления и времени (фр.).

^{89*} методического значения идеи (нем.).

^{90*} Так в первом изд.

^{91*} Таким образом, этот диалог есть платоновское учение об идеях в чистом виде (нем.).

^{92*} углубленное преодоление и конкретизированное обогащение элеатовского принципа (нем.).

^{93*} каким образом знание есть незнание (лат.).

^{94*} Вне этого соотношения, т. е. предела и беспредельного, невозможно ставить вопрос о математических основоположениях (нем., греч.).

^{95*} конец, завершение (греч.).

^{96*} творчески действующее (греч.).

^{97*} Если такое единство универсальным и абсолютным образом вышшеается над всякой относительностью и конкретной ограниченностью, то ему ничего и не противоположно по его абсолютной максимальности. Абсолютный максимум есть то единое, которое есть все; в нем все, поскольку он максимум; а поскольку ему ничего не противоположно, с ним совпадает и минимум. Тем самым он пребывает во всем; в качестве абсолюта он есть актуально все возможное бытие и не определяется ничем вещественным, тогда как от него — все... что точная истина непостижима (лат.; пер. В. В. Библихина).

^{98*} по эйдосу... по логосу (греч.).

^{99*} нераздельное мышление, мыслящее чтойность (греч.).

^{100*} В первом изд.: объявляется.

^{101*} Следовательно, если в них... обнаруживаются отличия и разнообразии, то причину этого не следует искать в материи — то ли телесной, то ли более тонкой, но в природе того самого божества, от которого происходит все (лат.)... экстатически-интуитивного погружения в бога (нем.).

^{102*} В первом изд.: даты.

^{103*} умопостигаемо-умственным... умопостигаемом (греч.).

^{104*} В первом изд.: и движущихся.

^{105*} Тем самым максимальное равенство, ни для чего не иное и ни от чего не отличное, превосходит всякое понимание. Абсолютный максимум пребывает в полной актуальности, будучи всем, чем он может быть, и по той же причине, по какой он не может быть больше, он не может быть и меньше: ведь он есть все то, что может существовать. Но то, меньше чего не может быть ничего, есть минимум. Значит, раз максимум таков, как сказано, он очевидным образом совпадает с минимумом... что понимание тринности в единстве все превосходит... каждое — в каждом (лат.; пер. В. В. Библихина).

^{106*} образом качества (нем.).

^{107*} Интеллигибельное — предшествующее и порождающий принцип соотношений чувственного мира — единомное — истинно единое — истинно сущее — интеллект — мир идей — вечность — покой — тождество — вечная жизнь — интеллигибельное движение — инобытие — тождество тождества и инобытия — мышление — всеобщий дух — интеллектуальное созерцание — неаффицируемая спонтанная энергия — бытие — интеллигибельный гипостаз — истинная действительность — царство истины — тождество мышления и бытия — мир идей — интеллект (нем.).

^{108*} в понимании разнообразных божественных истин (лат.).

^{109*} перенесение треугольника на максимальную тринность... перенесение бесконечного круга на единство... перенесение бесконечного шара на актуальность божественного бытия (лат.; пер. В. В. Библихина).

^{110*} Возможность диалектики как таковой означает возможность познания, а вместе с тем и возможность движения бытия и души (нем.).

^{111*} Душа как первоначало (нем.).

^{112*} Небытие и бытие в душе... сущее небытие есть принцип всякого исхождения, поскольку это исхождение должно быть исхождением не к ничему, а к чему-то (нем., греч.).

^{113*} демиургическая... эйдотической причине... единая по эйдосу, жизнеродительная, умственная, умопостигаемая, парадигматическая (греч.).

^{114*} таинственной части философии (нем.).

^{115*} Так в первом изд.; возможно, следует читать: Платиновых.

^{116*} происходящие от более божественных причин... установленные самими богами... установленные демонами (греч.).

^{117*} относящихся к гибнущим (греч.).

^{118*} божественных именах (греч.).

^{119*} боги же пребывают за пределами таковых значений (греч.).

^{120*} единое, ум, душа, космос (природа) (греч.).

^{121*} умопостигаемое... умопостигаемо-умственное... умственное... душ... сущностная, жизненная, познающая (греч.).

^{122*} парадейгма... демиург (греч.).

^{123*} изваяние (греч.).

^{124*} символ сущности (греч.).

^{125*} усовершенствительность... действуя теургически (греч.).

^{126*} «Об имени Божьем»... Имена налагаются сообразно нашему различию вещей движением рассудка, который много ниже интеллектуального понимания... Поэтому, если бы кто-то смог понять или назвать такое единство, которое, будучи единством, есть все и, будучи максимумом, есть минимум, то он постиг бы имя Божие. Но поскольку имя Божие есть Бог, его имя тоже знает только тот ум, который сам есть максимум и сам есть максимальное имя (лат.; пер. В. В. Библихина).

^{127*} по природе... по установлению (греч.).

^{128*} согласно эйдосу... по природе (греч.).

^{129*} орудие обучения... обучающая причина... различающая [причина] сущности (греч.).

^{130*} Таким образом, Платон желает для уяснения сущности вещей отталкиваться не от их имен и взаимосвязей, поскольку они — не что иное, как более или менее подобающие подражания сущностных отношений... он кладет в основание вещи как таковые и хочет непосредственно из них раскрыть их сущность (нем.).

^{131*} проявляется (греч.).

^{132*} бытие несказанное, с единым эйдосом... порождающая потенция всего... совершенный ум, наполненный помышлениями (греч.).

^{133*} труднодостижимы... известны и прозрачны (греч.).

^{134*} была переправлена в тот же самый порядок (греч.).

^{135*} Если максимум есть тот максимум просто, которому ничто не противостоит, то ясно, что ему не может подходить никакое собственное имя; ведь все имена налагаются исходя из некоторой неповторимости смысла, благодаря которому одно отличается от другого, а там, где все вещи суть единое, никакое собственное имя невозможно (лат.; пер. В. В. Библихина).

^{136*} если утвердительные имена и подходят ему, то лишь в аспекте творений. Не то что творения суть причина, по какой они ему подходят, — максимум от творений заимствовать ничего не может, — но они ему подходят по его бесконечной потенции к творчеству. В самом деле, Бог от века мог творить, иначе он не был бы высшим всемогуществом (лат.; пер. В. В. Библихина).

^{137*} хотя все эти имена от века, еще прежде, чем мы приписали их Богу, поистине уже были заключены в его высшем совершенстве и в его бесконечном имени, как и все означаемые такими именами вещи, с которых мы переносим их на Бога (лат.; пер. В. В. Библихина).

^{138*} несказанного имени... могут подходить ему с бесконечным умалением... движения рассудка... священнейшим именам... скрыты высшие тайна божопознания (лат.).

^{139*} Язык рассматривается здесь только со стороны своей своеобразной определенности как продукт интеллигенции, состоящий в том, чтобы

ее представления проявлять в некоторой внешней стихии (нем.; пер. Б. А. Фохта).

^{140*} Если мы строго следуем требованиям логического единства, угроза потерять в общности логических форм обособленность каждой отдельной области и своеобразие ее принципа невелика. Если же мы, напротив, погружаемся именно в эту индивидуальность и остаемся при ее созерцании, мы подвергаемся опасности потерять в ней и более не найти обратного пути к общности. Выход из этой методической дилеммы мог бы быть найден только в том случае, если бы удалось выделить и постичь один момент, который постоянно обнаруживается во всякой духовной форме, но, с другой стороны, ни в одной из них не повторяется в одном и том же виде. Тогда, с учетом этого момента идеальной взаимосвязи отдельных областей, станет возможным утверждать наличие связи между основной функцией языка и эстетическим и религиозным познанием — без того, что здесь окажется утраченным ни с чем не сопоставимое своеобразие каждого. Если бы оказалось возможно обнаружить посредника, через которого осуществляется формообразование, как оно протекает в каждой отдельной духовной области, в котором тем не менее каждая из них сохраняет свою особую природу, свой специфический характер, тогда был бы получен необходимый посредующий инструмент для созерцания, а именно тот, который трансцендентальная критика предоставляет чистому познанию, однако с его перенесением на всеобщность духовных форм. Следующий вопрос, который мы должны сами себе задать, будет, таким образом, состоять в том, действительно ли существует такая посредующая область, такая опосредствующая функция для многообразных духовных направлений, и обладает ли такая функция определенными типическими чертами, благодаря которым ее можно опознать и описать (нем.).

^{141*} Познание как язык, как миф и искусство: все это не просто зеркала, которые только отражают данные им картины внешнего или внутреннего бытия; скорее они — не такие индифферентные посредники, но сами — световые источники, оказывающиеся как необходимым условием для видения, так и источником всякого формообразования (нем.).

^{142*} живое само по себе (греч.).

^{143*} помышление бога (греч.).

^{144*} сущностно... жизненно... умственно (греч.).

^{145*} умственных... душевных... ослабление (греч.).

^{146*} единой по эйдосу, порождающей... возвращающей (греч.).

^{147*} нерожден... вечен (греч.).

^{148*} подобиям... умным изваяниям... представляется... неделимости (греч.).

^{149*} В душе сущность есть принцип всего, чем она является, или скорее сущность есть все, чем является душа; следовательно, она есть жизнь. Сущность и жизнь души составляют единство; но это единство дробится на множество относительно прочих существ, как только душа проявляет свои потенции и пытается созерцать себя (фр.).

^{150*} в то время как Аристотель не изложил ни их взаимосвязь, ни происхождение, тот стремился обозреть и обнаружить всю силу этих понятий (лат.).

^{151*} Плотин по большей части отвергает чужое, но и его собственное последовательно не проводится, а отыскивается только в чужом (нем.).

^{152*} высокомерный фарисей... таблица категорий... должна быть такой же сладостной и приятной, как истома экстаза... нечто комическое (нем.).

^{153*} Под многообразием, или множеством, я понимаю вообще все многое, которое возможно мыслить как единое, т. е. такую совокупность определенных элементов, которая посредством одного закона может быть соединена в одно целое (нем.).

^{154*} Это — платонизм (фр.).

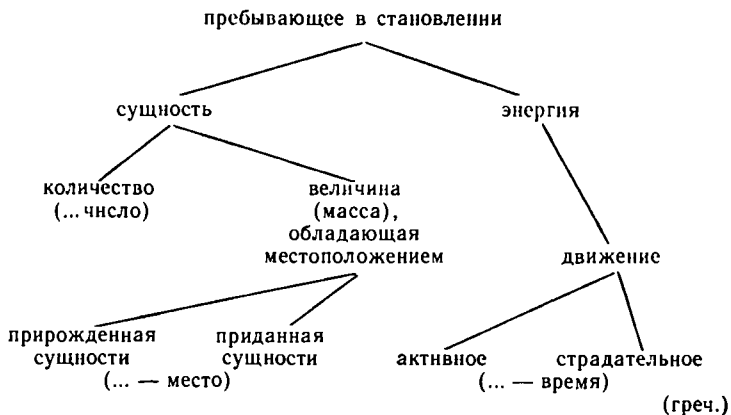
^{155*} В первом изд.: из сущего.

^{156*} арифметическая спекуляция, которая ничего уже не говорит нам, людям современным... количественное мировоззрение (нем.).

^{157*} принцип происхождения (нем.).

^{158*} В первом изд.: показания ограничения.

^{159*} целостность — вечность — жизнь... единое во всем (...единое сущее вместе)... единое во всем.



^{160*} промежуток движения, в соответствии с которым дается мера быстроты и медленности... промежуток движения космоса (греч.).

^{161*} [сам] эйдос там имеет значение материи, так как и душа, будучи эйдосом для другого, [является там] материей (греч.; пер. А. Ф. Лосева).

^{162*} и место тамошнее есть место жизни, воистину принцип и исток души и ума... в отношении создания... таким образом, и в умных предметах налично потенциально-сущее, или [лучше] это — не потенциально-сущее, но душа есть потенция [всего] этого (греч.; пер. А. Ф. Лосева).

^{163*} то же, что при самом себе сохраняет постоянство [быть тем, что оно есть]... неусыпаемая природа, высочайшая жизнь (греч.; пер. А. Ф. Лосева).

^{164*} называть эйдос [реальной статуи] не просто энергией, но индивидуализированной энергией (греч.; пер. А. Ф. Лосева).

^{165*} по неаффицируемости (греч.).

^{166*} идет и пришел, строит и выстроил (греч.).

^{167*} вдохновенными в отношении богов... действуют по науке... черпавшие из вдохновения (греч.).

^{168*} Греческая философия не погибла, но угасла. Поэтому можно поставить вопрос, не греческим ли учением о мистическом молчании вооружились христиане, а также какое воздействие оно возымело не только на их философию и теологию, но также и на культ и этические предписания (особенно у монахов) (лат.).

^{169*} Единое — абсолютная способность — форма (энергия) интеллекта — вещество (возможность) единого — форма (энергия) мира идей — вещество (возможность) интеллекта — форма (энергия) мировой души — вещество (возможность) мира идей (интеллигибельное вещество) — форма (энергия) слепой природы — вещество (возможность) мировой души — форма чувственного вещества — абсолютная возможность (нем.).

^{170*} ничего не может... совершить такая природа, которая лишена тела (лат.)... смешиваются... пустоту, место... область (греч.).

^{171*} первый истолковал гераклитовский «огонь» как «дыхание» (англ., греч.)... его... Клеанф свел к духу, который провозгласил пронизывающим вселенную (лат.).

^{172*} обретает наконец многообразие и дифференциацию (фр.).

^{173*} различные части его учения приходят в непримиримое противоречие друг с другом (фр.).

^{174*} понятие геометрического пространства, которое первоначально выражало слово $\chi\omega\rho\alpha$, постепенно материализовалось (фр.).

^{175*} отпечаток... тело (греч.).

^{176*} их порождения... тела (греч.).

^{177*} смещение (греч.).

^{178*} лишенности... за пределами сущности (греч.).

^{179*} беспредельная диада (греч.).

^{180*} что вселенная — максимум, но только конкретно определенный, — есть подобие абсолюта (лат.; пер. В. В. Библихина).

^{181*} логосы... завершение (греч.).

^{182*} состояние (греч.).

^{183*} Бог благословенный (лат.).

^{184*} и таким образом тождественное будет означать просто отсутствие перемен в субстрате в отличие от изменяемости феноменов (англ., греч.).

^{185*} лишенность... из чего (греч.).

^{186*} вместо геометрического — потенциальный способ рассмотрения (нем.).

^{187*} всецелость, целостность... совершенность (греч.).

^{188*} существовать в... возникать в (греч.).

^{189*} Однако эта «парусия» не связана с телесностью и, как представляется, восходит лишь к одной наличной способности, так что присоединяется к «энергии», въявь действующей способности (лат.)... Так что, с одной стороны, свет находит остроумное объяснение, с другой же стороны, он явственно объясняет выражения завершение... и осуществление... как присутствие формы... в материи, как проявление идеи (нем.).

^{190*} подражания, участия (греч.).

^{191*} философия категорий (нем.).

^{192*} О том, что бытие творений непостижимо происходит от первого бытия... О том, что максимум непостижимым образом свертывает и развертывает все (лат.; пер. В. В. Библихина).

^{193*} небесно... душевно... умственно... демиургически (греч.).

^{194*} незаконном умозаключении (греч.).

^{195*} Неверным может быть признано не заключение по аналогии, а один лишь аналогон заключения (нем.).

^{196*} действительно основано на догадке, догадка же эта имеет подзрительный и незаконный характер (лат.).

^{197*} сущее по потенции... сущее по энергии (греч.).

^{198*} истинно божественных вещей... новой демиургией (греч.).

- 199* мистических символах (греч.).
- 200* объяснение из естественных причин (лат.).
- 201* отломленной половине знака гостеприимства (лат.).
- 202* в качестве предела... скрыто имеет неограниченную потенцию (греч.).
- 203* полагается в представлении... материализована в умопостигаемой материи (греч.).
- 204* теловиден (греч.).
- 205* линия — диадична (греч.).
- 206* качественной определенности, или количестве, или чем-то в отношении чего-то (греч.).
- 207* Так в первом изд.; тексты Прокла о парадисе и демиургии — см. прим. 65, 75.
- 208* все преисполняется... непрерывном шествии (греч.).
- 209* материализованные потенции... материализованные эйдосы (греч.).
- 210* высшие чувства (греч.).
- 211* одновременное ощущение (греч.).
- 212* света, пламени, угля (греч.).
- 213* подражание умопостигаемому огню... свет, эйдос огня (греч.).
- 214* сперва... согласно единой по эйдосу причине — в демиурге всего... умы... исхождение... неприобщаемые умопостигаемые потенции... приобщенными со стороны внутрикосмических [вещей]... неподвижных в самодвижные... вот эти умопостигаемые элементы будут по приобщенности пребывать в самодвижной жизни... жизни к живому существу (греч.).
- 215* 1) ...неподвижные, неприобщаемые, умопостигаемые, демиургические; 2) ...умопостигаемые по сущности и неподвижные... приобщаемые со стороны внутрикосмических [вещей]; 3) ...самодвижные и обладающие бытием в живых существах; 4) самодвижные... живущие и не являющиеся живыми существами; 5) ...движимые извне... упорядоченно движимые; 6) ...неупорядоченные, исполненные беспорядка и смещения (греч.).
- 216* число это, шестерница, родственно душе... и сообщает... совершенство через возвращение (греч.).
- 217* В первом изд.: средняя гармоническая.
- 218* ведь пропорция — главенствующая связь (греч.).
- 219* огонь подобен эйдосу и мужскому... земля однородна с женским и материей (греч.).
- 220* тело... неподвижное, неделимое, нематериальное (греч.).
- 221* пребывающая, выступающая и возвращающаяся (греч.).
- 222* возвращении... пребыванием... выступлением (греч.).
- 223* Чего желает Платон — так это вовсе не действительной астрономии или теории музыки, вообще не науки как средства познания этого мира, но созерцания идеальных чисел и их гармонии, вещи в себе в его представлении, которая проявляется в движениях небесных тел, а также в наших музыкальных звуках (нем.).
- 224* совершенстве... завершении (греч.).
- 225* нечто общее... черты этого общего рода должны были бы иметь естественное происхождение, иметь объективный характер в той мере, в какой верно образованы наши представления... основное положение учения об идеях (нем.).
- 226* 1) внешний вид 2) обстояние, расположение, состояние 3) определяющий понятие признак 4) само понятие 5) род или вид 6) действительность понятия (нем.).

^{227*} Сущность учения об идеях состоит, согласно этому, в воззрении, что не чувственно существующее есть истинное, а лишь определенное внутри себя, в себе и для себя всеобщее есть сущее в мире, лишь интеллектуальный мир есть, следовательно, истинное, достойное познания и вообще вечное, в себе и для себя божественное. Различия суть нечто не сущее, а преходящее. Однако абсолютное Платона, как единое внутри себя и тождественное с собою, вместе с тем конкретно внутри себя, так как оно есть некое возвращающееся в себя движение и вечное у-себя-бытие (нем.; пер. Б. Г. Стоппнера).

^{228*} Итак, на самой вершине платонизма логика отождествляется с метафизикой (фр.).

^{229*} Идея едина по отношению ко всему множеству, потому что она есть единое-в-себе, и она едина-в-себе, потому что совершенна. Единство совершенства — вот в чем принципиальный характер идей (фр.).

^{230*} Если явления действительны только в идеях, то и идеи служат лишь масштабами и ступенями действительности для вещей — гипотезами, для методической обработки которых вещи являются конструктивными образами, пока не станут, будучи рассмотрены с этической точки зрения, несовершенными образами подражания вечным совершенным отпрыскам высшего единого первообраза (нем.).

^{231*} покоиться и стоять... разума... знать и мыслить (нем.).

^{232*} созерцать... учиться... (греч.).

^{233*} начало... конец (греч.).

^{234*} Однако слово — совершенная реализация... используется в двух смыслах: его можно понимать либо как имплицитное состояние, соответствующее обладанию знанием, либо как эксплицитно реализуемый процесс, соответствующий активному созерцанию (англ.).

^{235*} реальная субстанция, выразившая идею (англ.).

^{236*} В первом изд.: мышления.

^{237*} символ, симфема, демиург, выступление, возвращение (греч.).

^{238*} Я в буре деяний, в житейских волнах,

В огне, в воде,

Всегда, везде,

В извечной смене

Смертей и рождений.

Я — океан,

И зыбь развиться,

И ткацкий стан

С волшебной нитью,

Где времени кинув сквозную канву,

Живую одежду я тку божеству.

(Гёте И. В. Фауст. Пер. Б. Л. Пастернака).

^{239*} страшно слышать (лат.).

^{240*} Прежде рожденный землю, мать в земле и нашел я.

На свет выводя, Сибуртий, земля ж покрывает тело.

Все земля производит и снова все скрывает.

Из земли произросши, стал я снова землю (греч.).

^{241*} Меня у матери с мужем мать-Земля забрала.

Земля плодородная, легче, молю, налегай на кости.

Земля же теперь мне мать.

Земле, ее прежде рождшей, предаем Фортуны кости,

Ведь детей своих мать получает.

Мать (т. е. Земля) породила, мать и приняла.

Мать-Земля все, что дает, то сама покрывает.

Собою рожденные кости почва покроеет курганом.

Эту — земля забрала. Молю, чтоб легко покрыла

Дитятки малого кости, исторгнув из самой утробы (лат.).

^{242*} Глубоко внутренняя религиозная потребность, обращенная к Матери-земле, к Деметре, к Исиде, не умерла. Подспудно она живет, вершит и действует, она борется, чтобы вновь обрести жизнь и облик (нем.).

^{243*} в религиозном алкании божественной матери существовавши то, что она является не просто «богородицей», но собственной матерью, матерью человечества. Так, уже на ранней ступени древнего христианства была предпринята смелая попытка сформировать из Церкви такую божественную мать (нем.).

^{244*} мать приводит детей, и мы ищем мать-Церковь... мило мне называть Церковь одной-единственной девой-матерью (греч.)... и уж не может иметь Бога отцом тот, кто не имеет Церкви в качестве матери... ее деянием рождаемся, ее млеком питаемся, духом ее одушевляемся (лат.).

^{245*} мышление (греч.).

^{246*} главное для него — живость и мощь первосущности (нем.).

^{247*} Но он, т. е. воздух, наделен божественным разумом, без которого из него ничего не могло бы совершаться (лат.).

^{248*} Это наделенное духовной силой первовещество (нем.).

^{249*} и поскольку изменению свойственно много ступеней... имеется много ступеней самого воздуха... он многоступенчат (нем.).

^{250*} несказанные особенности... по всей сущности (греч.).

^{251*} душа делится титанически, а гармонизируется мусически, поскольку бытие ее делится натрое дионисийски, смешивается же воедино жизнеродительно.

^{252*} Плотни принял в своей теории эманации, что причина содержится в том, что ею вызвано, а оттуда возвращается к себе с ослабленной потенцией (нем.).

^{253*} Две книги... в наибольшей степени избилуют поистине драгоценными высказываниями об умысле Природы, которые своим светом, как кажется, раскрывают нам божественную мудрость. Ибо были ли когда высказаны о Природе более правильные слова, нежели эти: «Все устремляется к созерцанию?» (лат.).

^{254*} о чистом самосознающем и лишь себя мыслящем уме... в более чистом, чем у всех древних философов, виде (лат.).

^{255*} страстное стремление к жизни без веры в жизнь, чувство человеческого достоинства без веры в смысл и цель человеческого существования... в религиозном мировоззрении Платона решительно преобладает настроенность на бегство от мира (нем.).

^{256*} силу производящую, порождающую, всесоздающую и вновь вбирающую в себя свои творения, Единое и Все, Рождение и Смерть... совершенные формы и гармонические отношения, противоречия и согласие, связь и узы, меру и созвучие (нем.).

^{257*} Сознаюсь, не ведаю, что могли бы означать эти слова (лат.).

^{258*} противоположность, в которой одно — логос и эйдос, другое же — лишенность (греч.).

^{259*} материя, не являющаяся индивидуальной этостью (греч.).

^{260*} совокупности (греч.).

^{261*} оказательством (букв. — в силу явленности) (греч.).

^{262*} природа... состояние (греч.).

^{263*} синтез (греч.).

- ^{264*} соотношение (греч.).
- ^{265*} В первом изд.: предлагает.
- ^{266*} философии категорий (нем.).
- ^{267*} что относится не к самой истине, но к искусству рассуждения, посредством которого мы утверждаем либо истинность, либо ложность положения (лат.).
- ^{268*} по его субстанциальной сущности или категории... сущностное что... в логическом смысле... сущностное бытие (нем.).
- ^{269*} в котором на самом деле это понятие не будет наличествовать, хотя оно и именуется как понятие конкретной чтойности (греч.)... это самое понятие есть, таким образом, понятие чтойности для такой вещи, которая сама в нем не содержится, хотя оно ее и обозначает (нем.).
- ^{270*} Ибо «логос» и «имя» противостоят друг другу, а именно так, что имя одним обозначением охватывает некое понятие или ряд понятий, логос же очерчивает и изъясняет мыслимое посредством некоторой последовательности слов (лат., греч.).
- ^{271*} Если мы говорим, что имя что-либо обозначает, как, например, говорим, что «человек» означает «двуногое животное», мы это говорим не в том смысле, что «двуногое животное» можно отнести к человеку как предикат или что человек — «двуногое животное» по акциденции... но так, что в имени усматриваются понятие и субстанция человека, так что, что бы ни назвали человеком, по самой его природе и субстанции это же может быть названо и двуногим животным (лат.).
- ^{272*} уход в бесконечность (лат.).
- ^{273*} определение, истолкование... т. е. к чему-то определенному и неделимому, смысл которого никогда с него не совлекается... так что относится к эйдосу и как мысленный образец, по которому формируется материя, форма, которой подчинена материя, называется этим именем (лат.)... принцип... причина (греч.)... обозначает понятие, которое, как творческое начало возникая в уме, полагаем мы, создается прежде самой вещи (лат.).
- ^{274*} Изъяснив это... случайное... привходящее, следует возвратиться к месту, о котором идет речь, чтобы стало понятно, что «сущность», поставленная перед «наличным что», есть «чтойность». И неудивительно, поскольку сущность называют чтойностью (лат., греч.).
- ^{275*} первое по природе... первому для нас (греч.).
- ^{276*} [чтобы] для нас [были] тождественны выражения «более известное» и «более известное для нас» (греч.).
- ^{277*} Букв.: разумно выражаясь (греч.)... выражаясь в категориальном смысле (нем.).
- ^{278*} по сущности... по свойству (греч.).
- ^{279*} Букв.: в обнаруживающем логосе (греч.)... в объясняющем понятии... в определении (нем.).
- ^{280*} полного (греч.).
- ^{281*} В первом изд.: нужным.
- ^{282*} В первом изд.: не был ни на ряду.
- ^{283*} нечто одно наряду со многим... нечто одно в отношении многого (греч.).
- ^{284*} философию категорий... должно быть облегчено усвоение данных и проведена подготовка к познанию принципов... обеспечить признание принципам, представляющимся высшему умозрению истинными... противоречивое высказывание... внешне рефлексивные схемы рассудочного мышления... не являются последней инстанцией познания, но лишь необходимым переходным моментом к высшему, спекулятивному умозрению (нем.).

^{285*} У Аристотеля, следовательно, «дюнамис» вовсе не означает силы (сила есть скорее несовершенный образ формы), не означает также неопределенной возможности, а скорее способность; «энергия» же есть чистая деятельность из самой себя... таким образом, деятельность у Аристотеля есть, правда, также изменение, но изменение, положенное в пределах всеобщего, остающееся равным самому себе; она, следовательно, есть такой процесс определения, который представляет собою процесс самоопределения и поэтому есть реализующая себя всеобщая цель. В голом же изменении, напротив, еще не содержится сохранения себя в изменении (нем.; пер. Б. Г. Столлнера).

^{286*} признать наличие не просто пробела, но чрезвычайно резкого противоречия в системе философии (нем.).

^{287*} противоречие в определении (лат.).

^{288*} пространственное протяжение... внутреннее побуждение к движению... искусственные создания (англ.).

^{289*} определенная в себе самость того, что из всех прочих возможных высказываний о чем-либо предполагается в качестве их субъекта... всякое обоснованное суждение о свойствах, отношениях и т. д. только тогда высказывается истинным образом, когда оно относится к одному предмету с понятийно-жестко определенным самобытием... (нем.).

^{290*} В первом изд.: 207—210, эпистемы.

^{291*} присущее всякой субстанции сущностное бытие (нем.).

^{292*} погибает и не погибает, она действительно «сущность — гибнущая без гибели» и становится «без становления» (нем., греч.).

^{293*} высшее проявление познания в субстанции... сущность... познаваемость, улавливаемость с помощью понятийных качеств (нем.).

^{294*} не определил логическую истину как тождество предмета и ума (фр., лат.).

^{295*} Все индивидуальное признается вследствие его соответствия одному признаку (фр.).

^{296*} дух есть созидание (нем.).

^{297*} опредмечивание абстракций... воплощению понятия (нем.).

^{298*} материя не смешивается с абсолютным небытием... бытие в потенции... абсолютное небытие (фр.).

^{299*} форма, устанавливающая предел становлению (фр.).

^{300*} смешение мышления с бытием (нем.).

^{301*} чисто абстрактное понятие... категориальное бытие... вечная перво-форма, которая присутствует в равной степени в бесчисленных частных формах и в постоянно обновляемом самовоплощении материи (нем.).

^{302*} сущностное созерцание (нем.).

^{303*} Итак, об Аристотеле и Канте мы скажем, что первый пришел к критике через метафизику, а другой, напротив, — к метафизике через критику. Первый сосредоточивает свое внимание прежде всего на бытии, другой — прежде всего на действительности (фр.).

^{304*} при установлении категориальных форм руководствовался то одним, то другим способом и принципом разделения (лат.).

^{305*} непрременном условии познания (нем.)... нет логической истины в суждении (фр.).

^{306*} природа... опасаясь, как бы τὸ εἶναι, отнесенное к более общему выражению, не оказалось малоподходящим... но способ их не один и тот же... способ бытия (лат.)... их категориальная сущность... сущностное бытие (нем., лат.).

^{307*} различные аспекты одного и того же набора фактов (англ.).

- ^{308*} Если, таким образом, провести разграничение между свойствами, которыми актуально обладает предмет еще до восприятия, и свойствами, которые он приобретает вследствие воздействия восприятия, то следует подчеркнуть, что, по Аристотелю, свойств второго рода не существует, по крайней мере никаких действительных свойств предмета, каковы для него несомненно являются цвета (нем.).
- ^{309*} параллель между сознательной деятельностью художника и целенаправленным созиданием природы (нем.).
- ^{310*} материи как общим (греч.)... совокупность формы и материи не обязательно дает индивидуум (нем., греч.).
- ^{311*} первоисточником (нем.).
- ^{312*} один эйдос... одна идея (греч.).
- ^{313*} техническое выражение — разделять согласно эйдосам... согласно идеям (лат., греч.).
- ^{314*} действовать... деятельный (греч.).
- ^{315*} способность, пригодность (фр.).
- ^{316*} Раздел становление Гераклита на бытие Парменида — получишь [становление] Платона (лат., греч.).
- ^{317*} идеи порождаются мышлением... чем вечно является дух в себе, тем он будет и в своем инобытии, в природе... нигде не утверждает, что познание состоит либо в созерцании, либо в чистом мышлении, но в соединении того и другого (нем.).
- ^{318*} 1) понятие... 2) гипостазированное содержание понятия (нем.).
- ^{319*} основополагающей книгой, к изучению которой следовало готовить себя молитвами и постом (нем.).
- ^{320*} посылка, положение, основание (лат.).
- ^{321*} в логическом смысле «гипотезы» — это те предложения, либо доказанные, либо недоказанные, через принятие которых что-либо доказывается (лат., греч.).
- ^{322*} как бы переполнение... как бы поток (греч.)... сияние не есть эманация... прежде диалектика, затем — картина и сравнение (нем.).
- ^{323*} эманация имеет не логико-теоретическую, но религиозную ориентацию (нем.).
- ^{324*} духовные силы (нем.)... идеи... т. е. роды способностей (лат.).
- ^{325*} Плотин слишком склонен к интеллектуализму (нем.).
- ^{326*} вещи находят свое разрешение в категориально-методическом мышлении (нем.).
- ^{327*} в «идее» остается преобладающим активный смысл узрения со стороны духовного взора, в «эйдосе» — пассивный смысл самопредставления этому взору, смысл «зрелища», которое открывается созерцающему вещь (нем.).
- ^{328*} духовное видение (нем.).
- ^{329*} «визионер», что он нуждается в созерцаниях, чтобы в чувственном символе, в «видении» (каковым является или становится для него «идея»), во внутреннем «узрении»... в неприкосновенности сохранить для себя результат глубочайшей умственной концентрации, который в своей новизне должен был потрясать все его существо (ибо он вовсе не принадлежал к породе немецких профессоров) (нем.).
- ^{330*} Само имя идеи хранит память об эстетическом ее значении — помимо и внутри логического: так что единство, каковым действительно является идея чистого мышления, по глубочайшей внутренней необходимости одновременно создает себе ее подобие в символическом созерцании, или воззрении (нем.).

^{331*} художественный или, точнее, художественно-религиозный... вдохновение... исследователь... провидец и поэт (нем.).

^{332*} мыслительные конструкции... относительно... объект опыта (нем.).

^{333*} в совершенно положительном смысле — как бесконечной возможности соответствий, неисчерпаемости источника, из которого можно черпать все новые и новые соответствия, причем на основе непрерывного продвижения вперед, т. е. с постоянно сохраняющейся возможностью перехода (нем.).

^{334*} внутренний разрыв (нем.).

^{335*} исходный пункт великой всемирно-исторической линии, которая от Платона через Плотина и затем Псевдо-Дионисия и Иоанна Эриугену [ведет] к средневековой мистике, к Экхарду и Николаю Кузанскому (нем.).

^{336*} запредельном... благе, прекрасном, мудром — в их единстве, в слитном завершении, в конечном Несказанном (нем.).

^{337*} переменности или относительности... субъективности... рефлексивности (нем.).

^{338*} тезис саморазложения единого и воссоединения раздробленного (нем.).

^{339*} единство перво-живого, перво-конкретного, есть в большей степени. единство, чем единство просто конкретного — единство, которое именно в качестве такового уже больше не есть просто единство, просто идея, просто логос, но последнее единство единств, идея идей, «сам логос» «всех логосов» (нем.).

^{340*} Отдельная идея — это есть в равной степени только отдельно брошенный взгляд на целую область явлений всего являющегося на фоне чистого бытия, поэтому ей (идее) свойственна непостижимая, хотя и ограниченная, «гипотетическая» истинность (нем.).

^{341*} противоположности индивидуальности (нем.).

^{342*} Нет, скорее просто активная, динамическая, функциональная, определяющая также и предметные соотношения функция, на которой как на первом основании покоятся какие бы то ни было представления предмета; таким образом, сама она ни в коей степени не познаваема в качестве предмета второго порядка, а есть только лишь познающая, устанавливающая [что-то] в качестве предмета; понимающая, но сама не понимаемая; логицизирующая, но сама логически не определяемая; и потому не обладающая никаким воспринимателем органом, да и не нуждающаяся в нем, а просто самостоятельная, спонтанная в силу перво-мощи «самого логоса», «самого мышления», представляющая собой полное единство с «самой душой» и как она — только живая, действенная, динамическая, воззрающая и устанавливающая в воззрении, сама же несозерцаемая и непредставимая; единство (в Кантовом смысле) «действия», «функция», посредством которой впервые полностью осуществляется единство объекта как конкретного и таким образом, в акте его совершения, единство это становится живым (нем.).

^{343*} только смотреть и быть вместе (греч. и нем.) ... ни в каком смысле созерцаемого, стоящего напротив, но чтобы была преодолена вся противоположность, вся двойственность созерцающего и созерцаемого, любящего и любимого, дарящего жизнь и жизнь воспринимающего (нем.).

^{344*} воззрение на тотальность, узрение в ней всего частично-единичного, или особенного, но скорее узрение и созерцание со стороны тотальности (нем.).

^{345*} перво-закон (нем.).

- ^{346*} становление к бытию (нем. и греч.).
- ^{347*} выражение перво-конкретного, живого — полное, оставляющие за собой всякую разделенность, взаимопроникновение и взаимопроникнутость (нем.).
- ^{348*} мнение и логос предстают в совершенном единстве, т. е. непосредственной и предварительной ступенью познания, его ядром, его основанием, если не прямо самим познанием (нем.).
- ^{349*} одновременно ограниченное и ограничивающее, ограниченное чтобы ограничивать, ограниченное ограничиванием; а потому ни просто покоящееся, при исключении всякого движения, ни просто движущееся, с исключением всякого покоя, но покоящееся в движении и движущееся в покойности (по неизбежности его направления) взгляда Духа. Поистине дремлющая и в этом именно черпающая из глубин своей самости подлинную деятельность, жизненнейшую жизнь духа (нем.).
- ^{350*} Это также созерцание, которое, однако, следует мыслить как энергию, постоянно и с равной живостью обращающуюся вновь к самой себе и вновь и вновь себя возобновляющую, а не как пассивное противопоставление. Здесь бывает достигнута (однако всякая голая абстракция здесь ни при чем) в строжайшем смысле чистая деятельность — в неисчерпаемо-творческой изначально-первоисточной полноте жизни и формообразования (нем.).
- ^{351*} происхождения (нем.).
- ^{352*} неисчерпаемо новые образы в бесконечно самопотенцирующемся пространстве мысли, в преизбыточествующей свободе формообразования (нем.).
- ^{353*} вечный смысл логоса, который открывается в логическом определении, таким образом почти непосредственно распространяется на вечность души, поскольку именно в ней осуществляется это самораскрытие логоса (нем.).
- ^{354*} тотальность... индивидуальность... осуществленность, благо... прекрасное... мудрое... к подобию богу (нем., греч.).
- ^{355*} Само противоречие есть, причем есть нечто логическое, поскольку оно — речение. Это верно понял Гегель (нем.).
- ^{356*} 1) едином-всем, 2) всем-едином... 3) объединенном, сущности (греч.).
- ^{357*} В первом изд.: Ахиллы.

ФИЛОСОФИЯ ИМЕНИ

- 1* От греч. ποιήμα — изделие, произведение (искусства).
- 2* В самом главном (лат.).
- 3* Потенциально (лат.).
- 4* Здесь и теперь (лат.).
- 5* От греч. νόημα — мысль.
- 6* «Адекватация вещи и интеллекта» (лат.).
- 7* В первом изд.: может быть.
- 8* В первом изд.: самоотнесение.
- 9* В первом изд.: ее.
- 10* В первом изд.: 26).
- 11* От греч. ύλη — материя.
- 12* В первом изд.: 29).
- 13* В первом изд.: 30).
- 14* В первом изд.: 31).
- 15* В первом изд.: 26).

- 16* От греч. *πνεῦμα* — дыхание, дух.
 17* В первом изд.: и найдена.
 18* В первом изд.: генетический.
 19* В первом изд.: 31).
 20* В первом изд.: 45) стоит после слова «интеллигенцией».
 21* В первом изд.: морфным.
 22* Третье (лат.).
 23* В первом изд.: указанное.
 24* В первом изд.: теми.
 25* В первом изд.: состояние.
 26* В первом изд.: конструированные.
 27* В первом изд.: алогическое.
 28* В первом изд.: в ее.
 29* Скрытым образом (лат.).
 30* Все в тебе пребывает одним и к тебе все стремится.
 Ты — конец всего, и один, и все, и ничто ты.
 Ты — не одно и не все; как тебя назову — всеименным,
 Безымянным ли только? (греч.; пер. А. А. Тахо-Годи).

ВЕЩЬ И ИМЯ

- 1* В рукописи явная описка: вещи. Исправляем предположительно.
 2* Так в рукописи.
 3* В рукописи: что.
 4* В рукописи: производимой.
 5* В рукописи фраза «Поэтому... аналог» повторена дважды — очевидно, ошибка машинистки.
 6* В рукописи везде пишется: трансцендентный, трансцендентализм и пр.
 7* В рукописи: становления.
 8* В рукописи: это.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Августин 461
 Автолик 460
 Агатон 47, 49
 Аксаков К. С. 615, 801
 Акусилей 48
 Александр Афродисийский 86,
 255, 339, 461, 462
 Александр Полигистор 464
 Алквиад 37, 48
 Амелий 405, 595, 596
 Аммоний Саккас 581
 Анаксагор 487, 488, 521
 Анаксимандр 67, 304
 Апион 339
 Аполлоний Родосский 339
 Аппель Я. 322
 Аристотель 65, 67, 77, 82—84,
 86—93, 95, 96, 104, 254—260,
 312, 323, 325, 330, 331, 333,
 334, 339, 354—362, 394, 406,
 411, 412, 416, 421, 423, 428,
 433, 435, 439, 445—450, 455,
 458, 463, 465—468, 472—480,
 487, 489, 497, 498, 509—517,
 522, 524, 528—543, 545—553,
 555—573, 575—577, 579—584,
 600, 629, 800
 Аристофан 35, 49, 339
 Архимед 566, 835
 Архит 82, 86, 87, 94—97, 99, 464,
 506
 Аст Ф., Ast Fr., Astius Fr. 349,
 464, 484, 578, 580
 Аттик 405
 Аэций 83, 88, 90, 436, 460, 461
 Базаров В. А. 482, 573
 Барт Н., Barth N. 380
 Бек А., Böckh A., Boeckh A. 246,
 379, 489, 496
 Бергсон А. 435, 482
 Берман Я. 518
 Бернет Дж., Burnet J. 413, 518
 Берри А. 322
 Бетховен Л. 723
 Бизе Ф., Biese Fr. 334, 563, 564
 Блонский П. П. 323, 345, 412, 518,
 582, 595
 Боймкер К., Baumker Cl. 246,
 247, 465, 471, 472, 476, 487,
 489, 573
 Бонци Г., Bonitz H. 246, 446, 475,
 484, 528, 536, 537, 540, 542,
 548, 562, 580
 Бор Н. 209
 Брунс И., Bruns I. 46
 Буйе М. Н., Bouillet M. N. 411,
 505
 Вагнер Р. 697, 723
 Ветухов А. В. 800
 Виндельбанд В. 350
 Владиславлев М. И. 323, 412, 582,
 595
 Волен А. М. 330
 Вундт В. 797
 Гален 460—462, 484
 Галилей Г. 566
 Гарпократон 405
 Гартман Н., Hartmann N. 323,
 352, 380, 579
 Гартман Э. ф., Hartmann Ed. v.
 411, 523, 524
 Гегель Г. В. Ф. 80, 93, 104, 323,
 324, 326, 327, 332, 350, 390,
 403, 412, 468, 507, 508, 564,
 579, 588, 589, 593, 595, 618,
 624, 698, 798—801, 816
 Гейзер И., Geysler J. 565
 Гелланик 339
 Гераклит 83, 303, 305, 520, 521,

- 579, 590, 591, 593, 600
Гермий 339
Гермоген 398
Геродот 34
Геснод 33—35, 48, 339
Гёте И. В. 579
Гиерокл 581
Гильберт О., Gilbert O. 399
Гиляров А. Н. 569
Гиппарх 648
Гиппас 83, 405
Гиппий 373
Гомер 33, 34, 339, 521, 525
Гомперц Т., Gomperz Th. 518, 566
Громбах А. 350
Грот Н. Я. 509
Группе О. Ф., Gruppe O. F. 496, 801
Гумбольдт В. 801
Гуссерль Э., Husserl E. 71, 72, 326, 327, 331, 332, 615, 616, 629, 630, 769, 798, 800, 801, 861, 865—868
Дамаский 77, 338, 339, 340, 346, 347, 352, 354, 362, 367, 368, 370, 380, 384, 389, 390, 393, 397, 402, 405, 407, 409, 420, 421, 425, 435, 458, 463, 473, 594, 595—597, 599
Деборин А. М. 330
Демокрит 46, 87, 258
Дильтс Г. А., Diels H. A. 84, 90, 484, 521, 522
Диоген Аполлонийский 520, 521
Диоген Лаэртский 39, 41, 436, 460—462, 464, 475, 484
Д окл Магнсийский 484
Дионисий Ареопагит 340, 590, 799
Диотима 586
Дитерих А., Dieterich A. 519, 520
Дюгем П., Duhem P. 462, 463
Евсевий 340, 595
Жане П., Janet P. 334
Жебелев А. 00, 341, 509
Жегалкин И. И. 413
Зелиногорский Ф. 568
Зелинский Ф. Ф. 479, 518
Зенон Китионский 436, 460, 474
Зенон Элейский 82
Зеньковский В. В. 324, 327
Зибек Г., Siebeck H. 379, 494, 568, 573
Иванов Вяч. И. 35, 336—338, 524
Ивик 35
Иероним 339
Иоанн Малала 339
Иоанн Скот Эриугена 590
Иоель К., Joël K. 518, 523
Ион Хиосский 84, 99
Казанский А. 568, 569
Казель О., Casel O. 458
Камерер И. В. 485
Кант И. 33, 279, 326, 432, 567, 568, 590, 792, 858—862, 866
Кантор Г. 86, 413, 696, 710, 778
Карпов В. Н. 39, 48, 102, 275, 276, 350
Карпов Вл. 573
Кассирер Э., Cassirer E. 403, 482, 615, 616, 797, 799—801
Киприан 520
Кифер О., Kiefer O. 411, 418, 425, 429, 588
Клеант 460
Клеомед 462
Климент Александрийский 83, 461, 462, 520
Климент Римский 339
Коген Г., Cohen H. 323, 327, 328, 335, 336, 350, 422, 441, 508, 509, 799, 800, 861, 863, 866—868
Козлов А. А. 335, 509
Кои И., Coih I. 323, 324
Кокюс Г. Э. 232, 233, 484
Коперник Н. 249, 490
Корнут 462, 483
Крантор 495
Кратил 393, 398
Ксенократ 389
Ксенофонт 39
Кубицкий А. В. 582
Кузен В., Cousin V. 420
Курциус Г. 528
Кюннер Р. 528
Лакур П. 322
Ланц Г. 322, 508
Левкипп 87, 532
Лид, Лаврентий 84, 94

- Лобач-Жученко М. 322
 Локк Дж. 569
 Лоренц Г. А. 215
 Лукиан 35
 Лукреций 64
 Лютославский В., Lutoslawsky W. 325, 326

 Майкельсон А. А. 483
 Маковельский А. О. 82, 86, 98, 519
 Макробий 458, 494
 Максвелл Дж. К. 209
 Максим Тирский 484
 Малеванский Г. В. 411, 528
 Мандес М. И. 518
 Марти А., Marty A. 797, 801
 Мейер Г., Meyer H. 567, 571, 572
 Мейнонг А. 629
 Мелис Г., Mehlis G. 582
 Мендельсон-Бартольди Я. Л. Ф. 484
 Минин П. 341
 Модерат 464
 Мюллер Г. Ф., Müller H. F. 340, 418, 425, 429, 475, 505, 582, 588

 Наполеон Бонапарт 817
 Наторп П., Natorp P. 37, 323, 324, 327, 328, 336, 350, 421—423, 508, 580, 589—594, 799, 800, 861, 863, 866—868
 Нейбауер Е., Neubaueг E. 566
 Николай Кузанский 66, 351, 352, 373, 375, 398, 403, 465, 470, 473, 475, 502, 590
 Никомах 464, 494
 Ницше Фр. 518
 Новицкий Ор. М. 77—81, 564
 Новосадский Н. И. 35
 Нумений 405, 458, 464, 595
 Ньютон И. 65, 216, 227, 498

 Овидий 303
 Окелл 84, 99, 464
 Олимпнодор 41, 338, 458
 Ориген 462, 588
 Остроумов А. 595

 Павсаний 48
 Парменид 48, 65, 325, 361
 Пейперс Д., Peipers D. 246, 350
 Первов П. Д. 537

 Пиндар 519
 Пифагор 82, 85, 88, 93, 96, 835
 Платон 32—34, 36—42, 45—48, 51—59, 65—67, 76, 83, 84, 87, 89, 92, 93, 98, 99, 100, 102, 104, 105, 107, 108, 111, 120, 123, 124, 127—129, 133, 216, 244—251, 253—263, 265, 268, 271, 275, 276, 278, 295, 302, 322, 324—327, 334, 336, 339—341, 344—347, 350—352, 362, 368, 373, 375, 378—382, 389, 390, 392, 393, 397, 399, 400, 402, 405, 406, 408, 409, 412, 414—416, 418, 421—423, 433, 435, 436, 439, 459, 460, 463, 465—468, 472, 474, 476—478, 484, 486, 487, 489—491, 493, 494, 496, 506—509, 519, 521, 524, 527, 532, 535, 566—569, 572—587, 589—594, 600, 601, 798
 Плотин 65, 66, 76, 78, 83, 88, 91, 93, 97, 99, 104, 201, 208, 218, 222, 223, 247, 284, 288, 295, 304, 307, 315, 322—324, 328, 330—333, 340—343, 345—347, 351, 352, 354, 361—363, 366, 368, 370, 371, 376, 378, 380, 384, 389—392, 394, 396, 405, 407, 409—416, 420—425, 427, 432, 433, 435—444, 458, 459, 463, 464, 470—476, 478—481, 486, 487—489, 496—499, 505, 507—509, 517, 518, 521—525, 527, 528, 534, 568, 573, 581—590, 593—596, 599—601, 603, 798, 799
 Плутарх 85, 86, 436, 461, 462, 475, 494, 495
 Плутарх Афинский 425
 Познанский Н. Ф. 800
 Поликлит 85, 86
 Попов П. 569—571
 Порфирий 340, 347, 361, 405, 411, 421, 458, 464, 473, 488, 517, 595
 Посидоний 462, 526, 527, 595
 Потегня А. А. 615, 801
 Прантль К., Prantl C. 334, 411, 412
 Проб 461
 Прокл 65, 66, 76, 78, 79, 82, 111, 139, 140, 201, 234, 248, 255—

- 260, 263—266, 268—271, 273, 300, 303—306, 322, 323, 330, 334, 336, 338—340, 345, 347, 349, 351—354, 361, 362, 368, 370, 380, 390—393, 396—398, 400, 402—405, 407—409, 414, 421—425, 435, 436, 458, 461—463, 473—476, 479, 480, 483, 485—487, 490—499, 502, 505—507, 509, 516, 522, 523, 528, 592, 594—600, 774, 799, 801
- Птолемей 460, 835
Пуанкаре А. 482, 485, 486
Пушкин А. С. 780
- Рачинский Г. А. 518
Рачинский И. 64
Резерфорд Э., Русзерфорд Э. 209, 475
Рер И., Röhr J. 522
Риттер Г., Ritter H. 246, 389, 487
Риттер К., Ritter C. 325, 327, 350, 390, 421, 507
Розанов В. В. 537
Розинг Б. Л. 215, 479, 480
Рубинштейн М. М. 509
- Саллюстий 458
Сафо 35
Секст Эмпирик 94, 436, 461, 464
Сервий 34
Симеон Новый Богослов 340, 341
Симплиций 77, 83, 254—260, 338, 436, 461—464, 476, 488, 495, 521, 582
Синезий 595
Сириан 339, 462, 463, 594, 597
Снегирев В. А. 511
Сократ 37—40, 42, 43, 47, 48, 50, 52, 55, 310, 373, 374, 490, 509, 586, 648
Соловьев Вл. С. 37—39, 41, 57, 100
Сотонин К. И. 507
Софокл 35
Спевсипп 389
Спиноза Б. 69, 621
Стойей 78, 92, 436, 461, 462, 474
Стоппнер Б. Г. 800
Стратон 573
- Тейхмюллер Г., Teichmüller G. 474, 475, 518
- Теннеман В. Г. 324, 349
Теодор И., Theodor I. 567
Тертуллиан 83, 460
Тидеман Д. 324
Тимей Локрский 463, 464, 476
Тимердинг Г. Е. 480, 484
Трельс-Лунд Т. Ф. 322, 479
Тренделенбург А., Trendelenburg A. 411, 412, 474, 511, 540, 541, 545, 570
Трубецкой Е. Н. 58, 799
Трубецкой С. Н. 84, 88, 521
Тютчев Ф. И. 32, 780
- Уфуэс Г. К., Uphues G. K. 571
- Фалес 480, 518
Фан-ден-Брек А. И. 209
Федр 42, 43, 48, 100
Фемистий 460, 463
Феодор Ассинский 405, 597
Феон Смирнский 87, 494, 516
Феофраст (Теофраст) 86, 87, 93, 463
Фехнер Г. Т. 614
Филолай 82, 86, 87, 94—99
Филон Александрийский 425, 436, 460, 461, 494
Филопон 460, 462, 463, 480, 494, 495
Фихте И. Г. 93, 104, 799
Фихтенгольц Г. М. 484
Фичино М. 349, 418, 425, 429, 505, 588
Фламмарин К. 322
Флоренский П. А. 482, 502, 507, 520, 800
Фогель Р. Ф. 322
Фолькман Р. 528, 584
Фотий 581, 582, 598
Франк С. Л. 518
Франк Э., Frank E. 389, 422, 496, 497, 506
Фрис Я. Ф., Fries Jak. Fr. 246, 487
Фуье А., Fouillé A. 350, 508
- Халкидний 460, 464, 476, 488, 494, 495
Хвольсон О. Д. 216, 480, 482
Хрисипп 436, 460, 484
- Целлер Э., Zeller Ed. 34, 246, 278,

- 339, 350, 389, 421, 422, 460,
471, 476, 487, 499, 508, 512,
518, 520, 535, 557, 564, 579,
582, 595, 596
Цицерон 460, 461
- Швальбе И. А., Schwalbe I. A.
349
Швеглер А., Schwegler A. 530,
536, 548
Шеллинг Ф. В. 798, 799, 801
Шлейрмахер Ф. 37, 38, 349
Шмекель А., Schmekel A. 526, 527
Шнейдер Г. 246
Шопенгауэр А. 74, 571
Шпет Г. Г. 331, 518, 797, 801
Шрейбер Г., Schreiber H. 571
Штальбаум И. Г. 350
Штегер И., Steger I. 324, 325
Штейнгарт К., Steinhardt C. 349,
411, 524
Штрюмпель Л. Г. 246
- Эвдем (Евдем) 89, 96, 339
Эвдокс (Евдокс) 506
Эвклид (Евклид) 234, 352, 484
Эврипид (Еврипид) 35, 36
Эврит (Еврит) 86, 87
Эйнштейн А. 227, 481, 482
Экфант 90, 91, 99
Экхарт И. 590
Эмпедокл 67, 295, 487, 488, 519
Энгельгардт И. Г. В. 411
Эпикур 398
Эриксимах 48, 55
Эсхил 339, 519
- Юлиан 458
Юшкевич П. С. 482, 800
- Яковенко Б. В. 801
Ямвлих 65, 86, 351, 352, 392, 405,
407, 409, 421, 425, 458, 464,
490, 494, 594, 596, 598
- Aall A. 580
Aars Krist. 580
Aicher S. 565, 567
Altenburg M. 580
Alvermann K. 588
Andreae W. 390
Archer-Hind R. D. 471, 476
- Ast Fr., Astius Fr. см. Аст Ф.
Aster E. v. 322
- Baeumker Cl. см. Боймкер К.
Bamler Fr. 579
Barth H. 580
Barth N. см. Барт Н.
Bauch B. 567
Biese Fr. см. Бизе Ф.
Blanchet L. 361
Böckh A., Voeckh A. см. Бек А.
Boetticher C. 53, 57
Böhm A. 563
Bonitz H. см. Бониц Г.
Bouché-Leclercq A. 479
Bouillet M. N. см. Буйе М. Н.
Bratuschek E. 579
Bréhier E. 425, 429
Brentano Fr. 563
Brieger A. 518
Bruns I. см. Брунс И.
Brunschvicg L. 566
Bucheler F. 519
Burckhardt G. 579
Burnet J. см. Бернет Дж.
Bury R. G. 479
- Casel O. см. Казель О.
Cassirer E. см. Кассирер Э.
Chaignet A. Ed. 389
Cohen H. см. Коэн Г.
Cohn I. см. Кон И.
Conybeares F. G. 520
Cousin V. см. Кузен В.
Cumont F. V. M. 479
- Deichmann C. 471
Delatte A. 460
Deuschle Jul. 326, 399
Diels H. A. см. Дильс Г. А.
Dieterich A. см. Дитерих А.
Döring A. 588
Drews A. 375, 459
Duhem P. см. Дюгем П.
Durynek W. 579
- Engel G. 472
Entz G. 525
- Falter G. K. 588
Forster E. 326
Fouillé A. см. Фуйе А.
Fraenkel A. 413, 801

- Frank E. см. Франк Э.
 Freitag W. 567
 Fries Jak. Fr. см. Фрис Я. Ф.
 Frohschammer J. 567

 Geyser J. см. Гейзер И.
 Giesebrecht F. 800
 Gilbert O. см. Гильберт О.
 Goedeckemeyer A. 567
 Gohlke P. 335, 573
 Gomperz H. 580
 Gomperz Th. см. Гомперц Т.
 Görland A. 569
 Götz L. 567
 Gruppe O. F. см. Группе О. Ф.
 Guuyot H. 420

 Hamelin O. 535
 Hardy E. 572
 Hartmann Ed. v. см. Гартман Э. ф.
 Hartmann N. см. Гартман Н.
 Heigl G. 335
 Heinemann F. 476
 Heinemann I. 527
 Heitmüller W. 800
 Herbart Joh. Fr. 579
 Heyder C. 334
 Hirzel R. 460, 800
 Hohmann E. 580
 Honigswald R. 327, 362
 Howald E. 390
 Husserl E. см. Гуссерль Э.

 Inge W. R. 435, 459, 582

 Jacob B. 800
 Jaeger W. 567
 Janet P. см. Жане П.
 Joël K. см. Иоель К.
 Jong K. H. E. de 324

 Kafka G. 564, 567
 Kaibel G. 519
 Kampe F. 569
 Karsten H. T. 390
 Kellermann B. 567
 Kern O. 339, 340
 Kersten A. F. C. 569
 Kiefer O. см. Кифер О.
 Kirchmann J. H. 536
 Kirchner C. H. 323, 411, 596, 597
 Kirchner H. 323
 Kleffner A. I. 411

 Kleist H. 517
 Koch M. 56
 Köhler W. 798

 Lambridis H. 564
 Leisegang H. 425, 435, 493, 495
 Lotze H. 580
 Lukas Fr. 324, 412
 Lutoslawsky W. см. Лютославский В.

 Maier H. 571
 Marck S. 580
 Martin Th. H. 494, 496, 497, 499
 Marty A. см. Марти А.
 Mehlis G. см. Мелис Г.
 Meyer H. см. Мейер Г.
 Müller H. F. см. Мюллер Г. Ф.

 Natorp P. см. Наторп П.
 Nestle W. 422
 Neubauer E. см. Нейбауер Е.
 Neuhäuser J. 573
 Ninck M. 520

 Ophis 518

 Pearson A. C. 460
 Peipers D. см. Пейперс Д.
 Pfeiffer E. 479
 Piat C. 564
 Picavet F. 361
 Poppelreuter H. 573
 Prantl C. см. Прантль К.

 Raeder H. 390
 Reiche L. 565
 Reinhardt K. 526
 Richter A. 323, 345
 Richter H. 362
 Ritter H. см. Риттер Г.
 Ritter C. см. Риттер К.
 Rivaud A. 463
 Robin L. 421
 Rogge Chr. 797, 798
 Röhr J. см. Рер И.
 Rolfe E. 536, 569, 570
 Roscher W. H. 339
 Ross W. D. 565
 Rotten E. 579

 Sachs E. 389, 459, 490, 499
 Scherler I. 567

- Schlesinger M. 483
Schmekel A. см. Шмекель А.
Schmidt Th. 349
Schneider G. 334
Schoemann G. F. 34
Schreiber H. см. Шрейбер Г.
Schwalbe I. A. см. Швальбе И. А.
Schwegler A. см. Шwegлер А.
Sentroul Ch. 566, 568, 569
Siebeck H. см. Зибек Г.
Simon J. 595
Simson E. W. 379
Snell B. 322
Socher Jos. 349
Souilhé J. 479, 487, 578
Stage W. T. 322
Steger I. см. Штерег И.
Stein H. v. 350
Steinhardt C. см. Штейнгарт К.
Stenzel J. 335
Stewart I. A. 326, 589
Succow F. G. 349
Susemihl Fr. 351, 476
- Tatarkiewicz W. 565
Taylor Th. 418, 425, 429
- Teichmüller G. см. Тейхмюллер Г.
Theodor I. см. Теодор И.
Trendelenburg A. см. Тренделенбург А.
- Überweg F. 379
Uphues G. K. см. Уфуэс Г. К.
Usener H. 42
- Vacherot E. 323, 346, 595
Vossler K. 797
- Waitz Th. 334, 359, 536
Wallace E. 474, 511, 570
Walzel O. 341
Waser O. 35
Wechssler E. 798
Werner Ch. 566
Wilamowitz-Moellendorff U. v. 324
Wirth A. 39
Wolff J. 335
Wundt M. 476
- Zeller Ed. см. Целлер Э.
Zurlinden L. 579

СОДЕРЖАНИЕ *

<i>А. А. Тахо-Годи. Алексей Федорович Лосев</i>	5
ЭРОС У ПЛАТОНА	31
АНТИЧНЫЙ КОСМОС И СОВРЕМЕННАЯ НАУКА	61
Предисловие (С. 62—64)	

I. Предварительная характеристика греческой диалектики (С. 65—105)

1. *Вступление. Обычные изложения. Задачи исследования (С. 65—67).*

2. *Определение диалектики (С. 68—76).* 1. Логическая природа диалектики (С. 68). 2. Эйдетическая природа диалектики (С. 69). 3. Категориальный характер диалектики (С. 69—70). 4. Самообоснованность диалектики (С. 70—71). 5. Диалектика и феноменология (С. 71—73). 6. Диалектика и алогическое; диалектика и опыт; диалектика и миф (С. 73—75). 7. Диалектика есть диалектика имени (С. 75—76).

3. *Диалектические конструкции в античной мысли (С. 76—105).* 1. Мифологическое лоно диалектики (С. 76—82). 2. Первые диалектические схемы в древнем пифагорействе (С. 82—85). 3. Статическое понятие идеи; Поликлит, Эврит и др. (С. 85—88). 4. Начала диалектики идеи (С. 89—90). 5. Экфант и др. (С. 90—94). 6. Филолай и Архит. Резюме (С. 94—99). 7. Платон и его формулировка понятия диалектики (С. 99—105).

II. Диалектика тетрактиды А (С. 106—198)

4. *Исходный пункт диалектики — «одно» (С. 106—115).* 1. Диалектика может начинать с любого понятия; преимущества «одного» («сущего») (С. 106—107). 2. Чистое «одно», или «одно» как таковое, исключает все категории мысли (учение Платона) (С. 107—110). 3. Мыслимость чистого и первого «одного» есть его немыслимость (С. 110—111). 4. Прокл о едином и многом, о причастии всякого множества единству, о множестве как одновременно едином и не-едином, о вторичности всякого множества, об отличии объединенности от единичности (перевод Procl. Inst. theol., 1—6) (С. 111—115).

5. *Нечто, или «одно сущее» (С. 115—131).* 1. Дедукция пяти основных умных категорий; понятие «иного» (С. 115—118). 2. Переход от «одного» к «одному сущему», или эйдосу (С. 118—120). 3. Диалектика

* Настоящее содержание следует рубрикации, данной в первых изданиях. Страницы указаны по настоящему тому.

«одного сущего»; дедукция и антиномия его основных категорий (Платон) (С. 120—129). 4. Резюме (С. 129—131).

6. *Третье начало — «становление»* (С. 131—145). 1. Диалектическая задача, выдвинутая предыдущей категорией (С. 131). 2. Ее разрешение в категории «становления» (С. 131—133). 3. Диалектика относительного отрицания «одного» (в «становлении») (С. 133—135). 4. Диалектика относительного полагания «одного» (в «становлении») (С. 135—138). 5. Диалектика «иного» при относительном отрицании «одного» (С. 138—139). 6. Учение Прокла о диалектической триаде (перевод Inst. theol., 29—39) (С. 139—145).

7. *Четвертое начало* (С. 145—151). 1. Самоопределение «становления» рождает новую категорию — «ставшего» (С. 146—149). 2. О неединственности четвертого начала первоначальной триады; антиномия факта и смысла; модификация чистой триады в тетрактиде (С. 149—151).

8. *Имя и его диалектика* (С. 151—174). 1. Дальнейшая диалектика тетрактиды и различие двух меонов — внутри-триадного (интеллектуального) и вне-триадного (чувственного) (С. 151—153). 2. Получение категории имени как соотношенности триады с вне-триадным меоном, или (более узко) логического и алогического (С. 153—155). 3. Именная модификация перво-триадного смысла и получение категории «энергия сущности» (С. 155—156). 4. Отношение имени сущности к самой сущности: имя неотделимо от сущности, и потому есть сама сущность; но сущность именуема, и потому она — не имя (С. 156). 5. Имяславие отвергает навеки недиалектические учения о сущности, и прежде всего — учение о непознаваемой «вещи в себе» (агностицизм) и учение о чувственно-наглядной природе сущего (позитивизм); оно — символизм (С. 157—159). 6. Детальная диалектическая антиномия имени и сущности (С. 159—170). 7. Диалектико-антиномический миг в имени как энергии сущности; переход от именуемого к пременитому (С. 170—172). 8. Диалектика — единственный метод мысли (С. 172—174).

9. *Точные формулы категорий, входящих в тетрактиду А* (С. 174—180). 1. Феноменолого-диалектические формулы числа, эйдоса, «множества», топоса и вечности (алогического становления смысла) (С. 174—176). 2. Формулы факта, вещи, количества, движения, качества, величины, времени, пространства (С. 176—178). 3. Формула имени (С. 178—180).

10. *Диалектика перехода к тетрактиде В, или к космосу* (С. 180—198). 1. Сущность чувственного меона приводит тетрактиду А к сокращению, уменьшению и распаденю, — однако, при условии ее полной незабываемости (С. 181—182). 2. Антиномия энергии сущности (тетрактиды А) и факта (тетрактиды В) (С. 182—185). 3. Имя сущности — пункт абсолютного тождества тетрактид А и В, при разности их фактов; свет и тьма (С. 185—188). 4. Именем тетрактиды А держится тетрактида В; в имени этом — залог разумного общения обеих тетрактид и их вечного союза (С. 188—192). 5. Формула диалектических антиномий двух тетрактид: аффицируемость и неаффицируемость, действие и страдание, свобода и необходимость (С. 192—197). 6. Заключение (С. 197—198).

III. Диалектика тетрактиды В (С. 199—306)

11. *Категория единичности (или сущего)* (С. 199—210). 1. Меональная (инобытийно-алогическая) напряженность бытия (С. 199—200). 2. Первое основоположение античного космоса — по категории единичности (сущего); антиномия делимости и неделимости (С. 200—201).

3. Учения Прокла: целое и часть; три вида цельности: *раньше* частей, *из* частей, и *в* частях; взаимоотношение «целого» и смысла («сущего»); целое и эйдос (С. 201—203). 4. Сущность тела — в аффекции и «участии», и смысла — в акте: а) то, в чем, б) то, при помощи чего и с) то, что именно участвует (С. 204—206). 5. Беспредельность сущего — не в множественности и не в величине, но — в смысловой потенции; о разных степенях беспредельности смысловых потенций (С. 206—207). 6. Идеальная причина целостности — везде в этой последней и нигде (С. 207—208). 7. Современная наука об атоме. Истинный атом (С. 208—210).

12. *Категории движения и покоя* (С. 211—216). 1. Второе основоположение античного космоса — по категории подвижного покоя; антиномия покоя и движения (С. 211—212). 2. Виды скорости: бесконечная (ее умная природа: тело везде и нигде) и разные степени инобытийно-напряженных скоростей (С. 212—214). 3. Уравнение электромагнитного поля Лоренца и миф о нисхождении душ в «Федре» Платона. Диалектика требует астрологии (С. 214—216).

13. *Категории различия и тождества* (С. 217—225). 1. Третье основоположение античного космоса — по категории самотождественного различия; антиномия тождества и различия (С. 217—218). 2. Трактат Плотина «О всецелом смешении» (II 7); перевод и комментарий (С. 218—223). 3. Диалектика требует алхимии; разложение и взаимопревращение химических элементов в современной науке; материя есть водород и гелий (С. 223—225).

14. *Категории величины, времени, пространства и массы* (С. 225—227). 1. Четвертое основоположение античного космоса — по категории величины; антиномия величины и сверхвеличинности (С. 225—226). 2. Пятое основоположение античного космоса — по категории времени; антиномия временности и вечности (С. 226). 3. Шестое основоположение античного космоса — по категории пространства; антиномия однородности и неоднородности (С. 226—227). 4. Седьмое основоположение античного космоса — по категории массы; антиномия массивности и немассивности (С. 227). 5. IV—VII основоположения и современная теория относительности (С. 227).

15. *Категория имени, или выражения* (С. 228—233). 1. Диалектическое определение символа (как выражения единичности), ритма (как выражения подвижного покоя) и симметрии (как выражения самотождественного различия) (С. 228—230). 2. Диалектический смысл двух основных законов метрико-ритмической формы: а) «золотого деления» и б) «метротектонического» (закон «кратного отражения») (С. 230—233).

16. *Категория выражения пространства* (С. 233—261). 1. Диалектика точки. Эвклид и Прокл (С. 233—235). 2. Диалектика угла, прямой и плоскостных координат (С. 235—236). 3. Диалектика кривой и дуги (С. 236—237). 4. Диалектическая дедукция третьего измерения (С. 237—239). 5. Степени выраженности пространства и диалектическая дедукция шара и пяти правильных многогранников (С. 239—242). 6. Меональная (инобытийно-алогическая) напряженность вышеприведенных геометрических категорий, или учение о неоднородности пространства (С. 242—244). 7. Отрицание абсолютности пространства в античной физике; материя как принцип алогического оформления эйдоса у Платона, Плотина и Прокла (С. 244—248). 8. Зависимость структуры пространства от выражаемого в космосе общего эйдоса; четыре элемента — земля, вода, воздух и огонь — как характеристика четырех разных организаций пространства

(С. 248—253). 9. Разные стороны в платоническом учении об элементах: а) физико-математическое учение о неоднородности пространства; б) диалектическая дедукция разных типов пространства; в) мистико-мифологическое учение о свойствах элементов; г) эстетическое учение об организации пространства (С. 253—254). 10. Poleмика Прокла и Симплиция против Аристотеля в защиту Платона — в учении об элементах (С. 254—261). 11. Непосредственно-интуитивная основа учения о пространстве и восьмое основоположение античного космоса — по категории выражения пространства; антиномия однородности и неоднородности (С. 261).

17. *Категории выражения величины, времени и массы* (С. 261—277).

1. «Гармония сфер» и теория относительности времени (С. 261—265). 2. Музыкальная гексамада Платона и Прокла (С. 265—268). 3. Диалектико-космологическое учение у Прокла об арифметической, геометрической и гармонической пропорции (С. 268—274). 4. Зависимость движения, величины и массы вещи от неравномерности пространства (С. 274—276). 5. Основоположения античного космоса: девятое — по категории выражения времени, десятое — величины и одиннадцатое — массы (С. 276—277).

18. *Категории выражения эйдоса* (С. 277—289). 1. Форма космоса; шар, додекаэдр, спираль и неоднородность кривизны космического пространства (С. 277—278). 2. Диалектика требует конечности мира; натуралистическая конечность мира и натуралистическая бесконечность мира — как абстрактно-метафизические и формально-рационалистические учения; антиномии конечности и бесконечности мира (С. 278—282). 3. Проблема границы мира; выйти из пределов мира значит физически преобразиться; Лоренцова формула изменения величины в зависимости от скорости есть платоническое учение о взаимоотношении тела и имени (С. 282—284). 4. Диалектика космического круговращения и трактат Плотина (II 2) «О круговращении неба» (перевод и краткий комментарий) (С. 284—289). 5. Основоположения античного космоса: двенадцатое — по категории выраженного самотождественного различия (симметрии), тринадцатое — по категории выраженного подвижного покоя (ритма), четырнадцатое — по категории выраженной единичности (символа) (С. 289).

19. *Общий взгляд на античный космос* (С. 289—305). 1. Диалектика и астрономия; первая тетрактида умного света и первоначальное инобытие; платонизм есть учение об электрической сущности материи (С. 290—292). 2. Мистическая диалектика огня и земли (С. 292—294). 3. Мистическая диалектика воды и воздуха (С. 294—296). 4. Четыре сферических области мира — каждая со своей собственной структурой пространства, времени, движения и т. д. (С. 296—300). 5. Четырехсферное пространство у Прокла; астрономия, алхимия и магия — как диалектическая необходимость (С. 300—303). 6. Трагическая сущность античного космоса; дионисийское растерзание первоединого в космосе и аполлонийское его воссоединение, по учению неоплатоников (С. 303—305).

20. *Заключение* (С. 305—306).

Приложение (С. 307—321)

I. «О потенции и энергии» (интерпретирующий перевод трактата Плотина II 5) (С. 307—315).

II. «О субстанции и качестве» (интерпретирующий перевод трактата Плотина II 6) (С. 315—321).

Примечания и дополнения (С. 322—600)

К 1-й главе (С. 322—346)

Суждение о платонической диалектике (прим. 4, 5, 6, 7. С. 322—328; 12, 14. С. 333—336; 76. С. 409—412). Plot. V 3, 4, 5, 6 (конспект — прим. 8. С. 328—329). Аристотель о самосозерцании ума (прим. 9. С. 330—331). Гуссерль и платонизм (прим. 10. С. 331—332). Plot. V 5, 1 и 2 (конспект — прим. 11. С. 332—333). Аполлон и Дионис, по учению орфиков—неоплатоников (прим. 15. С. 336—338). Некоторые тексты, рисующие мифологическое лоно диалектики (прим. 17—23. С. 338—340). Диалектика и учение о свете; тексты из Платона и Plot. I 6, 9; V 8, 5—6 (прим. 24. С. 340—343). **Плотин о диалектике**. — I 3, 4, 5 (интерпретирующий перевод — прим. 25. С. 343—345). Мифолого-диалектический процесс по Проклу (прим. 26. С. 345—346).

Ко 2-й главе (С. 346—458)

Анализ Plat. Parm. XX—XXVII (прим. 27. С. 346—351). **Пять типов „одного“ в неоплатонизме** (прим. 29. С. 351—352). Прокл о превосходстве продуцирующего над продуцируемым, Inst. theol., 7 (перев. — прим. 32. С. 352—354). Плотин об антиномии рода и вида — VI 2, 19 (перев. и конспект — прим. 36. С. 354—355). **Учение Аристотеля о единстве** (прим. 36. С. 355—361). Прокл о тождестве мысли и творчества — Inst. theol., 174 (перев. — прим. 37. С. 361). Теория неадекватности материи и „лишенности“ — II 4, 16 (перев. и конспект — прим. 39. С. 362—363).

Диалектика умной энергии из единого, по Плотину — VI 7, 13 (перев. и конспект — прим. 40. С. 363—365). Учение Плотина об умных категориях — VI 2, 4—8 (конспект — прим. 41. С. 365—367). Дедукция пяти умных категорий у Плотина — VI 2, 8 (перев. и конспект — прим. 43. С. 368—370). Плотин о самотождественном различии категорий ума — VI 2, 15 (перев. — прим. 45. С. 370—371). Единое как потенция всего, по Плотину — III 8, 10 (перев. — прим. 46. С. 371—373). **Учение Платона о целом как идеирующем единстве** (прим. 47. С. 373—375). О душе как становлении эйдоса, по Плотину — III 7, 11 (перев. — прим. 48. С. 375—378). Плотин об энергийном происхождении эйдосов — VI 2, 20, 22 (перев. и конспект — прим. 52. С. 380—384). Плотин о происхождении родов и видов — VI 2, 21 (прим. 54. С. 384—386). Прокл о необходимости диалектического возвращения к единому, Inst. theol., 8, о самодовлеющем, *ibid.*, 9 и 10 (перев. — прим. 55. С. 386—387), и об эманационной иерархии, *ibid.*, 11 (перев. — прим. 56. С. 387—388). Прокл о „причине“ (прим. 57. С. 388—389). **Резюме ноологической диалектики** (прим. 58. С. 389—391). Плотин о необходимости материн как диалектического принципа — II 4, 6 (перев. — прим. 60. С. 391—392). **Учение Прокла об именах**: первоначальные дистинкции (прим. 63. С. 393—394); имя как энергия сущности (прим. 66. С. 397—398); критика анти-диалектических и абстрактно-метафизических учений об имени (прим. 67. С. 398—399); антиномия имени с переводом Procl. inst. theol. 170 (прим. 69, 71, 73. С. 400, 402). **Плотин об умной материи** — II 4, 2—5 (перев. и резюме, прим. 64. С. 394—396). Прокл о слитности и неслитности интеллектуальных форм, Inst. theol., 176 (перев. — прим. 70. С. 400). **Неоплатоническое учение о символе, или имени** (некоторые тексты, — прим. 75. С. 404—409). Характеристика изложения Плотинином учения о категориях — VI 2, 4—8 (прим. 76. С. 409—412). Трактат Плотина о числах — VI 6 (обзор содержания — прим. 77. С. 412—413). **Учение Плотина о вечности** — III 7, 2—5 (перев. и кон-

пект — прим. 81. С. 414—421). Таблица категорий (прим. 85. С. 422—436). *Учение Плотина о времени* (III 7, 8—10 — перев. и конспект. С. 425—432; III 7, 12—13 — конспект. С. 432—435). Прокл и Дамаский о времени (прим. 85. С. 435—436). Учение Плотина о чувственной материи — II 4, 8. 13. 14. 15 (перев.— прим. 86. С. 436—439). *Анализ трактата Плотина „О потенции и энергии“* — II 5 (прим. 87. С. 439—445). 1. Умное и чувственное (С. 439—440). 2. Энергично- и потенциально-сущее (С. 440—441). 3. Энергия и умная материя (С. 441). 4. Нехронологический характер ума (С. 441—443). 5. Умная потенция и энергия как становление ума (С. 443—444). 6. Резюме (С. 444—445). *Учение Аристотеля о потенции и энергии* (прим. 87. С. 445—458). 1. *Potentia* и *possibilitas* (С. 445—447). 2. Потенция движения и потенция сущности (С. 447—448). 3. Энергия и движение (С. 448—449). 4. Энергия и потенция (С. 449—450). 5. Потенция и ложное (С. 450). 6. Потенция и материя (С. 450—451). 7. Резюме (С. 451—453). 8. Энергия предваряет потенцию (С. 453—455). 9. Энергия и выражение сущности (С. 455—456). 10. Общее — принцип энергичного выражения сущности (С. 456—458).

К 3-й главе (С. 459—526)

Стоики о напряженности бытия в связи с дальнейшими явлениями в истории греческой философии (прим. 91. С. 460—465). *Сравнительная характеристика платонизма и аристотелизма* (прим. 91. С. 465—470).

1. Пункт тождества платонизма и аристотелизма (С. 465—466). 2. Основное расхождение (С. 466—467). 3. Диалектика и феноменология (С. 467—468). 4. Вещь и идея (С. 468—469). 5. Подражание (С. 469—470). *Резюме учения Плотина о материи в связи с Платоном и Аристотелем* (прим. 93. С. 470—473). Понятие парусии (прим. 98. С. 474—475). Перевод основных теорем Прокла из *Procl. inst. phys.* (прим. 103, 105. С. 476—477; 479; 193, 195. С. 499—505). Платонизм и аристотелизм в учении о материи (прим. 104. С. 477—479). Учение Плотина о *causa sui* — VI 7, 2. 3 (конспект — прим. 114. С. 480—481). Русская литература по теории относительности (прим. 115. С. 481—483). Прокл о символе (прим. 116. С. 483—484). Критика у Плотина неправильных учений о материи — II 4, 7 (перев.— прим. 137. С. 487—489). Учение Прокла о пропорциях стихий (прим. 145 и 146. С. 490—493) и о «связи» (прим. 149. С. 493). Из литературы о стихиях (прим. 152. С. 494—495). Весьма важное замечание о механике Ньютона (прим. 188. С. 497—498). О световой природе идеи (прим. 198. С. 506—509). *О символизме Аристотеля* (прим. 198. С. 509—516). 1. Символизм в понятии души (С. 510—512). 2. Символизм в понятии чувственного восприятия (С. 512—514). 3. Символизм в понятии мышления (С. 514—516). Содержание *Procl. sphaer. et astr. pos.* (прим. 199. С. 516—517). Мистика земли (прим. 202. С. 519—520). Дноген Аполлонийский о воздухе (прим. 203. С. 520—522). Единое Плотина — III 9, 3 (перев.— прим. 208. С. 523—524). Днонисийское одушевление мира (прим. 209. С. 524—525). Философия всеобщего раздора у Плотина (прим. 210. С. 525—526).

К приложению (С. 527—600)

Замечание о переводах (прим. 212. С. 527—528). *Аристотель о перво-двигателе* (прим. 213. С. 528—535). 1. Постановка вопроса (С. 528—531). 2. Основная характеристика: а) неподвижность; б) энергичность; с) смысловое первенство (С. 531—533). 3. Перводвигатель как ум (С. 533—534). 4. Резюме (С. 534—535). *Учение Аристотеля о чтойности и его место в истории платонизма* (прим. 214. С. 535—600). 1. Чтойность

и определение смысла (С. 536—538). 2. Чтойность и единичность (С. 538—540). 3. Чтойность и «наличное что» (С. 540—541). 4. Чтойность и сущность (С. 541—545). 5. Чтойность и становление (С. 545—547). 6. Чтойность и цельность (С. 547—552). 7. Чтойность и пункт тождества эйдоса с материей (С. 552—555). 8. Чтойность и идеальная причина (С. 555—557). 9. Чтойность и проблема общего. Резюме. (С. 557—563). 10. Литература (С. 563—573). 11. Чтойность Аристотеля и Идея Платона (С. 573—581). 12. Платон, Аристотель и Плотин (С. 581—594). 13. Эволюция Аристотелевой Чтойности в позднем платонизме, сирийском и афинском (С. 594—600).

Указатели (С. 602—612)

- I. Указатель текстов Платона с терминами εἶδος и ἰδέα (С. 602).
- II. Указатель текстов Плотина с терминами εἶδος и ἰδέα (С. 603—609).
- III. Указатель главнейших переводимых и анализируемых текстов (С. 610—612).

ФИЛОСОФИЯ ИМЕНИ 613

Предисловие 614

I. До-предметная структура имени 631

1. Фонема —
2. Ссемема, фонематическая, символическая и нозматическая 632
3. Переход от нозмы к идее; имя — орудие общения 641
4. Идея — арена формирования смысла в слове 644
5. Взаимо-определение сущего и меона в идее 645
6. Идея и предмет; понятие энергеми 652
7. Анализ образа взаимопределения сущего и меона и физическая энергема слова 656
8. Органическая энергема слова и феноменология раздражения 659
9. Сенсуальная энергема и феноменология ощущения 662
10. Нозмическая энергема и феноменология мышления 664
11. Резюме предыдущего; понятие смысловой энергии и предметной сущности 678

II. Предметная структура имени 682

12. Предмет имени — опора всех суждений имени; первая диалектическая установка — диалектика внешней явленности эйдоса и ее необходимые категории —
13. Диалектика интеллигенции в имени 689
14. Символизм и апофатизм 694
15. Пять форм эйдетической предметности имени — схема, топос, эйдос в узком смысле, символ и миф 696
16. Резюме предыдущего и переход от эйдетической сферы имени к логосу 700
17. Сравнительная характеристика эйдоса и логоса 703
18. Типы логоса в связи с диалектикой эйдоса 710
19. Эйдетически-сущностный логос и о типах меона вообще 725

III. Предметная и до-предметная структура имени	732
20. Дедукция всех моментов имени из его предметной сущности	—
21. Сводка всего предыдущего анализа	740
22. Диалектика человеческого слова	746
IV. Имя и знание	765
23. Науки о чистом смысле и о факте. Место феноменологии	—
24. Логос эйдоса; сущность мифологии	769
25. О сущности диалектики	775
26. О сущности аритмологии и топологии	777
27. Сущность предмета эстетики, грамматики и проч. наук о выражении	778
28. Логос логоса; мифологическая и нозтическая логика	781
29. О сущности математики	785
30. Логос меона; анозтическая логика	787
31. Логос софийности (телсности) и наука о творчестве . .	789
32. Онтологии не существует помимо вышеуказанных наук	791
33. Остальные возможные формы конструирования эйдоса	793
Примечания	797
ВЕЩЬ И ИМЯ	802
I. Действительность	805
II. Имя	811
I. Имя вещи есть <i>орудие общения</i> ее со всем окружающим	813
II. Имя вещи есть <i>орудие смыслового общения</i> ее со всем окружающим	815
III. Имя вещи есть <i>орудие взаимного существенно-смыслового общения</i> ее со всем окружающим	817
IV. Имя вещи есть <i>орудие индивидуально-живого, или личностного, общения</i> ее с окружающими	819
V. Имя вещи есть <i>орудие понимания</i> ее со стороны всего окружающего ее	821
VI. Имя вещи есть <i>орудие взаимного понимания</i> между нею и всем окружающим	827
VII. Имя вещи есть <i>смысловая энергия взаимопонимания</i> между вещью и ее окружающим	829
VIII. Имя вещи есть <i>потенциальная смысловая энергия взаимопонимания</i> вещи <с> ее окружающим	832
IX. Имя вещи есть <i>потенциальная энергия взаимопонимания</i> вещи с ее окружающим независимо от самого окружающего. Другими словами, имя вещи есть осмысление ее как объективно определенной личности, данной в повелительном самооткровении и самовыявлении	834
X. Имя вещи есть <i>предел смыслового самооткровения</i> вещи	841
III. Имя и вещь	848
I. Вещь существует, но явления и, следовательно, имени ее не существует	849
II. Явление и, следовательно, имя существует, но сущность, вещь не существует	852

III. Вещь, сущность вещи существует, и явление, имя вещи тоже существует, но между ними лежит непроходимая и ничем не заполняемая бездна	858
IV. Сущность (вещь) есть, и явление, и имя, тоже есть, и явление сущности, имя вещи, есть проявление сущности и вещи	872
ПОСЛЕСЛОВИЯ, ПРИМЕЧАНИЯ, УКАЗАТЕЛЬ	881
<i>В. П. Троицкий. «Античный космос и современная наука» и современная наука</i>	<i>882</i>
<i>Л. А. Гоготшвили. Религиозно-философский статус языка</i>	<i>906</i>
Примечания	924
Указатель имен	943

Лосев А. Ф.

Л79 Бытие — имя — космос/Сост. и ред. А. А. Тахо-
Годи.— М.: Мысль, 1993.— 958 с., 1 л. портр.

ISBN 5—244—00717—3

Это — первая из серии книг, выпускаемых к 100-летию юбилею замечательного русского философа, филолога, исследователя музыкального и художественного творчества. Все издание включает ранние произведения мыслителя — давно ставшие недоступными читателю работы 20—30-х годов (так называемое восьмикнижие), а также неизданное («Вещь и имя» и др.) и произведения 50-х годов, когда после 30-летнего молчания философ вновь получает читательскую аудиторию.

ББК 87.3(2)

Научная

Алексей Федорович Лосев
БЫТИЕ — ИМЯ — КОСМОС

Редакторы

А. В. Матешук, Е. Д. Вьюнник

Младшие редакторы

А. Б. Красавина, Т. В. Евстигнеева

Оформление художника

В. А. Королькова

Художественный редактор

Е. М. Омельяновская

Технический редактор

В. Н. Корнилова

Корректоры

О. П. Кулькова, Э. Н. Смирнова

Сдано в набор 28.04.92. Подписано в печать 26.11.92. Формат 84×108^{1/32}.
Гарнитура «Литературная». Печать высокая. Усл. печ. л. 50,40. Усл. кр.-
отт. 50,82. Уч.-изд. л. 61,07. Тираж 50 000 экз. Заказ № 1819. «С» — 31

Издательство «Мысль».

117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

ГПП «Печатный Двор». 197110. Санкт-Петербург, Чкаловский пр., 15.

