

Античный космос и современная наука

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, решился 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 формулировку тех примитивных категорий, которыми мы пользуемся на каждом шагу и в науке, и вне ее. Тут в особенности рекомендовал бы я проштудировать 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 диалектики, 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 копаться. 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

I. ПРЕДВАРИТЕЛЬНАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ

1. 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 Прокла 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 Аристотеля 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 века. 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 говорить, 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, 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 излияниям, 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 понимать.

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 логики. 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 и осязательно данная его фигура, логос же есть *метод* смыслового оформления вещи, *задание* мыслить вещь, чистая логическая возможность и *закон* смыслового построения вещи. 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 математики.

3. В-третьих, *диалектика* есть *логическое конструирование не всех вообще возможных видов эйдоса, но – эйдоса 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 *sui generis*.

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, немеонизированный. 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 истинности. 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 обстояния

этого смысла *hic et nunc*), *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 самообоснования.

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* категорию.

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 вообразимые 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 эйдос. 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 *гипостазировывает* 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 нисколько 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 формализирование 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 математики.

7. Наконец, в-шестых, основная и общая *диалектика*, обрисованная выше, *должна дать внутренне-эйдетически. 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.

3. ДИАЛЕКТИЧЕСКИЕ КОНСТРУКЦИИ В АНТИЧНОЙ МЫСЛИ

...Диалектика – точнейшее знание в понятиях. Она – в понятиях данная живая жизнь. (*остальное пропущено мною – И.К.*)

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 самообоснование 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 эйдетической 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?

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 сферой 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 движущиеся 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 (138c – 139a). 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 тем 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 (139c). в) 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 (139c). 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* (139c – e).

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. Иначе 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 понятий 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 равновременно. 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 сбылось никогда, и не происходило, и не есть, и после не произойдет, не сбудется и не будет (141 а – е).

10) Но можно ли считаться *существующим* при таких условиях? Единое, 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); 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 совокупность 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 немислимости*, и логическое абсолютно тождественно с алогическим.

4. С формулами Платона соперничают по ясности и четкости диалектические формулы Прокла (Inst. theol. Creuzer). (*опускаем* – И.К.)

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. 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*? **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 несущие, 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, собственных, исключительно лишь бытию, неосуществима.

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 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 связью, – *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 мыслим немислимое, 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 иного, от безмысленного и от бессмысленного, когда оно есть координированная раздельность;*

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

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. Немислимо 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, *всеотрицание*, 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, например, 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 стороны, 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.

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

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 суца и каждая часть сущего – и суца 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, d) Далее, возьмем одно как одно, без того сущего, которому оно причастно: оно не сможет тогда стать многим и остается 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) e) 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 получить какое угодно число, то, следовательно, если одно есть сущее, необходимо быть и *числу* (143c – 144a). 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 (144a – c), 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* (145a).

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*, 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* (145c – e).

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 (145e – 146a). 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* (146a).

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 (146a – c). 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, следовательно, 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, самотождественное 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 причастие одного, 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 причине). 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.

б) 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 разности¹, *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 отличны. 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 само 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 (148е – 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 (149ad).

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

¹ Правильнее было бы сказать «различия» - прим. И.К.

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 превышать себя 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). с) 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 причастие времени настоящему, как «было» есть общение с временем прошедшим, а «будет» есть общение с будущим. Следовательно, если одно причастно бытию, то оно причастие 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). б) 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). с) 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). e) 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, то теперь необходимо говорить о бывании, становлении. 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 быть ни старше, ни моложе иного, а иное – ни старше, ни моложе одного; но поскольку ранее происходящее отличается и от позднейшего и позднейшее от раннейшего всегда иному 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»?

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 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*.

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, именованя 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.

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 мыслью.

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

6. ТРЕТЬЕ НАЧАЛО – «СТАНОВЛЕНИЕ»

1. Диалектика началась с *одного*. Это первоначало 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, определяет*. 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 раздельно, 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.

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) озаменован 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.*

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 рассмотрим 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. инородно ему. А инородное 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 не-существующее 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 не-существующего. 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 равенность. Следовательно, в одном не-сущем имеются *и равенность*, *и великость*, *и малость* (161de).

5) Далее, одно не-сущее должно быть причастно и сущему, 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 теряем 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. 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 качестве не-сущего не-сущим и *бытию* в качестве сущего несущим. 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). в) Далее, одно не-сущее не может и вращаться в том же месте, ибо тогда ему надо было бы как-то соприкасаться с тождественным, т. е. с сущим, а не-сущее не может быть ни в чем сущем (162c). г) 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 движется. 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 беспредельности 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). с) Стало быть, часть есть часть не многого и не всего, а некоторой одной *идеи* 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 самым 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 именно как иное, –

приобщается ему как беспредельное; и целое и часть иного приобщается одному как беспредельное (158bc). c) Но иное, приобщаясь одному как беспредельное, только тогда может действительно приобщиться ему, когда оно получает для себя предел, ибо ему приходится проявлять нечто отличное 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). d) Таким образом, иное относительно одного и как целое, и как частное и *беспредельно*, и *причастно пределу* (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, 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). c) 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. (165с – е).

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 сущему раньше, но все это лишь с одним условием – иное есть одинаково предельное и категориально означенное и – беспредельное, ускользающее от охвата той или иной категорией.* Одно и иное отождествляются в становлении.

6. 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 *пребывание*, «тезис», но и разделение сущности, *выявление* ее, *выхождение* из себя, *эманацию*, прообраз, «антитезис, что, однако, в свою очередь требует *объединения* с первым, отождествления с ним, возвращения на него, «синтезиса». Имея в виду эту терминологию Прокла, мы сможем понять следующие параграфы из Inst. theol., столь прекрасно трактующие именно о становлении и о возвращении становящегося обратно.

(Цитаты из Прокла опущены – И.К.)

Только теперь получаем мы в развитой форме то, что сформулировано было нами выше, когда мы, соединивши одно и сущее в некое нераздельное единство, нашли, что получаемое в таком случае сущее одно наделяется противоречащими 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 разниться 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 самотождественным началом, дробясь и непрерывно становясь сущим, т. е. непрестанно возникая как все новое и новое иное 58. 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 немыслимой.

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 беспрельдно становящийся предел одного сущего. *Чтобы быть, оно ведь тоже должно отличаться от своего иного.* 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 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, самотождественности, 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 отличаться 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. определённым 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 смысл*.

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.

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 раздельные 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 определённого наполнения этого иного тем или иным содержанием. Это был отвлечённый 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 антитетики*. 3) Соответствующую 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 **восприимчик** 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 триадой.

8. ИМЯ И ЕГО ДИАЛЕКТИКА

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 или 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 определено 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 тетрактиды. 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*.

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 – самоопределиться. 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 соотношенность смысла вещи с меоном. Имя вещи – понимание вещью самой себя и ее – всем иным.

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 вневременным 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 именования заключается в том, что имя не имеет своего отдельного четвертого начала, отличного от того начала, которое было сформулировано 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 ономатономии *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**. Но прежде, чем дать положительную диалектику

взаимоотношения имени и сущности, рассмотрим ложные воззрения, 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.

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

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 её 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 сверх-сущему первоначалу, и все предыдущие конструкции, с прибавлением указанного нового, т. е. с самоотнесением в отношении абсолютного меона, сгущаем в одну смысловую форму – в **имя**. 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. в) 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 сущность есть беспредельное множество имен или именований*. Итак, сущность, поскольку она – сущность, есть целое и имеет части, есть одно нечто, определенным образом именуемое, и содержит множество именований (и притом беспредельное множество), д) Далее, возьмем сущность как сущность, без того имени, которому она причастна; она не сможет тогда получить множества

именований и останется неизмененной, преименованной 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, е) 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, ф) 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, г) Сущность повсюду есть сущность. Значит, она вместе и целое. Но присоединяться ко всем именованиям 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. имя, объемлющее 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 *преименованная неизменная 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 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. в) 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. г) 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 отличие – 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 *приобщилась* 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 приобщилась 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 преименитая 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 различны. 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, в) 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 две их 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 превышать 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, больших 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 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 большего 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. д) 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, е) 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, которою 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. т) 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 *насущность*, 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.

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 мета физико-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.

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 смысле имени одно и многое. Когда она становится абсолютно одной, она разрушается в смысле множества именований, и, когда она становится множеством наименований, разрушается в качестве абсолютно одной сущности. Бывая же в смысле имени единой и mnogой, 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 именований 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 именований, 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 преименитства. 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 многому и от многого 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 вообще.

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 злобно 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 самопознания 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.

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.

9. ТОЧНЫЕ ФОРМУЛЫ КАТЕГОРИЙ, ВХОДЯЩИХ В ТЕТРАКТИДУ А

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. 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 второму? 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 единичность.*

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 пренебрегать.

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 второй 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*. 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. Таковую 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 взаимоотношение 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 вечность.

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 категории.

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* (Menge). 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.* 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.*

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, вне-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 гипостазлируем 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 инаковости.

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 различения, 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 различения 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, которые 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 акта 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 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 определений.

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 подливаясь натуралистическому словоупотреблению, самооформление 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 и лени, 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 первоначалом 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 материально-меональная вещь, переходя в пределы внутри-тетрактидной,

сущностно-энергийной 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 материальная 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 сверхсущности. 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 первоединство (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, какие-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 взаимодействие 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 – выше проведенная 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 взаимоопределения 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 почиет 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 какового общения рассыпалась бы на дискретные части вся диалектика, равно как и залог противостояния инобытия бытию, без какового диалектика также отсутствовала бы, свернувшись в абсолютный нуль, ни от чего не отличный.

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 неоощаемой 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 взаимоотношение 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 взаимоотношение с тьмой. Это значит, что тьма, т. е. то самое, что есть нечто абсолютно иное в отношении света, начинает освещаться, а свет начинает меркнуть, схватываясь 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 взаимоотношения 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 энергия 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-сущая 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-сущий 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-сущую 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

соотнесенную 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 отличается 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 первоизданный момент (будем называть нетронутую цельность вечной сущности, целиком же перенесенную в иное и еще не затронутую этим иным, – первоизданною вещью, или первоизданным 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, проявляясь 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, гипостазирова 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 взаимообобщения 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 необходимейшее и элементарнейшее требование диалектического разума. Или мир мыслим, тогда он – абсолютно единичен и в нем есть пункт абсолютной самотождественности всего во всём, 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 невидимую и немислимую 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. Возьмём 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 А и В имеют одно имя. **Именем тетрактиды А держится тетрактида В.** 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, общее 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 почивает одно вечное имя – при двойстве фактов той и другой.

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 действительно 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 её 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 «насколько», собственно говоря, здесь неприменимо, так как самоуменьшение абсолютно тождественно самоувеличению меона. В раздельной форме можно представить следующие антиномии, диалектически оправданные как стихия самого разума.

I. а) Сущность энэргийно проявляет себя (т. е. проявляет себя в материи), и только она и может энэргийно 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 энэргийно проявляет себя и энэргийно действует на нее (*сущность аффицируема*).

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

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

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

3. Но сущность может действовать самосокращаясь и энергийно 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 энергийно 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 энергийно проявлять себя как самостоятельно-энергийное 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 уменьшении было бы только уменьшенное, а уменьшаемое исчезло бы, то тогда уменьшенное было бы просто новым и особым предметом, никакого отношения к уменьшаемому неимеющим, и, след., нельзя было бы говорить и об уменьшении (*сущность только в том случае и может остаться в ином себе абсолютно неаффицируемой энергийностью, 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 энергийной сущности. Это значит причинно-энергийно 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 увеличении 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 приобщающаяся к сущности и меньше проявляющая себя как тьму;

3. тем больше страдает материя, как больше перестающая быть материей и больше соединяющая в сущности.

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-увеличенный 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 я второе взаимосоответствие, само собой понятное: действие сущности во тьме есть исчезновение 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, рождающая 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, абсолютное 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 немислим уже просто потому, что, когда сравниваются какие-нибудь дискретные два, то самое сравнение возможно только тогда, когда гут не просто два, но ещё 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.