

**А.Ф.ЛОСЕВ**

**ФИЛОСОФИЯ  
ИМЕНИ**

Посвящается  
Валентине Михайловне  
Лосевой

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемое сочинение было написано еще летом 1923 года, и настоящий вид его содержит только ряд сокращений, к которым пришлось прибегнуть небезболезненно. Хотя четыре года и не очень большой промежуток времени, но если принять во внимание, что уже в 1923 году эта работа была только резюме долгих размышлений о природе имени и означала их фиксацию и тем самым некое завершение, то в 1927 году я и подавно имею право на некоторые новые точки зрения, нисколько, разумеется, не исключающие прежних, но значительно их исправляющие и дополняющие и во многом проходящие совсем в иных областях. Фехнер рекомендовал когда-то печатать книги через девять лет после их написания. Не знаю, можно ли слушаться его совета во всех случаях без исключения. Я, по крайней мере, до чрезвычайности жалею, что не напечатал эту книжку тогда же, в 1923 году. Дело в том, что тогда бы я за нее отвечал целиком. Тогда мне было все ясно, о чем я писал. Теперь же похвалиться в полной мере этим никак не могу. Конечно, изменить те или другие главы теперь было бы не так трудно, хотя это и скучно. Но поскольку человек мыслил тогда так, а не иначе, поскольку вообще это было какой-то последовательной — пусть плохой — системой, постольку такая работа, кажется, могла иметь право на существование. Поэтому я печатаю эту работу совершенно без всяких добавлений и изменений, за исключением упомянутых выше сокращений, от которых пострадали главным образом §§ 8, 10, 13, 22—28, 31 и 33. Опорой для такого (скажут, быть может) несерьезного и самоуверенного отношения к своим писаниям является, однако, то, что имя, по крайней мере в русской философии, еще никем не разрабатывалось с предлагаемых мною точек зрения. Эта новизна, независимо от качества работы, надеюсь, есть некоторое оправдание для напечатания ее даже в этом, с моей теперешней точки зрения, не вполне совершенном виде.

Теории языка и имени вообще не повезло в России. Прекрасные концепции языка, вроде тех, каковы, напр., К. Аксакова и А. Потебни, прошли малозаметно и почти не повлияли на академическую традицию. Современное русское языкознание влачит жалкое существование в цепях допотопного психологизма и сенсуализма; и мимо наших языковедов проходит, совершенно их не задевая, вся современная логика, психология и феноменология. Впрочем, в русской науке есть одно чрезвычайно важное явление, которое, однако, идет из философских кругов, и я не знаю еще, когда дойдет оно до сознания широкого круга языковедов. Это — феноменологическое учение Гуссерля и его школы. Еще важнее — учение Кассирера о «символических формах», но использовать его я мог только после написания своего труда, так как книги Кассирера вышли на несколько лет позже. Во всяком случае, это — те направления мысли, которые целиком входят в мои концепции, и я многому научился бы здесь, если бы не предпочитал идти совершенно самостоятельным путем. Именно, я должен признаться, что есть такие пункты, по которым мои методы никогда не сойдутся с методами чистой феноменологии или чистого трансцендентализма. Разрабатывая систему логической конструкции имени, я всегда стоял на *диалектической* точке зрения. Это — то, что как раз наименее изменялось в моих работах и до 1923 года, и после этого. Разрабатывая науку об имени самостоятельно не только от влияния Гуссерля и Кассирера, но и от влияния, быть может, большинства течений 19 века и испытывая влияние тех старых систем, которые давно всеми забыты и, можно сказать, совершенно не приходят никому на ум, я главным своим методом считал метод чисто диалектический, своеобразно функционирующий и в различии с феноменологией, и с формальной логикой, и с метафизикой. Я не могу быть гуссерлианцем в такой мере, чтобы относиться ко всякому «объяснению» как к чисто натуралистическому. Я приемлю и учение об эйдосе, и учение о чистом описании, и вообще всю феноменологию, так как она очень удачно совмещает отход от метафизики и прочего натурализма с строгой разработанностью тех категорий, на которые раньше претендовала исключительно метафизика или же психология, формальная логика и прочие натуралистические методы или основывающиеся на них точки зрения. Но признать, что всякое «объяснение» натуралистично, это, по-моему, чудовищно. Я привык думать, что «объяснение» не обязательно есть натурализм, что есть «объяснение» — не психологическое, не метафизическое, но чисто смысловое же. *И вот это смысловое объяснение я и вижу в диалектике.* Что диалектика не есть формальная логика — это известно всем. Что она — не метафизика, это тоже понимают многие. Но я утверждаю, что она не есть также и феноменология и не есть кантианский трансцендентализм. Четкое проведение различия всех этих методов мысли было основанием моей работы. Если диалектика действительно не есть формальная логика, тогда она *обязана* быть вне законов тождества и противоречия, т. е. она обязана быть *логикой противоречия*. Она обязана быть системой закономерно и необходимо выводимых антиномий (ибо не всякое противоречие — антиномия) и синтетических сопряжений всех антиномических конструкций смысла. Если она действительно не метафизика, она *обязана* все те проблемы, которыми занималась раньше метафизика, подвергнуть чистке с точки зрения логики противоречия и обязана вместо постулирования того или иного вероучения дать

логическую конструкцию антиномико-синтетического строения вещей реального опыта. И если она не просто феноменология, она *обязана* дать не только описание отдельно данных моментов «смысла», которые как-то и кем-то, какими-то мистическими «фактами» и каким-то агностическим «миром естественной установки» приводятся в связь, создаются и «онтологически» действуют, но — объяснить смысл во всех его смысловых же связях, во всей его смысловой, структурной взаимосвязанности и самопорождаемости. *Нардо одну категорию объяснить другой категорией* так, чтобы видно было, как одна категория порождает другую и все вместе — друг друга, не натуралистически, конечно, порождает, но — эйдетически, категориально, оставаясь в сфере смысла же.

Это никогда не примирит меня с Гуссерлем и Кассирером; и это и есть, быть может, та новизна в моей работе, о которой я говорил выше. Диалектика имени, а не его формальная логика, не его просто феноменология и не его метафизика интересует меня здесь. Диалектика есть единственный метод, способный охватить живую действительность в целом. Больше того, диалектика есть просто ритм самой действительности. И нельзя к столь живому нерву реального опыта, как слово или имя, подходить с теми или иными абстрактными методами. Только такой конкретный метод, как диалектика, и может быть методом подлинно философским, потому что он сам соткан из противоречия, как и реальная жизнь. А то, что имя есть жизнь, что только в слове мы общаемся с людьми и природой, что только в имени обоснована вся глубочайшая природа социальности во всех бесконечных формах ее проявления, это все отвергать — значит впадать не только в антисоциальное одиночество, но и вообще в анти-человеческое, в анти-разумное одиночество, в сумасшествие. Человек, для которого нет имени, для которого имя только простой звук, а не сами предметы в их смысловой явленности, этот человек глух и нем, и живет он в глухо-немой действительности. Если слово не действенно и имя не реально, не есть фактор самой действительности, наконец, не есть сама социальная (в широчайшем смысле этого понятия) действительность, тогда существует только тьма и безумие и копошатся в этой тьме только такие же темные и безумные, глухо-немые чудовища. Однако мир не таков. И вот рассмотреть его как имя я и дерзаю в этой книге.

Единственный правильный и полный метод философии, сказал я, есть метод *диалектический*. Все мои работы, если они имеют хоть какое-нибудь отношение к философии, есть результат моей диалектической мысли. Диалектику я считаю единственно допустимой формой философствования. Но раз диалектика — истина, у нее не может не быть многочисленных врагов, ибо люди любят бороться с истиной, даже когда и чувствуют втайне ее силу и правду. И вот приходится констатировать, что больше всего везло в истории новой философии не самой диалектике, а лишь ее названию. Всякому хочется быть диалектиком, но — увя! — это слишком дорогая и сложная игрушка, чтобы начать играть ею. Достаточно сослаться на обычное употребление этого слова. Когда мы хотим сказать, что данный человек очень хитро и искусно спорит с другими, мы говорим: это — весьма тонкий диалектик. Разумеется, с таким значением этот термин не может быть принят в философию. Другие не отличают диалектику от формальной логики, третьи — от метафизики, четвертые — от эмпирической науки и т. д. и т. д. Разбираться во всей этой путанице я не имею сейчас никакого намерения. Но я считаю необходимым сделать некоторое пояснение для тех, кто честно захотел бы усвоить мои взгляды, защищаемые в этой книге.

*Во-первых*, я категорически утверждаю, что *истинная диалектика всегда есть непосредственное знание*. Читайте об этом у Гегеля в его «Энциклопедии» (§§ 63—77). Лица, не имеющие достаточной философской подготовки, встречая трудный и тонкий логический анализ, тотчас же объявляют, что диалектика есть нечто весьма далекое от жизни и что это, в сущности, даже и не диалектика, а некое искусственное фантазирование, несоизмеримое ни с какими реально наличными восприятиями. На это я могу сказать только то, что таким субъектам нужно рекомендовать сначала самим поучиться философской азбуке, а потом критиковать великого Гегеля. Если для вас диалектика не есть *непосредственное* знание (и, стало быть, не предполагает откровения), то лучше не занимайтесь диалектикой. Я утверждаю, что диалектика, какими бы абстракциями ни оперировала, к каким бы логическим утончениям ни приходила, есть всегда нечто *непосредственно* вскрывающее предмет, и только абстрактно-метафизические предрассудки мешают лонять эту удивительную диалектическую непосредственность. Возьмем пример: вот перед нами стоит шкаф. Есть ли он нечто *единое* и *одно*? Не есть ли он также и нечто *многое*? Разумеется. В нем есть доски, крючки, краска, ящики, зеркало и т. д. и т. д. Ну, так что же он — единое или многое? Абстрактный метафизик сейчас же станет в тупик, ибо если  $A = A$ , то уже ни в коем случае  $A$  не может равняться не- $A$ . А тут как раз оказывается, что один и тот же, именно *один и тот же* шкаф есть и одно и многое. Как быть? Для *непосредственного* знания и для диалектики тут нет ни малейшего затруднения. Как бы мне ни вколачивали в голову, что единое не есть многое, а многое не есть единое,— все равно я, пока нахожусь в здравом уме и в свежей памяти, вижу шкаф сразу и как единое и как многое. А если еще и диалектик, то я еще и *пойму*, как это происходит.

Именно, диалектика мне покажет, что единое и многое есть логически необходимое противоречие, антиномия, ибо одно *не может* быть без многого и *требует* его, а многое само необходимо есть тоже нечто единое, и что это противоречие *необходимо, логически* необходимо примиряется и синтезируется в новой категории, именно в *целом*. «Целое» есть диалектический синтез «одного» многого». Теперь я вас и спрошу: перестала ли диалектика быть *непосредственным* знанием только от того, что она показала логическую необходимость категории целого, если уже наличны до этого категории единого и многого? Конечно, не перестала. Диалектика есть именно это самое простое, живое и жизненное, непосредственное восприятие. И сколько бы ни твердили мне всякие неучи и профаны, что диалектика есть нечто далекое от истины, я им никогда не поверю, ибо подобные суждения могут исходить только от лиц, не имеющих никакого отношения к философии. Лица, воспитанные на абстрактной метафизике и формальной логике и искалечившие свое непосредственное жизненное восприятие, никогда не поймут, как это шкаф *сразу, одновременно, в одном и том же отношении* есть *и* единое, *и* многое. Они станут говорить, что это в *разных смыслах* шкаф есть единое и есть многое, желая спасти формально-логические законы тождества и противоречия. Но именно *один и тот же* шкаф и един и множественен, *один и тот же* шкаф есть и целое и части, *один и тот же* шкаф есть целое, *не* содержащееся в отдельных частях (ибо каждая часть не есть целое) и в то же время *только в них* и содержащееся (ибо не может же шкаф находиться сам вне себя). Это *вы*, абстрактные, несознательные метафизики и беспочвенные нигилистические идеалисты-утописты, боитесь противоречия и не умеете его формулировать, а не мы, диалектики, для которых противоречие есть жизнь и жизнь есть противоречие, ждущее синтеза. Это *вы* настолько искалечили свое простое человеческое восприятие, что не верите непосредственному свидетельству опыта об одновременном единстве и множественности каждой вещи и находите всякие ухищрения, чтобы обойти это простейшее жизненное самоутверждение вещи и растворить его в метафизическом выведении реальной вещи из того, что не есть вещь, и реального восприятия — из того, что не есть реальное восприятие. Диалектика, повторяю, есть сама непосредственность, к каким бы тонкостям и хитросплетениям она ни прибегала и как бы абстрактно и спекулятивно ни формулировала своих выводов.

*Во-вторых, диалектика есть подлинный и единственно возможный философский реализм.* Одной непосредственности мало. Можно рассуждать очень непосредственно и в то же время всю эту непосредственность сводить на какие-нибудь субъективные, субъективно-идеалистические и даже солипсические построения. Так вот, диалектика и есть совершенный полнейший и окончательный *реализм*. Для нее не существует никаких «вещей в себе», не проявленных в вещах, никакого духа, который бы был абсолютно бесплотен, никакой идеи, которая бы не была вещью. Упрекающие диалектику в нереализме могут так поступать только в силу собственных абстрактно-метафизических предрассудков. Диалектика не только «захватывает» вещи, но она и есть сами вещи в их смысловом саморазвитии. Я еще понимаю, когда упрекают феноменологов-гуссерлианцев в том, что они оторваны от действительности, поскольку они принципиально изучают «смысл», а не «явление», «идеи», а не «вещи». Но обвинить в этом диалектику никто не имеет права. Для диалектики — реально все то, что она вывела, и все, что она вывела, реально. Тут полная противоположность абстрактному спиритуализму и абстрактному, слепому материализму и эмпиризму. Первый говорит о сущностях, которые никак и нигде не являются; второй говорит об явлениях, которые не содержат никакой сущности. Но если сущность никак не является, то к чему нам такая сущность? И если явления есть только явления и никакой сущности в себе не содержат, то тогда сами явления окажутся изучаемой нами сущностью, сами явления станут истинным бытием, и тогда, значит, спор идет тут только о словах. Вместо всех этих вырожденческих направлений и уклончивых, ушибленных, жалких систем, я исповедую *диалектику*, для которой существуют сущности и смыслы, но проявленные, открытые реальному опыту живого человека, и существуют реально-ощущаемые явления, но — несущие на себе определенную смысловую закономерность и определенный существенный принцип и силу. Если диалектика не умеет ничего сказать о реальном теле,— такую дрянь не стоит и именовать диалектикой. Если диалектика не показывает, что в теле дана последняя осуществленность, что всякая жизнь есть жизнь тела, того или иного, что тело — движущий принцип всякого выражения, проявления, осуществления,— то такую диалектику надо вырвать с корнем из человеческого рода, и пусть будет отстранен всякий, кто станет ее насаждать среди нас и развивать. Много и так развелось в философии всяких шарлатанов и мерзавцев, и абстрактная диалектика, не понимающая тела и его сокровенного смысла, да будет уничтожена наряду с холерными и тифозными бациллами. Когда я говорю в своей книге о сущности, об энергии, об имени и т. д., мною везде руководит только один реализм, и свою философию имени я с полным правом и окончательной убежденностью мог бы также назвать и философией тела. «Кто имеет тело, способное ко многому, тот имеет душу, наибольшая часть которой вечна» (Спиноза). *В-третьих, необходимо* ясно отдавать себе отчет в том, что такое *абстрактность*

диалектики. Конечно, диалектика есть нечто абстрактное. Из того, что предмет ее дан непосредственно и что она ощущает его непосредственно, не следует еще, что сама она так и остается в тупом ощущении этой непосредственности. Затмение солнца — вещь непосредственно видимая. Но если мы так и останемся стоять на месте и, вылупивши глаза, будем непосредственно «ощущать» его, то едва ли не уподобимся этим самым бессловесному скоту, который тоже ведь, как известно, ощущает затмение. Что надо для того, чтобы не быть скотом в этом случае? Надо не только ощущать, но и *мыслить*. Надо в ощущаемом искать логической, напр., числовой закономерности. Не говорите мне, пожалуйста, о том, что мышления вещей нет без ощущения вещей. Я это знаю и без вас и никогда в жизни не утверждал противоположного. Дело не в этом. Дело в том, что непосредственная данность, если вы хотите ее осознать, превращается в некую абстрактную структуру, представляющую собою полную параллель ощущаемого предмета, но в то же время данную в некоей осознанной и логически обоснованной форме. Абстрактность появляется здесь потому, что вместо живой непосредственной данности вы получаете *логически* осознанную закономерность. Мне возражают: ваша диалектика — абстрактна. Ну, а вы думали как? Почему вы не боитесь абстракции в математике, в физике, в механике? Почему вы даете химические формулы, которые ведь не суть же сами химические вещества и процессы, а мне мешаете давать формулы моих веществ и моих процессов? Когда вы пишете формулу падения тела, — почему вы даете ее в буквах и в условных обозначениях, почему вы не описываете тут всей обстановки опыта, со всем пестрым разнообразием фактов в наблюдаемом и наблюдающем? Всякая научная формула в точной науке есть необходимо абстракция, ибо, хотя она и получена из опыта и только из опыта, она — анализ опыта, логика опыта, числовая закономерность опыта. Боятся абстракции лишь те, кто не привык думать. Им кажется, что раз «нечто абстрактно, значит — нереально. Думают, что спасти реальность можно тупым ощущением вещей, в каковом даже многие животные превосходят человека. Думают, что реальность вещи есть ее необдуманность, непереуловленность ее в разум, ее одинокое и бессмысленное существование. Нет, господа, это не то. Вы — сами злостные метафизики, и притом метафизики рационалистически-субъективистического толка. Вы — метафизики в нигилизме. Вы думаете, что осмыслить вещь — значит сделать ее нереальной. Вы считаете, что точно сформулированная вещь есть тем самым уже не вещь, а субъективная фантазия и психический процесс. Вы не верите в мысль и не понимаете, что мысль реальна и как она реальна. Вы боитесь мысли, потому что никогда не мыслили, не умеете мыслить. Иначе абстрактная мысль не показалась бы вам мыслью нереальной, недействительной, и диалектику вы не стали бы отвергать за ее абстрактный характер.

Диалектика — абстрактна. Но как же в таком случае она есть непосредственная основа жизни? А так, что она есть как бы *скелет* жизни, *ритм* жизни, оформление и *осмысление* жизни. Не ищите реальности только в безымянном, бессловесном и хаотическом. Скелет, стержень, форма, фигура жизни *так* же реальны, как и сама жизнь. Выньте скелет, разрушите форму тела, и — от самого тела останется лишь несколько безобразных кусков голого мяса. Кричат недоучки и недоноски: диалектика — безжизненна, мертва, схоластична, схематична. Да когда же, в самом деле, диалектика хотела стать *вместо* жизни? Когда, где, какой диалектик говорил, что его наука должна *заменить* самую жизнь? Если вы хотите *жить* и только *жить* — нечего вам заниматься наукой и, в частности, диалектикой. Диалектика — наука, а одной наукой не проживешь. И не вам, абстрактным метафизикам и рационалистам, учить меня в этом. Я почти первый в русской философии не лингвистически и не феноменологически, но диалектически обосновал слово и имя как орудие живого социального общения и вскрыл живую и трепещущую стихию слова, подчинивши ей другие более отвлеченные — и, в частности, логические и лежащие в основе науки — моменты. Наука, конечно, не есть жизнь, но *осознание* жизни, и если вы строители науки и творцы в ней, вам волей-неволей придется запереться в своем кабинете, окружиться библиотекой и хотя бы временно закрыть глаза на окружающее. Жизнь не нуждается в науке и в диалектике. Жизнь сама порождает из себя науку и диалектику. Нет жизни, нет верного восприятия жизни, — не будет ничего хорошего и от диалектики, и никакая диалектика не спасет вас, если живые глаза ваши — до диалектики — не увидят подлинной и обязывающей вас действительности. Напрасны упования на диалектику, если жизнь ваша скверная, а опыт жизни у вас уродливый и задушенный. Слепому не откроешь глаза диалектикой, и слабоумного не научишь диалектикой, как стать нормальным. Диалектика есть ритм жизни, но не просто сама жизнь, хотя это же самое и значит, что она есть жизнь, ибо ритм — тоже жизненен. Поэтому я не боюсь упреков в том, что диалектика моя «мертва». Если вы хотите пить, есть, спать, то надо заниматься не диалектикой, а взять что-нибудь и съесть или взять да и лечь на кровать. Диалектика, повторяю, есть *наука*, и жизненность ее не в том, что она лечит ваш желудок от расстройства или помогает вам в ваших приключениях с «комсомолками». Жизненность диалектики в том, чтобы она была правильным, а

не уродливым скелетом жизни, чтобы она не была горбатым, безногим, безруким и т. д. и т. д. скелетом. Ведь в скелете есть своя жизненная правильность и норма, и в ритме есть своя художественная закономерность, несводимая на закономерность мелодии, тембра и т. д. Поэтому вы можете упрекать меня в том, что я сделал где-нибудь неправильный диалектический переход от данной категории к другой, соседней, но вы не смеете упрекать меня в том, что моя диалектика мертва. Всякая диалектика мертва, как мертва любая математическая формула.

Умы, сами проникнутые формалистической и нигилистической метафизикой, еще упрекают меня в метафизике. Думают, что раз дается некое отвлеченное построение, то тем самым оно уже и метафизическое. Это — печальный продукт тех эпох, когда живая мысль и простое человеческое восприятие жизни было задавлено абстрактной метафизикой, пытавшейся вместо глаз дать точки зрения, а вместо живописи мира — химию красящих веществ. Люди настолько запуганы абстрактной метафизикой, что им, несчастным, уже не до анализа того, где метафизика и где диалектика. Видя абстрактную формулу, эти страдающие манией метафизического преследования мыслители открещиваются от нее, как от семи бесов, и скорее отказываются просто думать о ней, чем согласиться на ее — хотя бы гипотетическое только — существование. Эта жалкая и смешная мысльобязнь указывает только на несомненную болезнь мозга, и таковых «мыслителей» надо не переубеждать, а отсылать на Канатчикову дачу. Вот диалектика выставляет, например, требование, что если есть нечто «одно», оно должно *отличаться* от всего «иного», но так как это «иное» есть тоже нечто одно, то, следовательно, «одно» не только отлично от «иного», но и *тождественно* с «иным». Это утверждение совершенно *неопровержимо*, какими бы жупелами вы ни грозили диалектике. Получается, что «одно» и тождественно и отлично с «иным», покоится и движется — и в себе и в ином и т. д. Начинается «эквилибристика», «акробатика», «софистика», «схоластика» и — как угодно еще по-иному ругайтесь на диалектику. Ну и что же? По-вашему — софистическая игра абстрактными понятиями, а по-нашему — подлинная стихия разума, необозримый океан и чудное неистовство мысли, чудная и завораживающая картина самоутвержденного смысла и разумения. Вы, не понявшие красоту мысли и ее неистощимую бездну, не можете понять и диалектики. Вам нечего возразить на нее, и потому вы только ругаетесь. Легко назвать диалектику бранным словом «метафизика», а попробовали бы вы сами продумать и создать хотя бы две или три последовательно развивающихся диалектических категории. Дальше гегелевских «качества» и «количества», т. е. первой главы «Логики» Гегеля, никуда ведь сунуться не смеете и не умеете.

*В-четвертых*, диалектика стоит на точке зрения *абсолютного эмпиризма*. Раз диалектика сама не есть опыт, но — только лишь осознание опыта, она неповинна ни в каком опыте. Берите опыт какой хотите. Она не есть учение о каком-нибудь определенном опыте со всей полнотой и индивидуальными особенностями этого последнего. Она есть учение о необходимых для всякого опыта логических скрепах, о смысловых основах всякого опыта. Именно я, диалектик, имею право стоять на точке зрения абсолютного эмпиризма, а не вы, абстрактные метафизики и идеалисты в нигилизме, которые думаете, что раз вы стали мыслить диалектически, то тем самым уже продиктована раз навсегда очень узкая и определенная сфера опыта. Это все опять сводится к жалкому неумению пользоваться своею мыслью и к подмене подлинной стихии мысли всякими случайными содержательными установками. Диалектика *требует* абсолютного эмпиризма (и, стало быть, откровения), а ваша метафизика убивает абсолютный эмпиризм, сводя неисчерпаемое смысловое богатство природы на филькину грамоту минутных шарлатанских теорий. Диалектика абсолютно нетеоретична; диалектика не есть никакая теория. Диалектика есть просто глаза, которыми философ может видеть жизнь. Однако это именно хорошие глаза, и куда они проникли, там все освещается, проявляется, делается разумным и зримым. Абсолютный эмпиризм диалектики не означает тупого и слепого эмпиризма, который несознательно следует за неразберихой фактов и во имя чистоты опыта жертвует ясностью и строгостью мысли. Диалектика — абсолютная ясность, строгость и стройность мысли. Это — абсолютный эмпиризм, ставший абсолютной мыслью. Диалектика не есть слепой опыт. Один писатель рассказывает о некоем медике, которому пришлось однажды лечить портного от горячки. Так как больной очень просил, при смерти, ветчины, то медик, видя, что уже спасти больного нельзя, дает ему ветчины. Больной покушал ветчины и — выздоровел. Врач тщательно занес в свою записную книжку следующее опытное наблюдение: «Ветчина — успешное средство от горячки». Через несколько дней тот же врач лечил от горячки сапожника. Опираясь на *опыт*, врач предписал больному ветчину. Больной умер. Врач, на основании правила записи фактов, как они есть, не примешивая никаких умствований, прибавил к прежнему наблюдению следующее: «Ветчина — средство, полезное для портных, но не для сапожников». Хотите ли вы быть таким «эмпириком», как этот врач? По-вашему, он — эмпирик. А по-моему — просто дурак, и критиковать подобный эмпиризм недостойно людей, именующих себя философами. Надо отдать эмпирии всякую дань, которой она только заслуживает, но надо отдать дань и теории, какую последняя только заслуживает. Диалектика есть и абсолютный эмпиризм и абсолютный

рационализм, и истину ее вы поймете именно только тогда, когда возьмете эти два противоречивых утверждения *синтетически*, как нечто одно. В этом, и только в этом, и заключается жизненность диалектики.

Таким образом, диалектика не есть ни формальная логика, ни феноменология, ни метафизика, ни эмпирическая наука. Но она лежит в основе всякого и всяческого разумного отношения к жизни. Вся жизнь насквозь есть диалектика, и в то же время она — именно жизнь, а не диалектика, она — неисчерпаемая, темная глубина непроявленных оформлений, а не строжайше выведенная абстрактно-логическая формула. Это все равно не понять вам, беспочвенным утопистам и абстрактным метафизикам. Вам страшно то противоречие, из которого вырастает жизнь и мысль, и вы привыкли мирно спать на своих мягких метафизических подушках, в объятиях обывательской формальной логики. К вам, в своем бессилии ищущим метафизического утешения, и к вам, убившим и растлившим живое восприятие жизни вымученными абстрактно-метафизическими теориями, обращаюсь я с этими словами Заратустры:

«Горé имейте сердца ваши, братья мои, выше, выше. Но не забудьте и про ноги. Горé имейте и ноги ваши, добрые плясуны, а еще лучше: станьте-ка также и на голову.

Этот венец смеющегося, этот венец из роз, я сам возложил на себя венец этот, я сам возвел мой смех во святыню. Ни у кого другого не нашел я днесь нужной к тому силы.

Заратустра плясун. Заратустра легкий, манящий крыльями, всегда готовый к полету, кивающий всем птицам, готовый и проворный, блаженно-легко-готовый.

Заратустра вещатель истины, Заратустра прорицатель смехом, не нетерпеливый, не безусловный, он любящий прыжки и вперед и в сторону; я сам возложил на себя этот венец.

Этот венец смеющегося, этот венец из роз; вам, братья мои, бросаю я этот венец. Смех возвел я во святыню; вы, высшие люди, научитесь-ка смеяться.

Так говорил Заратустра».

*А. Лосев*

*Москва. 31 декабря 1926 г.*

## ФИЛОСОФИЯ ИМЕНИ

Уже давно было замечено и неоднократно было выставляемо, что мышления не существует без слов. Слово и, в частности, имя есть необходимый результат мысли, и только в нем мысль достигает своего высшего напряжения и значения.

Можно сказать, что без слова и имени нет вообще разумного бытия, разумного проявления бытия, разумной встречи с бытием. Пусть вы не верите в магию слова, которой полны все религии всех времен и народов. Но невозможно все-таки, немислимо отрицать могущество и власть слова, в особенности в наше, пусть позитивистическое, время. Слово — могучий деятель мысли и жизни. Слово поднимает умы и сердца, исцеляя их от спячки и тьмы. Слово двигает народными массами и есть единственная сила там, где, казалось бы, уже нет никаких надежд на новую жизнь. Когда под влиянием вдохновенного слова пробуждается в рабах творческая воля, у невежд — светлое сознание, у варвара — теплота и глубина чувства; когда родные и вечные слова и имена, забытые или даже поруганные, вдруг начинают сиять и светом, и силой, и убеждением, и вчерашний лентяй делается героем, и вчерашнее тусклое и духовно-нищенское состояние — ярко творческим и титаническим порывом и взлетом; — называйте тогда это как хотите, но, по-моему, это гораздо больше, чем магия, гораздо сильнее, глубже и интереснее, чем какая-то там суеверная и слабенькая «магия», как она представляется выжившим из ума интеллигентам-позитивистам. Без слова нет ни общения в мысли, в разуме, ни, тем более, активного и напряженного общения. Нет без слова и имени также и мышления вообще.

Разумеется, в развитии субъекта нормального человека сплошь и рядом мы можем встретить т. н. бессловесное мышление; и вообще, в нашей обыденной жизни сколько угодно можно мыслить, не употребляя слов. Однако такое бессловесное мышление не есть недостаток слова, недоразвитость его, но, наоборот, преодоление слова, восхождение на высшую ступень мысли. Здесь, кроме случаев действительной недоразвитости и патологии, мы не упраздняем слово, а поднимаемся над ним; и оно продолжает играть в мышлении свою великую роль, хотя уже в невидимой форме фундамента и первоначального основания. Это не упразднение слова, но — утверждение на нем и надстройка над ним еще более высоких степеней мысли. Бессловесное мышление в принципиальном понимании этого выражения есть отсутствие мышления вообще, недоразвитость мышления. В слове, и в особенности в имени,— все наше культурное богатство, накапливаемое в течение веков; и не может быть никакой психологии мысли, равно как и логики, феноменологии и онтологии, вне анализа слова и имени. В слове и имени — встреча всех возможных и мыслимых пластов бытия; и еще не было дано достойного анализа имени, хотя уже во многом установлены и соответствующие методы и найдены некоторые формулировки. В имени — средоточие всяких физиологических, психических, феноменологических, логических, диалектических, онтологических сфер. Здесь сгущена и нагнетена квинтэссенция как человеческо-разумного, так и всякого иного человеческого и нечеловеческого, разумного и неразумного бытия и жизни. Если психология мышления хочет стать действительно критической наукой о фактах, а не догматическим мечтательством об абстракциях; если она действительно хочет отказаться от пошлости обывательского мировоззрения ходячего «научного» и ненаучного сознания,— ей необходимо предварительно использовать возможно более обстоятельный анализ имени и слова. То же нужно сказать и о всякой иной науке о мышлении, логике, феноменологии, диалектике. Больше того. Это нужно сказать о всякой вообще науке, ибо всякая наука есть наука о смысле, или об осмысленных фактах, что и значит, что каждая наука — в словах и о словах. Приходится поражаться той безграмотностью, наивностью и пошлостью, которой полны всевозможные лингвистические курсы, все эти традиционные «введения в языковедение» и «курсы психологии», подходящие к языку и мысли с точки зрения тех примитивных и грубых обобщений, которые сами собой приходят в голову и не учившемуся лингвистике и психологии. Не особенно далеко идет и традиционная университетская логика, хотя в последнее время, под влиянием Гуссерля и Мейнонга, уже значительно повысился общий критический уровень логики и психологии мышления, и в дальнейшем можно ждать и детальных исследований по отдельным проблемам из этой области. Плохо то, что в психологии до сих пор царит старая сентиментальная привычка «наблюдения» над «жизнью» вне предварительного философского анализа психологических понятий, а в логике — допотопные аристотелизмы, чуждые той широты, которая была у самого Аристотеля. Людей привлекает мнимая «жизненность» психологии, и науку психологии обыватель хочет свести на практику жизненных наблюдений и жизненного утилитаризма. Нам необходимо всячески бороться против столь грубого и упрощенного метода построения науки и постоянно помнить, что во всяком знании есть сторона теоретическая и сторона прикладная; и если

точные науки строго придерживаются такого разделения, то и эмпирическая наука, вроде психологии или языкознания, не должна его избегать; и как нелепо говорить о прикладной механике, астрономии и математике, не строя и не используя эти науки предварительно в их теоретической части, так же точно нелепо и вздорно сведение психологии и языкознания на одно прикладное знание и отказ от теоретического ее обоснования как от ненужного балласта и «философского тумана». Такой антикультурный взгляд может быть достоянием отдельных лиц, ослепленных различными предрассудками, но его не может исповедовать наука в целом; и поэтому те понятия, которыми оперируют прикладная и практическая психология и языкознание, должны быть определены, критически взвешены и построены теоретической их частью. Вот почему, считая, что слово и имя — наиболее напряженный и наиболее показательный результат мышления, мы и должны, не боясь теории, дать общий анализ слова, или имени, с той целью, чтобы в дальнейшем ясны были пути и методы собственного научно-эмпирического анализа, будь то языкознание, психология или какая-нибудь иная эмпирико-индуктивная дисциплина.

Относительно мышления в особенности является необходимым такой предварительный анализ. Мышления касается много наук, и прежде всего — феноменология и логика, а, по-моему, также и онтология. С ним же преимущественно оперирует и тот род и отдел метафизики, который обычно именуется т. н. гносеологией. Метафизикой же я называю гносеологию потому, что она обычно исходит из противостояния субъекта и объекта, из вещного раскола знания и бытия, что, несомненно, является или сознательным, или бессознательным вероучением, а не фактической действительностью. Разграничить сферу всех этих наук в области мышления является чуть ли не единственной задачей последних десятилетий в философии. Путаница и неразбериха, царящая в этой сфере, до того ужасающе велика, что этот вопрос о разграничении все снова и снова поднимается в отдельных исследованиях и, вероятно, еще долго без толку будет подниматься. В русской литературе мы имеем два-три изложения Гуссерля и, кажется, ни одного *систематического* очерка феноменологии мысли вообще. В этом сочинении я и хотел, правда, в конспективной форме, но все-таки с соблюдением по возможности строгой системы дать очерк диалектической феноменологии мысли с указанием всех базирующихся на феноменологическом основании знаний, имеющих отношение к мысли. Анализ главного продукта мысли — слова, или имени, и будет нашим руководящим методом при разграничении всех вышеуказанных точек зрения. Я продолжаю утверждать, что пора отказаться от наивностей и обывательщины наших университетских курсов, которые мы продолжаем читать по схемам, выработанным несколько десятилетий назад. Последовательный и терпеливый анализ имени — наша основная и ближайшая тема, долженствующая освежить и углубить застоявшиеся предрассудки «научной» мысли.<sup>1</sup>

## I. ДО-ПРЕДМЕТНАЯ СТРУКТУРА ИМЕНИ

1. **Фонема.** Начнем с общепонятного. Имя есть прежде всего звук. В дальнейшем мы увидим, что сущность имени ничего общего не имеет с звуком. Однако в целях контакта с традиционными схемами признаем в имени как один из наиболее верхних слоев — *фонему*, звуковую оболочку. Уже это общераспространенное выражение «звуковая оболочка» указывает на то, что дело здесь в другом, что звук именно только оболочка. Но начнем с этой оболочки. Возьмем реально произнесенное реальным человеком имя, или вообще слово. В фонеме различимо, в свою очередь, несколько моментов.

В первую голову необходимо отметить в фонеме тот момент, что имя есть именно: 1) известное *звучание*, что слово — в физическом смысле — действует именно на наш слуховой аппарат, что оно относится именно к этой, а не к другой сфере внешнего восприятия. Есть вещи, действующие на наше

<sup>1</sup>Так как в настоящем — чисто философском — труде неуместен анализ ходячих теорий языка в лингвистике и психологии (который я произвожу в другой своей работе), то достаточно сделать лишь некоторые ссылки. Обзор теорий с точки зрения современного кризиса языкознания дает *Chr. Rogge*, *Die Krise in der Sprachwissenschaft von heute und Psychologie des sprachschaffenden Menschen*. Archiv für die gesamte Psychologie. 1926, 56. Bd. Heft 3—4. Историю теорий языка с точки зрения своего функционалистического учения о «символических формах» рассматривает *E. Cassirer*, *Philosophie der symbolischen Formen*. I. Die Sprache. Berl., 1923, 55—121. Для освещения кризиса важны работы — *K. Vossler*, *Positivismus und Idealismus in der Sprachwissenschaft*. Heidelberg, 1904. *Sprache als Schöpfung und Entwicklung*, 1905. Наиболее глубокий из всех психологов в языкознании *B. Вундт* (*Volkerpsychologie*, I.1—2) нашел уничтожающую критику у *A. Marty*. *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeine Grammatik und Sprachphilosophie*. Halle, 1908. I, 544 слл., а также у *Г. Шпета*, «Введение в этническую психологию». М., 1927. Вып. I.

зрение, обоняние, осязание и т. д. Слово есть некая вещь, которая состоит из элементов, действующих на слух. Человек именно издает голос, звук, а не делает что-нибудь иное. 2) Далее, это не просто звук, а именно *звук голоса человеческого*. Фонема, которую мы имеем в виду в произносимом имени, не есть ни лай, ни мяукание, но именно звук, издаваемый человеческим голосом. 3) Это, кроме того, не просто голос человека, но еще и *членораздельный звук, издаваемый голосом человека*. Человек издает много разных звуков: кашляет, зевает, плюет, целуется и пр. Фонема имени есть *членораздельный* звук, причем каждый звук произносится при помощи специального и всегда однообразного и целесообразного движения определенными органами, регулируемого тоже определенными и закономерными принципами. 4) Фонема имени и есть *определенная совокупность* таких членораздельных звуков, произносимых человеческим голосом, определенная объединенность их в цельные и законченные группы. Это мы и называем фонемой имени в собственном смысле. 5) Наконец, фонема характеризуется теми или другими особенностями, *вносимыми данным лицом*, поскольку мы имеем в виду реально-произносимое слово, а не отвлеченно-представляемое значение слова. Данное лицо вносит свои особенности голосового и артикуляционного порядка, причем мы сразу узнаем, что данное слово произнесено не тем, а вот этим лицом, и, если захотим, можем научно учесть всю эту совокупность индивидуальных отличий, вносимых данным лицом в общую фонему слова. — Такова в общих чертах *фонематическая* структура и оболочка слова.<sup>2</sup>

**2. Семема, фонематическая, символическая и нозматическая.** а) В фонеме мы несколько еще не прикоснулись к подлинной сущности имени, хотя она необходимо несет на себе следы этой сущности. Ближе к сущности продвинемся мы тогда, когда проанализируем структуру *значения* имени. *Всякое имя нечто значит; и звуки, входящие в состав его фонемы, нечто обозначают*. Если мы представим себе на минуту, что имя есть только звук, только фонема, то тем самым мы должны сузить всю область нашего знания и мысли до звуковой сферы восприятия. Если бы действительно имя не содержало в себе ничего, кроме значений звука, то каким образом могло бы получиться какое-нибудь другое значение? В слове «стол» звук *с* ничего иного не значит, как то, что это — звук *с*; звук *л* ничего иного не значит, как то, что это — звук *л*; и т. д. В звуке *с* значение «стол» не содержится; в звуке *л* значение «стол» не содержится; и т. д. Как же из суммы нулей составляется нечто единичное? Как из отдельных звуковых значений появляется вдруг значение не-звуковое, значение предмета, не имеющего ничего общего с звуковыми значениями отдельных элементов? Ясно, что имя не есть просто звук, но еще и нечто совершенно иное, несоизмеримое ни с каким звуком. И поэтому от б) *значения* звуков как звуков, от *значения* фонемы как совокупности определенных звуковых явлений, — необходимо отличать *значение самого слова*, самого имени. Когда я произношу слово «стол», то, конечно, я должен, прежде всего, как-то понимать самые звуки, которые я произношу. Если, напр., я не понимаю разницы между *о* и *у*, то слова «стол» и «стул» будут для меня совершенно однозначны. Я должен понимать фонему как фонему. Но чтобы понять фонему как слово, я не могу ограничиться чисто фонематическим значением. Я должен при помощи фонематического значения понимать и высказывать еще *особое значение*, уже не фонематическое. Только тогда и может идти речь о слове как именно о слове, а не о наборе звуков, хотя и определенных по своему смыслу. Назовем ту сферу слова, которая обладает характером значения, значимости, *семемой*. В этой семеме мы, следовательно, указали ту часть, которая имеет отношение к звукам как таковым. Но имя не есть только звуковая, фонематическая семема.

б) То особое значение, которым обладает живое слово в живом звуке, подчиняет фонему себе, заставляя отдельные моменты ее служить тем или другим своим *собственным* моментам. Семема наделяет фонему *особыми* значениями, уже не имеющими никакого отношения к фонеме как таковой. И вот получается в слове особый 7) *этимологический*, вернее, *этимный*, момент, момент *этимона*, «корня», как это обычно говорится, слова. В этимоне мы имеем первоначальный зародыш слова уже как именно слова, а не просто звука. Что бы там ни говорили языковеды о корне слова, с логической точки зрения это — основной и центральный момент в слове. Это та элементарная звуковая группа, которая наделена

<sup>2</sup>Напомню, что в этой главе речь идет о до-предметной структуре слова и что здесь не только не дается смыслового вскрытия подлежащих категорий, но нет даже и их примитивного описания. Это пока — только номенклатура, истинный смысл которой выяснится только в свете предметной диалектики имени (§§ 20 и 22). Тем не менее почти все содержание традиционных сравнительных и несравнительных грамматик сводится к т. н. «фонетике» и «морфологии». Это жалкое зрелище приходится наблюдать до последнего времени. Ср. к этому вопросу — Chr. Rogge. Der wirkliche Wert der Lautphysiologie für Sprachwissenschaft und Medizin. Monatschrift für Psychiatrie und Neurologie. 1924. Bd. 55. Его же. Der tote Punkt in der etymologischen Forschung von heute. Zeitschrift für deutsche Philologie herausgegeben von Merker und Stammler, 1926. Ср. также более старую работу E. Wechsler, Giebt es Lautgesetze? 1900.

уже определенным значением, выходящим за пределы звукового значения как такого. Этимон — начало и действительно «корень», если хотите. Но жизнь слова только тогда и совершается, когда этот этимон начинает варьировать в своих значениях, приобретая все новые и новые как фонематические, так и семематические формы. Одним из ближайших орудий для жизненной вариации значения этимона является 8) *морфема*, или *морфематический момент* в слове. Этимон перестает быть неподвижным в своем значении, он начинает принимать участие в жизни. Формы, напр., т. н. «склонения» или «спряжения» дают богатую почву для жизни этимона. Еще более оживляется слово и становится еще более самим собою, когда начинает привходить момент *связанности одного слова с другим*. Слово усложняется, насыщается массой новых жизненных оттенков, приобретает ту жизненность, ради которой оно и существует на свете. Так, в фразе «Киев стоит на Днепре» каждое слово имеет не только этимный или морфематический слой в своей семеме. «Киев» здесь не только «именительный падеж», но и «подлежащее»; «стоит» здесь не только «3 лицо наст. вр.», но и «сказуемое»; и т. д. Значение всей фразы разлито и по отдельным словам. Если бы каждое слово, входящее в эту фразу, было бы только известной этимно-морфематической семемой, т. е. если бы оно ничего не значило бы, кроме того, что значит само по себе, вне этой фразы, то никогда из таких слов не могло бы составиться ни этой, ни какой-либо другой фразы. Или каждое слово, входящее в состав данного предложения, *несет на себе смысловую энергию всего предложения*, и тогда необходимо, кроме этимона и морфемы, признать в нем еще особый смысловой пласт; или каждое слово имеет значение само по себе, в фразе ровно *такое же*, как и вне фразы, и — тогда нет нужды в фиксировании в нем отдельного смыслового слоя, но тогда непонятно, как из отдельных слов может составиться цельное предложение. Я думаю, нет нужды упрощать и тем самым разрушать дело в этом смысле. Слово, если, конечно, оно взято не в словаре, а в живом языке, всегда связано с другими словами и несет на себе смысловую энергию того целого, куда это слово входит вместе с прочими, и эту связанность с целым необходимо отметить и зафиксировать терминологически. Это есть 9) *синтагма слова*, *синтагматический слой в семеме*. Однако тут же вырастает и еще один слой в семеме, зависящий от того же взаимоотношения слов в живой речи, однако надстраивающийся *над* тем смысловым минимумом, без которого невозможна фраза. Так, смысл слов варьируется в зависимости от способа расположения их в предложении, от стихотворного размера (и его видов), рифмы и пр. внешних приемов, употребляемых с целями выразительности. Это есть 10) *пойема слова*, *пойематический слой в семеме*.

Все эти указанные только что моменты в семеме обладают общими свойствами. Во-первых, все они соединяются вполне определенно в одну, строго отграниченную группу. Во-вторых, эта группа обладает одним существенным свойством — *говорить о значении слова в применении к звуковой стороне слова*. Все указанные нами типы семемы (7—10) суть типы фонетического или, вернее, *внешне-словесного* характера. В них *совпадает* значение и звук — так что звук носит не-звуковое значение. Звук, фонема тут есть, поэтому, *символ* (символон) не-звукового значения. И, значит, все эти типы семемы можно обобщить в один — *символический* — слой семемы и, следовательно, слова, а их единство в одном едином слое можно обозначить как 11) *символическое единство семемы* вообще, или первое символическое единство слова.

с) Тут же, однако, испытывается потребность завершить анализ символического единства семемы еще одним пунктом, без которого анализ остался бы явно неполным. В первом символическом единстве семемы мы имеем «так-то и так-то» определенную и сформированную семему. Это «так-то и так-то», которые мы старались соблюсти, вводя многообразные различия, несомненно предполагает некую высшую общность, без которой не было бы и этих «так-то и так-то». В самом деле, когда мы имеем какое-нибудь имя в дательном падеже, то это значит, что есть какая-то высшая форма этого имени, содержащая в себе *in puse* этот дательный падеж нашего имени. Когда дано известное синтетическое строение предложения, то каждое слово, входящее в это предложение, содержит в себе *возможность* вхождения в фразу в том виде, как это дано в данном случае. Некоторые имена могут быть употребляемы, напр., только во множественном или только в единственном числе. Это значит, что каждое такое слово *in potentia* содержит в себе только некоторую, вполне определенную совокупность формальных вариаций и каждая данная вариация слова, характеризующаясь всей индивидуальностью символической семемы в ее единстве, указывает на эту высшую общность символической семемы, от которой зависят и которую предполагают все отдельные «так-то и так-то» семемы. Это — 12) *полное и общее символическое единство семемы*, или *второе* символическое единство слова. Первый символон в семеме — индивидуальная картина значения слова в его данном, индивидуальном, временном и случайном положении среди других слов и в его данном в сию минуту положении и состоянии. Второй символон в семеме — есть общее значение слова, *in potentia* содержащее в себе все возможные и

мыслимые отдельные значения этого слова в разнообразные и, быть может, бесчисленные, но по характеру своему все же вполне определенные моменты времени и места. Разумеется, второй символон нельзя путать с моментом этимона в слове (7). На первый раз может показаться, что этимон как раз и есть то общее, что варьируется морфематически, синтагматически и поёматически — в разнообразные формы и виды. Надо, однако, помнить, что этимон есть нечто *формально* общее во всех судьбах данного слова. Этимон, взятый сам по себе, отнюдь не предрешает своей судьбы как момента в живом символоне. Этимон есть абстракция, взятая из живого слова, и он общ всем формам данного слова именно как абстракция. Полный же символон семемы (12) содержит в себе *все* возможные и мыслимые судьбы данного слова; это есть именно *единство* всех форм слова, данное, однако, *in potentia*. Каждое *hic et nunc*<sup>3</sup> в судьбе слова есть именно поэтому *hic et nunc одного и того же* значения слова. Каждое *hic et nunc* значения слова, каждое «так-то и так-то» указывает, во-первых, на то, что возможны другие «так-то и так-то», а во-вторых, на то, что все эти «так-то и так-то» предполагают некое потенциальное единство их в общем и полном значении. Это и есть второй символон.

d) Только теперь, после выяснения символического слоя семемы, мы можем проникнуть во внутреннюю жизнь слова. До сих пор мы все время считались с «звуковой оболочкой» слова. Все указанные выше моменты в слове были или прямо только фонематические, или же если и смысловые, то все же связанные с фонемой, т. е. символические. Теперь очередь за анализом значения слова самого по себе, независимо от фонемы. И мы не можем не чувствовать, что именно здесь и лежит подлинная сущность слова, что фонема — лишь внешний знак, хотя и он несет на себе энергию нефонематических его пластов.

Возьмем полученный нами полный символон и попробуем отбросить от него все фонематические моменты. Мы здесь получим то самое, что получили бы, если бы мы вместо освещаемого предмета стали изучать самый свет, поскольку он действует при освещении данного предмета. Символическая семема есть освещаемый предмет, так как в ней осмысливаются бессмысленные звуки. Отбросим этот предмет, эти звуки, и мы получим световую картину саму по себе, поскольку она создавалась для освещения предмета, т. е. для осмысливания звука. Мы получим 13) *ноэматический* пласт в имени, то, что *мыслится* в слове, и это будет уже не символическая, но — *ноэматическая семема*. В ней уже нет и следов фонемы. Когда убран освещаемый предмет, то остался только освещающий луч; и он уже не содержит в себе, если его брать как таковой, оформлений бывшего предмета, хотя как-то их и предопределяет. Разумеется, в целях точности необходимо и здесь различать *ноэматический* слой в функции фонематического осмысления и *ноэматический* слой сам по себе, как мы различаем световой луч в его функции освещения данного предмета, когда он принимает образы и оформления этого предмета, и световой луч сам по себе, когда он, по удалении освещаемого предмета, собирается в единовидную и компактную массу и уже не содержит в себе чуждых ему по существу оформлений освещаемого предмета. Если мы, восходя от внешнего к внутреннему, натолкнулись, после символона, на 13) *ноэму в ее символической функции*, то полезно зафиксировать *ноэму в ее чистом и собственном функционировании*, или 14) *чистую ноэму*.<sup>4</sup>

Надо во что бы то ни стало постараться понять все эти дистинкции — *без примеров*. Наши наивные языковеды обычно думают, что конкретность науки, понимаемая в смысле заваливания бесчисленными «фактами языка», может заменить ту подлинную конкретность науки, которая получается в результате ясности и логического чекана определений и выводов. Давайте сначала поймем логику и феноменологию без примеров, без случайности и пестроты реально протекающих процессов в языке. И тогда тверже и яснее удастся понять нам и самые эти «факты».

Примеры всегда слишком пестры и многообразны, чтобы иллюстрировать собою логические дистинкции, которые по самой своей природе всегда абстрактны и имеют целью именно расчлнять спутанное и анализировать сложное. Однако, уступая обычаю, можно задаться и целью «приведения например», хотя логически это и бесполезно. Наш анализ слова начался с того, что толпа считает наиболее конкретным и реальным, а именно с звука. Однако, раз уж начинать с звука, то мы начали с звука подлинно реально произносимого и реально слышимого. Другими словами, мы начинаем с звуков, произносимых Иваном Ивановичем и Иваном Петровичем. Иван Иванович сюсюкает, Иван Петрович заикается, а у Петра Ивановича зуб со свистом. Вот перед нами реальная фонема. Это — во-первых. Стало быть, наличие момента (5), в отличие от моментов (1—4), не подлежит никакому сомнению. Далее. Имея

<sup>3</sup>Здесь и теперь (лат.) (прим. ред.).

<sup>4</sup>Античный термин «ноэма» я беру по примеру *Гуссерля*, у которого он обозначает смысловой коррелят предметности как такое (воспринятое как такое, воспомнутое как такое, восчувствованное как такое и т. д.) (*E. Husserl. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Halle, 1913, I, § 88 и сл.*), но термин этот имеет у меня гораздо более широкое значение, так как, вместо стационарной и оцепенелой структуры у Гуссерля, я вижу здесь диалектически-иерархическое восхождение ноэмы к ее пределу, к идее, не говоря уже о диалектическом происхождении самого этого предела.

какое-нибудь слово, напр., «город», «улица», «небо», «земля» и проч., мы сразу же видим, что каждое такое слово, во-первых, в какой-то своей части остается неизменным при всех своих изменениях и, во-вторых, что, несмотря на все многообразие изменений, слово заранее точно предопределяет границы всех своих возможных изменений. «Город», «города», «городу», «городе», «города», «городской», «городить» и т. д., — все это — слова, имеющие свой этимон совершенно неизменным. Но всякий чувствует, что ряд: «город», «города», «городу» и т. д. и ряд: «город», «городской», «городить» — два совершенно различных ряда, управляемых каждый своей особенной категорией. Следовательно, я могу первый ряд, т. е. т. н. «склонение» взять как нечто единое, и это единство будет присутствовать совершенно одинаково в каждом члене этого ряда. В данном случае таким совершенно неизменным коэффициентом каждого слова, входящего в этот ряд, будет то, что данное слово берется в определенном «падеже». Этимон не указывал на падежную функцию, а это новое единство указывает на него. Отсюда ясно, что отличие симболон от этимона есть также одна из самых примитивных и очевидных дистинкций.

Но пойдем далее. Вспомним сначала, что у нас до сих пор никого не было, кроме Ивана Ивановича, Ивана Петровича и Петра Ивановича. Вся фонема и вся семема, о которых мы до сих пор говорили, принадлежит исключительно им. Но что это значит? Это значит, что каждый из них волен вкладывать в произносимые им слова совершенно особенное значение. Так, у деревенского жителя слово «город» связано с представлением, скажем, шума, движения, суеты. Житель Москвы под «городом» понимает определенную часть Москвы, скажем, Кузнецкий Мост, Охотный ряд, Лубянская площадь и т. д. Стало быть, сразу же возникает перед нами факт разного понимания и разного значения одного и того же слова у разных лиц или у разной категории лиц. Один с любовью и нежностью произносит имя Ивана Ивановича, другой — с проклятиями и злобой. Возникает вопрос: а что же такое значит слово «город» *само по себе*, или что и кто такое Иван Иванович *сам по себе*? *И мы видим, что возможна разная степень приближения в нашем понимании к предмету, если последний брать сам по себе.* Однако уже один этот вопрос о *полном и адекватном* понимании предмета требует пересмотра всех вообще возможных его пониманий. Пусть слово «город» мы взяли как символическую семему, т. е. как ряд звуков, объединенных определенным значением (заметим, что традиционные лингвистические курсы обычно не идут дальше этой последней). Но ведь мы знаем, что эти же самые звуки могут образовать еще ряд символических семем, поскольку они будут братья то с тем, то с другим значением. Значит, можно все эти символические семемы *перечислить, обобщить, суммировать*, и это как раз явится чем-то весьма интересным и важным, поскольку мы задались вопросом о *подлинном понимании через это слово некоего предмета*. Вот эта обобщенная семема всех символических семем данной категории и есть *второй симболон*, который мы выше трактовали как момент (12) в слове. Открывши словарь, мы найдем под каждым словом перечисление основных символических семем данной категории (хотя тут опускаются обычно всякие эмоциональные, аффективные и прочие подобные понимания данного слова), и можно задаться целью сведения всех их к некоему общему значению данного слова, что и будет его вторым симболом, или некоей символической семемой. Греческое слово εἶδος имеет массу всяких значений: наружность, вид, форма, лик, вид в логическом смысле и т. д. и т. д. Но все эти значения коренятся в одном — именно в том, которое связано с значением *видеть*, так что «наружность» тут мыслится с оттенком ее зрительной данности, «вид» с оттенком зрительной данности, логический вид — с оттенком мыслительной зрительности и интуитивности и т. д. То, что обще всем этим отдельным значениям данного слова, и есть его *полная символическая семема*.

е) Но еще один шаг вперед — и мы уже выходим за пределы символической семемы. Именно, если мы будем все время помнить, что все эти символические семемы всё еще суть принадлежность Ивана Ивановича и Ивана Петровича, то нельзя будет не видеть и того, что подлинное и адекватное понимание сможет осуществиться только после исключения всех тех субъективных особенностей, которые привносились в слово этими Иванами Ивановичами и Иванами Петровичами. Все символические семемы, которые мы привели только что, берутся нами до сих пор все еще в субъективном понимании данного лица, так что значения данного слова, находимые нами в словаре, суть, собственно и строго говоря, уже не символические семемы, а нечто гораздо большее, — именно потому, что из них исключен субъективный момент, привносимый Иваном Ивановичем и Иваном Петровичем. Чтобы перейти к слову как подлинной картине предмета, мы должны сначала взять его как чисто *смысловую стихию*, отбросивши фонему как необязательный и — в смысловом отношении — чисто случайный момент. Это значит, что мы вместо символической семемы получили уже чисто *ноэтическую* (13). Во-вторых, оставаясь в недрах ноэтического, мы должны исключить из него все черты *субъективного понимания*, вносимые Иваном Ивановичем и Иваном Петровичем, подобно тому как раньше отбросили все черты индивидуально-субъективного произношения фонемы, т. е. мы должны отбросить самую семематичность. Тогда мы получим уже *чистую ноэму* (14), не зависящую уже ни от

звуков, ни от психических переживаний, но данную в виде некоего коррелята предмета в сфере *понимания*. Чистая ноэма есть понимаемая предметность, понимание предметности, взятое как смысловой снимок с понимающих актов, необходимых для перенесения данного предмета в сферу понимания вообще. Таким образом, под «семемой» я условно понимаю в этом труде стихию субъективно-индивидуального отношения (понимания, интенции и пр.) к предмету в слове (хотя это и не мешает его структуре быть чисто смысловой), и исключение семематизма из слова ведет, стало быть, к вне-индивидуальному отношению к предмету в слове (хотя это и не мешает вне-индивидуальному быть данным в субъекте). Я, индивидуальный субъект, могу иметь вне-индивидуальное, общее для всех понимание данного предмета.

Но — и тут мы подходим уже вплотную к предмету слова — *вполне ли гарантируется адекватное понимание предмета слова исключением из слова всех его субъективных моментов?* Отбросивши из слова «город» все моменты, связанные с Иваном Ивановичем, получили ли мы тем самым адекватное узрение предмета, на который это слово указывает? Взять хотя бы вышеприведенное понимание слова «город» жителем деревни и москвичом: есть ли это понимание только субъективное и только связанное с Иваном Ивановичем? Конечно, нет. Всякие омонимы суть нечто не только субъективное. Конечно, слово «ключ» для отсталого гимназиста есть некий якорь спасения для списывания с него латинского перевода на экзамене, а для путника есть средство утолить жажду во время длинного путешествия; и тут возможны бесконечные символические семемы, связанные с звуками этого слова «ключ». Но тем не менее, исключивши всякие субъективные моменты, мы все же сталкиваемся с тем несомненным и — уже не субъективным фактом, что слово «ключ» имеет несколько разных значений, так что существует несколько разных омонимов, связанных с этой фонемой «ключ». Покамест не исключены и все эти моменты из ноэмы, не может быть и речи о ясном и полном понимании предмета через это слово. Итак, чистая ноэма, хотя она и не звук, и не психическое переживание данного лица, все-таки еще не есть полное понимание предмета. И омонимность отнюдь не единственное вне-субъективное явление, вносящее в слово некоторую удаленность от ясного понимания и уразумения предмета. 3. Переход от ноэмы к идее; имя — орудие общения. На символической ноэме или на чистой ноэме склонно останавливаться популярное сознание. В самом деле, что же еще надо для анализа слова и имени, кроме звука и значения? Так и определяется в большинстве ходячих университетских курсов слово — как звуковой комплекс, объединенный каким-нибудь определенным значением. На первый взгляд тут нечего возразить. На деле же это — невероятная поверхностность взгляда, затрудняющая всякий более или менее углубленный подход к делу. Лингвисты и психологи не понимают, что такое определение подошло бы к любому предмету и процессу из физического мира. Разве кашляние, сморкание, лай, мяуканье, гром, скрипение дверьми, членораздельные звуки попугаев и обезьян и тысячи других подобных явлений нельзя определить как звуковые комплексы, объединенные известным определенным значением? Разве нельзя так определить музыку? Скажут, что в слове имеется в виду «логическое» значение, а в громе его нет. Но ведь и в человеческих словах отнюдь не всегда имеется в виду «логическое» значение, равным образом как и гром — разве не есть предмет с определенным «логическим» значением. Мы должны оставить обывателей пользоваться своей некритической наукой, чтобы направить наши взоры на подлинную и совершенно своеобразную стихию слова, и мы не должны бояться сложности анализа, раз уже взялись за изучение одной из сложнейших вещей в мире.

Чистая ноэма есть как раз то, что в обывательском сознании, т. е. в школьной грамматике и психологии, некритично трактуется как «значение слова» — без дальнейших околичностей. Однако попробуем реально представить себе, что наше мышление оперирует только ноэмами. Представим себе, что ноэма — сущность слова и последнее его основание. Это значило бы, что наша мысль, выработавши известные образы, устремляется к *ним* и *ими* ограничивается. Произнося слово, мы продолжали бы ограничиваться *самими собой, своими психическими процессами* и их результатами, как душевнобольной, не видя и не замечая окружающего мира, вперяет свой взор в картины собственной фантазии и в них находит своеобразный предмет для мысли и чувства, предмет, запрещающий выходить ему из сферы собственного узко-личного бытия. Впрочем, и здесь, вероятно, различается образ предмета от самого образного предмета. Предположивши, что произносимое нами слово есть только ноэма, «то, что мыслится о» чем-нибудь, мы не выходим за пределы процессов мышления как таких и их результатов. *А между тем тайна слова заключается именно в общении с предметом и в общении с другими людьми.* Слово есть выхождение из узких рамок замкнутой индивидуальности. Оно — мост между «субъектом» и «объектом». Живое слово таит в себе интимное отношение к предмету и существенное знание его сокровенных глубин. Имя предмета — не просто наша ноэма, как и не просто сам предмет. Имя предмета — арена встречи воспринимающего и воспринимаемого, вернее, познающего и познаваемого. В имени — какое-то интимное единство разъятых сфер бытия, единство, приводящее к совместной жизни их в одном цельном, уже не просто «субъективном» или просто «объективном», сознании. Имя предмета есть цельный организм его жизни в иной жизни, когда

последняя общается с жизнью этого предмета и стремится перевоплотиться в нее и стать ею. Без слова и имени человек — вечный узник самого себя, по существу и принципиально анти-социален, необщителен, несоборен и, следовательно, также и не индивидуален, не-сущий, он — чисто животный организм или, если еще человек, умалишенный человек. *Тайна слова в том и заключается, что оно орудие общения с предметами и арена интимной и сознательной встречи с их внутренней жизнью.* Это выводит нас далеко за пределы простой нозмы слова.

Ясно, прежде всего, что сама нозма указывает на *противостояние в слове предметной сущности и воспринимающего эту сущность «субъекта».* Однако принять эти понятия «предметной сущности» и «субъекта» без соответствующего анализа мы не можем, поскольку задаемся целью дать чисто критическую картину слова, не беря ни одного термина без критики, как бы часто ни употребляло его обывательское сознание и насколько бы простым и ясным он ему ни казался. Поэтому попробуем разобраться в этой темной и запутанной сфере слова, да и мышления вообще.

Уже заранее ясно, что предметная сущность, как бы ее ни понимать, не может участвовать в слове как таковая целиком. Иначе бы предмет перестал быть предметом и перестал бы противостоять не-предмету. Необходимо признать, что предметная сущность *одною своею стороною непосредственно участвует в стихии слова,* образуя ее и являясь в ней существенным моментом, *другая же сторона, остается вне слова,* конструируя собою предмет, независимый от изменения его в слове и словах. Предположим, что нет такого предмета, независимого от непосредственного участия в стихии слова. Тогда каждое слово — ни с чем не соизмеримая величина, и не соизмеримая прежде всего с другими словами, ибо нет того обобщающего предмета, к которому все эти слова относились бы. Каждое слово — само по себе; для них нет общей меры. Это было бы нарушением самого принципа мысли; мышление не состоялось бы, да и самое слово, в конце концов, не смогло бы сформироваться. Итак, предметная сущность одною стороною участвует в стихии слова непосредственно, другою стороною остается независимой от такого участия; однако, поскольку эта вторая она продолжает все же оставаться необходимой для формирования слова,—нужно сказать, что этою второю стороною предметная сущность *тоже* участвует в стихии слова, но участвует не непосредственно, *косвенно.*

Равным образом, и то новое определение предметной сущности, с которым она входит в слово, не может не содержаться, по крайней мере в своем принципе, *отдельно от определения, независимо от него.* Если предмет сам по себе существует еще до того слова и имени, которое он приобретает в окружающей его жизни, то и эта «окружающая жизнь» в каком-то виде должна существовать до вхождения предмета в ее сферу. Употребляя популярные термины, надо сказать, что «субъект», «психическое» существует еще до «объективного» предмета, и в нем также надо различать сторону, принимающую непосредственное участие в конструкции слова, и сторону, не принимающую непосредственного участия, хотя и необходимую для этого последнего,— другими словами, сторону, принимающую *косвенное* участие в структуре слова. Однако тут-то и наступает пора некритические термины «субъекта» и «психического» заменить критическими установками, поскольку они потребны для смысловой конструкции имени.

**4. Идея — арена формирования смысла в слове.** Отбрасывая верхние слои в имени и проникая в его глубину, мы дошли до чистой нозмы. При этом до формулирования этой нозмы мы еще ни разу не столкнулись с противостоянием «субъекта» и «объекта». Так как верхние слои уже отброшены и перед нами слой чистой семемы, то наступила, следовательно, пора отметить в «значении» слова и эту «субъект»-«объектную» антитезу. Для этого необходимо проанализировать чистую нозму, имея в виду только что указанную взаимонезависимую деятельность предметной сущности как таковой и нового ее определения, полученного ею в слове.

Нозма — значение произнесенного определенного слова, произнесенного хотя и определенным лицом и в определенное время, но без всех тех индивидуальных вариаций, которые присущи этому лицу *hic et nunc.* Это, так сказать, общепринятое значение слова. Но чистая нозма еще не есть ни сам предмет, ни его адекватная идея, или образ. Чтобы в чистой нозме выделить адекватную предметно-сущностную корреляцию, необходимо в ней что-то исключить и отбросить, подобно тому, как раньше мы отбрасывали разнообразные предварительные слои в имени. Что же это такое? Ясно, прежде всего, что это есть некий *принцип бесконечного варьирования значения слова,* противоположный принципу постоянной предметной однозначности слова. Другими словами, нозма есть результат некоего более внутреннего слоя, являющегося ареной для взаимоопределения предметной сущности и чего-то иного, переводящего предметную сущность как таковую в сферу слова. Нозма есть свет смысла, освещающий, т. е. осмысливающий, звуки и от значения звуков как таковых совершенно отличный. Мы уже отбросили и звуки и всю фонему. Но теперь оказывается, что *самый смысловой свет,* превращающий звуки в слово, однородный в сравнении с разнообразием звуковых смыслов, входящих в фонему, *является, однако, сам по себе довольно сложной природы;* в нем сталкиваются два разнородных начала, результатом чего и является *семема hic et nunc*

произнесенного слова. Однако и после исключения семематизма осталось — в ноэме — вне-субъективная и вне-индивидуальная стихия понимания, зависящая, однако, не только от предмета как такового. Мы же должны найти такой момент в слове, который бы исключал не только индивидуальную, но и всякую другую инаковость понимания и который бы говорил о полной адекватности понимания и понимаемого. В ноэме должна быть арена этой встречи адекватного понимания с адекватно понимаемым. Назовем эту арену полного формулирования смысла в слове *идеи*, считая, что это слой — дальнейший за семемой вообще, символической и ноэматической, и дальнейший за самой ноэмой. Однако идея в слове становится понятной только в связи с ноэмой, и анализы обеих сфер существенно связаны один с другим.

Ноэма конструируется при взаимоопределении предметной *сущности* и *иного*. Так как в слове, по его сущности, есть только одна сущность, то надо сказать, что в слове и вообще нет ничего в *сущности*, кроме фиксируемой в нем предметной сущности. Предметная сущность слова является единственной скрепой и основой всех бесконечных судеб и вариаций в значении слова. Предметная сущность и есть подлинное осмысливание всей стихии слова. Уничтожить ее значит обесмыслить слово целиком, навсегда, ибо никакой другой его момент никогда не может конструировать самого предмета. Тем не менее в слове, кроме предметной сущности, есть еще и нечто иное. Нет ничего и — есть что-то иное. Как это понять и что это могло бы значить? Тут мы подходим к центральной проблеме во всем анализе имени и всех вырастающих на этом анализе наук. Это проблема взаимоопределения «сущего» и «иного».<sup>5</sup>

**5. Взаимоопределение сущего и меона в идее.** а) Вдумаемся в то, что значит для предмета «быть», быть сущим, быть чем-то. Если предмет вообще есть нечто, то это значит, что *предмет отличается от иного*. Если предмет ничем не отличается от иного, то нельзя сказать и того, что он есть нечто. Тогда он слит с другим, неразличим от всего иного и другого, и о нем ничего нельзя сказать как о нем. Но отличаться от иного и не сливаться с другим можно только тогда, когда есть *определенная граница*, очертание, форма. Предмет отличается от иного — это значит, что предмет имеет определенное очертание, и — обратно. Надо только хорошенько усвоить себе природу этого «иного».

б) Если вы имеете перед собой какой-нибудь *существующий* предмет, напр., эту лампу, то можно ли сказать, что рядом лежащий карандаш есть в отношении к ней «иное»? Сказать так может только тот, кто не понимает той диалектической сущности «иного», о которой мы говорим. Лампа и карандаш суть оба *сущие*, и потому одно из них не может быть *насквозь иным* по отношению к другому, в своей бытийственной сущности. Если что-нибудь одно — сущее, то чистое «иное» будет не просто другое сущее же, но *не-сущее*, меон. Однако это не-сущее не есть, во-первых, *просто* отсутствие, *фактическое* отсутствие. В этом случае мы должны были бы утверждать, что сущее предполагает, что есть что-то и несуществующее, «есть что-то, чего нет». Это нелепость. Нет, мы утверждаем, что не-сущее в нашем смысле, наше «иное» и меон, есть не просто отрицание факта наличия, а *утверждение факта оформления предмета*, которое предполагает обязательно и нечто отличающееся от предмета. В понятии меона нет никакого отрицания как факта, ибо отрицание само по себе есть факт обратного полагания. В понятии «иного», меона, мы только *утверждаем*, а именно *утверждаем факт оформления сущего предмета*. Таким образом, *меон есть момент в сущем же*, не-сущее есть необходимое слагаемое жизни сущего же. Во-вторых, «иное» и вообще не терпит никакого гипостазирования, т. е. утверждения его в виде самостоятельной вещи. Когда мы говорим, что предмет требует для своего определения как *сущего* предмета некое окружение «иного», дающего ему границу и очертание, то легко представить себе, что «иное» есть в этом случае некая бесформенная материя, вроде воды или глины, «из» которой, «в» которой и «на» которой отпечатываются те или иные формы. Основной предпосылкой такого толкования «иного» является представление его в виде самостоятельной вещи, хотя и бесформенной, но обладающей своими силами и своим собственным бытием. Это — натуралистическая метафизика, оперирующая в основе вещными аналогиями. Наперекор этому натурализму мы должны выдвинуть анти-метафизическую *диалектику*, которая не отделяет меона от сущего по бытию, но включает меон как момент определения самого сущего. Меон не есть ни какое-либо качество, ни количество, ни форма, ни отношение, ни бытие, ни устойчивость, ни движение. Он есть только *по отношению* ко всему этому, и именно *иное* по отношению ко всему этому. Он не имеет никакой самостоятельной природы, он есть лишь момент «иного» в сущем, момент различия и отличия.

Еще одна черта, и — мы сможем считать краткий очерк понятия меона завершенным. Сущее есть определенное полагание, полагание определенного смысла. Сущее есть основание и последняя опора смыслового, рационального. Меон есть «иное» полагания, «иное» смысла. *Меон есть, следовательно, начало*

<sup>5</sup>Феноменологической (но не диалектической) базой для учения об идее как арене адекватной встречи с бытием являются §§ 136—145 в цит. книге Гуссерля. Сюда же — учение того же философа о «репрезентации» в связи с теорией абстракции (*Logische Untersuchungen*, Halle, 1913<sup>2</sup>, II, 166—175 и вся 4-ая гл. 2-го исследования).

иррационального. Меон есть, далее, *необходимый иррациональный момент в самой рациональности сущего*, и притом момент *диалектически необходимый*. Для того чтобы мыслить смысловое, «рациональное», оказывается необходимо примышлять тут же момент «иррационального», без которого самый смысл теряет определенность и очертание, т. е. обесмысливается. Значит, сущее и не-сущее диалектически связаны одно с другим и, точнее, *суть* нечто единое.<sup>6</sup>

с) Усвоивши себе эту диалектическую, не-метафизическую природу «иного», обратимся к оставленному нами понятию нозмы и идеи в слове. *Нозма и есть результат меонального оформления предметно-сущего*.

Нозма есть значение слова, произнесенного и пережитого или *hic et nunc*, или вообще произносимого и переживаемого. Чтобы пробиться к *предмету* слова, к предметной сущности, мы должны были пройти сквозь слой идеи, т. е. сквозь то место, где предметная сущность как такая *воплощается* в конкретное слово *hic et nunc*. Происходит это так, что предметно-сущее начинает принимать на себя различия, начинает воспринимать момент не-сущего, меонизироваться. Это и обеспечивает собою конкретно данную *hic et nunc* значимость слова, диалектически-необходимую связанную с наличием неизменной предметной сущности как такой. Предметная сущность, сказали мы, присутствует в слове не сама по своей сущности, но в некоем своем качестве. И это качество есть просто меональное его оформление и выражение. Если из нозмы мы выключим этот момент меональной означенности и будем искать чистое значение как таковое, то мы и наткнемся на нечто, являющееся уже *адекватной корреляцией предмета*, в то время как нозма все еще носила на себе значения тех или других, пусть более или менее субъективно-индивидуальных, более или менее общих, более или менее близких к примету *hic et nunc* понимания. Если мы возьмем греческое слово *ἀληθεια* — «истина», то в нем, кроме отвлеченного и общего значения «истины» (как в латинском *veritas* или русском «истина»), есть еще момент, характерный именно для психологии греческого мироощущения, так как буквально это слово значит «незабываемое», «незабвенное», а след., «вечное» и т. д. Предметная сущность этого слова — истина, но каждый народ и язык, как и каждый человек из этих народов, переживает этот предмет по-разному, выделяет в нем разные, смотря по собственному интересу и потребностям, моменты. Так, в греческом подчеркивается «незабвенность», в латинском подчеркивается момент доверия, веры и т. д. Все эти различия по-своему оформляют и определяют общее значение предметной сущности истины, и, конечно, в анализе имени и слова непростительно было бы опустить этот весьма важный момент. Момент «незабываемости» для греческого народа есть его нозма слова «истина», и, чтобы получить уже не специально греческую, а адекватную самому предмету корреляцию предметной сущности слова «истина», необходимо в нозме отбросить результат, происшедший вследствие вступления этой предметной сущности в сферу «иного». Как для греков вообще значение «незабываемости» есть чистая нозма слова «истина», так для Сократа, Гиппарха и прочих отдельных греков такой нозмой (и след., по нашей терминологии, нозматической семемой) служат еще более частные спецификации, зависящие от более узкой сферы человеческих отношений и понятий. Всю эту сферу значения слова, между символической семемой и чистой корреляцией предмета, мы и называем общим именем нозмы, отличая от нее более узкие виды нозмы, или нозматическую семему. Полученная из сферы симболонна смысловая данность несет на себе все отпечатки мелких и крупных, местных и временных отличий, связанных с конкретным произнесением слова. Одно и то же предметное содержание слова разные народы понимают по-разному, в сфере народа — по-разному понимают разные индивидуумы, в сфере индивидуума — понимание разнится по разным временным моментам и условиям. Сейчас я это слово произнес с гневом, другой раз с лаской, третий раз я его просто незаметно пробормотал, в четвертый внес в него какой-нибудь особенный подчеркнутый смысл и т. д. и т. д. Все это будут разные нозмы, разные степени приближения к предметной сущности; каждый раз все с особым и особым значением будут произноситься одни и те же слова, образуя целую иерархию осмысленности, понимания, нозтичности. И вот, пробиваясь к предмету, мы исключаем из нозмы момент непредметного и внепредметного различия, момент внепредметной многообразности, момент меональный, и только тогда получаем *адекватное* отражение в слове предметной сущности, или *идею*.<sup>7</sup>

d) Полезно, для полного уяснения наших дистинкций, сравнить полученное нами из анализа нозмы понятие идеального коррелята — с понятием второго симболонна. Вторым симболонном, как мы помним, отличается от первого тем, что исключает в нем момент значения индивидуальных *hic et nunc* и обобщает все такие моменты в общее единство значения. То же самое взаимоотношение находим мы и между идеальным коррелятом и нозматической семемой. В чем же разница? Разница — только в том, что там отношение устанавливается в сфере *символической* семемы, т. е. предполагает *звуковое* воплощение

<sup>6</sup>Диалектика «иного» уже дважды излагалась мною — в «Античном космосе и современной науке», М., 1927, 59—62, 73—86 и в «Диалектике художественной формы», М., 1927, примеч. 4—5 (с привлечением Платона, Плотина и Гегеля).

<sup>7</sup>Много уясняющих мыслей содержит в этом отношении трактат *Plot*, V 3, 3; 5, 6—9.

смысла, здесь же отношение — в сфере чисто смысловой. Самое же отношение остается тождественным, и, след., можно сказать, что первый симболон относится ко второму так, как нозма (и тем более нозматическая семема) к идеальному корреляту. Однако вводить понятие меона в сферу символической семемы было нецелесообразно потому, что там вообще не фиксировалась нами смысловая стихия как таковая; там последняя была скована звуковыми границами, и обсуждали мы ее как нечто цельное с звуком. Звук же есть нечто бессмысленное с точки зрения полного и самостоятельно осмысленного слова; и потому является недопустимым введение его в сферу диалектики. Смысл, наоборот,— подлинная сфера диалектики. Определение же смысла не может не требовать меонального обозначения. Поэтому идеальный коррелят описан нами при помощи понятия меона, в то время как символическое единство (второе) трактовалось нами просто как обобщение фактически находимых в языке смысловых форм данного слова.

е) Но что значит, что от нозмы мы должны перейти к идее слова?

Для уяснения отношений идеи к нозме полезно также иметь в виду и следующее. Нозма есть, видели мы, форма присутствия предметной сущности в меоне, в ином, в инобытии. Нозма ведь есть понимание кем-то данного предмета. Значит — есть самый предмет и есть кто-то отличный от предмета; и вот в нем этот предмет присутствует. То, как он присутствует здесь, и есть его нозма. Но что такое идея? Идею предмета тоже должен кто-то иметь. И этот «кто-то» также должен отличаться от предмета, который он видит и понимает. Предметная сущность в нем находится, и это «как» присутствия ее в нем, эта, говоря вообще, форма присутствия предмета в меоне и есть не что иное, как идея. В чем же тогда разница между нозмой и идеей слова? Какое отличие имени как нозмы от имени как идеи? Тут мы, может быть, ближе, чем где-нибудь, подошли к уяснению изучаемой дистрикции. Нозма предполагает инобытие предмета, и идея предполагает инобытие предмета. Но идея предмета предполагает только одну чистую инаковость предмета как таковую и больше ничего. Идея предмета и есть самый предмет целиком, но только перенесенный в инобытие. В предмете тут совершенно ничего не нарушено и не утрачена ни одна черта. Предмет целиком, со всеми своими мельчайшими особенностями, перенесен в инобытие. В идее, кроме того, что она есть сама по себе иное предмета, т. е. нечто отличное от предмета, ровно ничего не содержится. Тут полное и абсолютное не единство и сходство, но тождество с своим инобытием. Максимально полное присутствие предметной сущности в инобытии есть ее максимально полное явление, выражение и воплощение. Если под инобытием мыслится человеческое или иное сознание, то идея в этом смысле есть полное и адекватное присутствие предмета в этом сознании, полное и адекватное понимание предмета. Идея предмета, присутствуя в сознании, вытесняет из него все, что не есть сам предмет. И если бы предмет действительно присутствовал в человеке целиком, то человек уже ничего иного не знал бы, кроме предмета, и забыл бы даже и самого себя, понимающего. Сама предметная сущность осознавала бы в нем саму себя.

Иное дело — нозма. Хотя она есть тоже некое понимание, некое выражение предмета в инобытии; хотя она, следовательно, есть и некое присутствие предмета в инобытии, вернее, некая форма этого присутствия,— она *вносит в инобытийно-конструируемый предмет и нечто от себя, от инобытия*. Не важно, что именно вносится, но важно то, что тут предметная сущность дается не целиком, не сразу, не целостно, но частично, временно, более или менее искаженно. Меон может целиком повторять предметную сущность, может повторять и утверждать ее и частично. В человеческом или ином сознании предметная сущность, присутствуя *более или менее*, но независимо от субъективной индивидуальности данного человека или существа, дает нозму, а зависимо от нее — нозматическую семему. Идя далее в отчуждении от предметной сущности, можно дойти до чистого инобытия как такого, уже вне всякой связи с предметом, и тогда мы получим слово как *фонему*, по которой уже совершенно нельзя догадаться, о какой предметной сущности она говорит.

f) Итак, чистый звук (1—5),— звук как символ значения предмета (6—12),— смысловой символ значения (13),— самое значение, но все еще в субъективно-индивидуальной интерпретации (13),— значение без таковой интерпретации, но все еще с инобытийными привнесениями (14), и, наконец, чистое значение предметной сущности, адекватно утвержденной в инобытии,— все это разные степени воплощенности предмета в инобытии, начиная от фиксации его чистой инобытийности как таковой, без внимания к тому, что именно воплощено в инобытии (фонема) и кончая фиксацией в инобытии исключительно только одной чистой предметности (идея). Последнее и значит, что предметная сущность выражена и понята. Слово, имя вещи, взятые как *идея*, суть выражение и понимание вещи; или, вернее, идея и есть сама вещь, но данная в своем максимальном присутствии в инобытии. Имя вещи есть выраженная вещь. Слово вещи есть понятая вещь. Имя, слово вещи есть разумеваемая вещь, в разуме явленная вещь, вещь как разум и понятие, как сознание и, следовательно,— разум, понятие и сознание как вещь.

Так воздвигается величественное здание диалектики, принципиально отождествляющей знание и

бытие — в отличие от множества метафизических систем, спорящих о взаимном влиянии «сознания» и «бытия». Они не *вливают* друг на друга, но они — изначально *тождественны*.

Однако понятие идеального коррелята все же еще недостаточно оформлено и проанализировано всеми нашими сопоставлениями его с понятием ноэмы. Наоборот, оно только открывает особую сферу в слове, терминологически и аналитически нами закрепленную. Необходимо более детальное развитие учения о взаимоопределении сущего и меона. До сих пор нам ясно только то, что мы оставили пределы чистой ноэмы и перешли к идее; ясно все отличие новой сферы от предыдущей. Но мы не знаем детальной структуры идеального коррелята и потому не можем это понятие ввести в индекс различений, заключающихся в феноменологии слова — наряду с предыдущими различениями. Продолжим же наш анализ.

**6. Идея и предмет; понятие энергемы.** а) Мы установили универсальное противостояние сущего и меона, «инога», или, выражаясь более грубым, хотя и более обычным и менее ясным языком, сущего и *материи*. Первое утверждение наше в этом анализе деталей взаимоопределения будет то, что и *сущее* (*предметная сущность*) и *меон*, вступая во взаимоопределение, остаются по деятельности своей *взаимонезависимыми*. Как бы сущее ни меонизировалось и как бы меон ни осуществлялся, необходимо, чтобы то и другое в это же самое время оставалось не затронутым этими взаимоопределениями. Мы уже говорили выше об этом, выставляя в качестве необходимого требование, чтобы обе стороны участвовали во взаимодействии только одной своей стороной, в то время как другая сторона должна оставаться лишь косвенно участвующей во взаимоопределении. Представим себе сущее как свет. Тогда меон будет тьмой. Это — основная интуиция, лежащая в глубине всех разумных определений. Она наглядно воспроизводит взаимоотношение ограничивающего меона и ограниченного сущего, о чем была речь выше. Ею необходимо руководствоваться во всех феноменолого-диалектических конструкциях сущего.

б) Итак, существует свет в своем абсолютном качестве света и — тьма в своем абсолютном качестве тьмы. Определение сущего начинается с той поры, как только свет смысла и тьма бессмыслия вступят во взаимоотношение, точнее, во взаимоопределение. Тогда получится некий вид, или идея, некий образ, представляющий собою разделение абсолютного света на те или другие оформления. Случиться это может только потому, что в абсолютном свете смысла одно делается более, другое — менее осмысленным. В свете рождаются некоторые определенные образы. Вот эти образы света-смысла мы сейчас и изучаем. Чтобы световой образ существовал, необходимо, чтобы в свете участвовала тьма. Однако в световом образе не может быть *только* тот свет, который через участие тьмы является определенно оформленным. Как свет в образе, он — во взаимоопределении со тьмою, но, чтобы быть таким, он должен быть, прежде всего, сам по себе. Ведь свет взаимоопределения — всегда разный, — в меру многообразия световых оформлений. Уже одно это разнообразие указывает на некое единство, *не участвующее* во многообразии. Когда я говорю: это — синий карандаш, это — красный, а это — черный, то, несмотря на все разнообразие сортов, фабрик и свойств, и не только «несмотря», но именно *благодаря* этому разнообразию, возникает необходимость мыслить *карандаш вообще*, который дает возможность говорить о *разных* карандашах и сам не есть ни один из определенных, индивидуальных карандашей. Равным образом и — свет, участвующий во взаимоопределении со тьмою в данном образе. Чтобы быть светом, так-то и так-то определенным, необходимо быть светом *вообще*, т. е. 1) быть одинаковым во всех образах взаимоопределения и 2) не быть ни одним из так-то и так-то индивидуально-определенных образов взаимоопределения. Таким образом, свет как такой остается не участвующим во взаимоопределении, но известной своей стороной он участвует в нем, что и есть диалектическая причина самого факта взаимоопределения. Аналогичное рассуждение должно привести и к независимости в деятельности тьмы, когда она участвует во взаимоопределении с светом. Чтобы быть тьмой, так-то и так-то освещенной светом, надо быть тьмою просто. Если тьма только тьма взаимоопределения, тогда нет общего принципа взаимоопределения; один образ тогда несоизмерим с другим; и мы не можем тогда говорить о тьме вообще. Не будучи же в состоянии говорить о тьме вообще, можем ли тогда говорить о свете вообще? Другими словами, не признавая независимой деятельности тьмы (т. е. деятельности тьмы как тьмы, деятельности феноменологически-смысловой, а не какой-либо иной), мы нарушаем самую систему взаимоопределения, т. е. отказываемся анализировать самый образ как образ. Итак, свет и тьма, именно для того, чтобы во взаимоопределенном образе быть так-то и так-то определенными, должны оставаться абсолютным светом и абсолютной тьмой, без какого бы то ни было оформления и определения! Смысл есть свет, и бессмыслие — тьма. Смысл в себе, в своей абсолютной природе, — абсолютен и не имеет очертания; это — стихия и бесконечная сила света. Бессмыслие — меон, отсутствие смысла; оно — окружает смысл и тем оформляет его, дает ему очертание и образ. Сущий смысл и не-сущее бессмыслие взаимоопределяют друг друга и дают определенный образ в результате такого взаимоопределения. Сущее и не-сущее взаимоопределены в образе. Но именно это и указывает на то, что сущее и не-сущее продолжают сохранять свою абсолютную

природу, участвуя во взаимоотношении уже только *косвенно*.<sup>8</sup>

с) Так приводит анализ нозмы, т. е. «так-то и так-то» определенного образа взаимоотношения предметной сущности и меона, к утверждению 15) *абсолютно-меонального принципа в слове*, или меона в себе, меона самого по себе, в отличие от 16) *меона в модусе осмысления и осуществления*, равно как и к 17) *абсолютной предметности в слове*, или *предметной сущности в себе*, или *просто сущности*, в отличие от 18) *сущности «так-то и так-то» определенной*, или *сущности в модусе определенного осмысления*, в *модусе явленной, выраженной сущности*, или просто, *явленной, или выраженной сущности*. Назовем последнюю *энергемой*; *сущность явлена в имени как энергема имени*, как смысловая изваянность выражения. Разумеется, можно вполне отождествить меон в модусе осмысления и энергему, ибо *фактически* это одно и то же, а именно один и тот же смысл слова, но для феноменологически-диалектической мысли важна *разность диалектического происхождения того и другого понятия*. Одно получается со стороны осмысления меона, другое — со стороны осмысления предметно-сущего. Одно — меональная вещь — только получает извне осмысление и сама не рождает смысла и выражения; другое — энергема — есть смысловая выраженность, почивающая на предмете независимо ни от какой меональной вещи. Если бы и вообще предметная сущность никак не выражалась в меоне и, следовательно, не осмысливала его, все равно энергема осталась бы при ней как ее собственная выраженность. В меоне эта предметная сущность повторяется, выражается заново; получается меон, носящий на себе энергему предметной сущности, и энергема от этого не перестает быть тою же самою, самостождественной. Но это два разных факта — предметная сущность и так или иначе осмысленный меон.

д) 19) И, наконец, мы отличаем *идею слова, или имени, или идеальный коррелят предметной сущности слова, который и есть момент отождествления осмысленного меона и предметной энергемы*. Существует меон сам по себе, и существуют его бесконечно-разнообразные оформления. Существует предметная сущность, и существуют ее бесконечно-разнообразные вариации, выражающие ее энергемы. Когда мы произносим или переживаем *определенно-осмысленное слово*, — наперекор всем бесконечным вариациям смысловой предметности как таковой и всем бесконечным функциям осмысления бессмысленного, мы тем самым *отождествляем* известную степень осмысления бессмысленной тьмы с известной степенью оформления абсолютного смысла в себе. Когда от нозмы в слове мы переходим к идеальному корреляту, или к идее, т. е. к адекватной корреляции предметности и к подлинному *смыслу* ее, мы необходимым образом нечто отбрасываем в нозме как индивидуальность данной вариации предметного смысла, как *hic et nunc* понимания слова, и уже ясно видим диалектическое *происхождение* этой вариации, а именно участие меона в сущности. Если так, то тем самым мы видим и подлинную предметность, ибо только в сравнении с нею и можно было фиксировать меональный принцип. Но, чтобы видеть саму предметность, необходимо исключить из ее состава всякий меон, или инаковость, а тот меон, которого нельзя избежать вообще, должен быть доведен до состояния, когда он тождественен с энергемой или не мешает ей быть созерцаемой в качестве чистой энергемы. В нозме — *hic et nunc* данного определенного понимания слова. Чтобы от нозмы перейти к идее, необходимо добиться чистоты созерцания, полной «адекватности вещи и интеллекта», необходимо интеллект заполнить вещь целиком. Но это не значит уничтожить меональный момент. Раз есть не только «*res*», но еще и «*intellectus*», то «*adaequatio rei et intellectus*»<sup>9</sup>, какой бы степени чистоты и полноты она ни достигала, требует все же перехода «*res*» в «*intellectus*», т. е. погружения в «иное», в сферу различий. Задача «субъекта» и заключается в том, чтобы «иное» отождествить с предметом, «интеллект» с «вещью». Только тогда в интеллекте появится *идеальный коррелят, или идея* предмета. Нозма, рассмотренная с точки зрения предметности, есть уже идея, ибо рассмотреть через нозму идею — значит расчленить «иное», о-существование «иногое», осмысление предметности и саму предметность, и видящий нозму в таком расчленении уже владеет идеей. Нозматическая форма понимания есть *степень* понимания в идее. Понимание в идее есть *предел* нозматических пониманий предмета.

**7. Анализ образа взаимоотношения сущего и меона и физическая энергема слова.** Нами установлена до сих пор универсальная корреляция сущего и меона и утверждена независимая деятельность того и другого в акте взаимообщения и взаимоотношения. Продолжим наш анализ получающегося при этом образа, или картины взаимоотношения.

а) Наперед уже должно быть ясным, что характер образа взаимоотношения зависит от степени проявления смысла или, что то же, от степени осмысления «иногое», подобно тому как всякая световая картина зависит прежде всего от качества и количества света, участвующего в картине. Здесь открывается перед нами целая лестница восходящих по своей осмысленности типов оформления меона,

<sup>8</sup>О диалектике в связи с интуицией света — «Античный космос», 269—272.

<sup>9</sup>Адекватность вещи и интеллекта (лат.) (прим. ред.).

или типов просветления тьмы бессмыслия. *И все это будет не что иное, как разная степень осмысления слова, разная степень словесности как такой.* Слово, или имя, взятое в полном своем смысле и значении, содержит в себе все подчиненные типы, превосходит их высшим осмыслением и соединяет в единый организм жизни слова.

б) Свет и тьма, смысл и бессмыслие, сущее и не-сущее вступают в *примитивное взаимодействие и взаимоопределение, когда мы получаем физически оформленную вещь*, то, что называется обыкновенно неодушевленной, или неживой, природой. Смысл, или идея, рассматриваемый сам по себе, есть *только* смысл и больше ничего. Это значит, что в нем нет никаких пустот, щелей, никакой недостижимости, невыявленности, незаконченности. Все это было бы расстройством смысла, внесением иррациональности в смысл, обесмысливанием. Смысл, по необходимости самой своей природы, есть непрерываемый смысл, цельный и самособранный. В нем не может быть необоснованного в смысловом отношении противостояния совершенно дискретных частей. В нем целое проникает всякую часть, и часть не может не быть в то же время целым. Этим только и обеспечивается смысл как такой, т. е. непрерываемость и полнота его. Если меон — отсутствие смысла, то соединение его со смыслом должно, прежде всего, внести разделение и раздробление в смысл, внести в него прерываемость и дискретность.

И вот физическая вещь есть такой смысл, такое слово, которое дано лишь на степени механически-дискретного объединения. В этой лампе много отдельных частей. И все они объединены внешне, будучи внутренне сами по себе чужды друг другу. Когда росло дерево, оно было организмом, и отдельные части были внутренне объединены одна с другой. Но когда срубили дерево и распилили его на бревна и доски и когда из этих досок и палок сделали стол или шкаф, то отдельные части бывшего цельного организма подчинены теперь внешней для них цели, объединение их — внешнее, механическое, и по своей жизни они ничего общего не имеют друг с другом.

с) Такое бытие есть вне-себя-бытие. Каждый элемент такого бытия внешен каждому другому элементу. Это —внеположность всего всему. Физическая вещь есть первое объединение и преодоление этой абсолютной дискретности бытия. Здесь известная группа распавшихся и внешних друг другу элементов подчиняются некоторому обобщающему их смыслу, или идее. Это тоже слово, но слово — в зародыше, далекое от внутреннего оформления и осмысления. *Весь физический мир, конечно, есть слово и слова, ибо он нечто значит, и он есть нечто понимаемое*, хотя и мыслится как механическое соединение внутренне распавшихся элементов бытия. Без *такого* слова нет у нас и никакого другого слова. Это — затвердевшее, окаменевшее слово и имя, остывшее и обездушенное. Но оно хранит в себе природу, хотя и распавшуюся, истинного слова и только ею и держится. Необходимо понимать универсальность словесного, универсальность смысловой выраженности уже в физической сфере. Не понявши ее здесь, нельзя понять ее уже нигде, ибо все другие типы слов — труднее для анализа и скорее ускользают от формулировок. Это — 20) *физически-энергематический элемент в слове*, который никоим образом нельзя путать со вторым символом, содержащим в себе нечто схожее.

д) И физическая энергема и полный символон указывают на нечто целое, состоящее из звука, т. е. физической вещи (или процесса), и «значения». Но символон, во-первых, смотрит на слово «снизу», фиксируя прежде всего звуки и уже потом разрешая вопрос, что они значат или обозначают. Физическая же энергема устанавливается, наоборот, при анализе слова «сверху», т. е. с точки зрения «объективной» предметности, предметной сущности слова; в этой предметности фиксируется один из многочисленных и притом примитивнейший момент, и затем уже решается вопрос: как этот момент дан в физических вещах (т. е. в звуках)? Во-вторых, символон есть установка значения *hic et nunc*, от которого анализ необходимо должен подняться в сферу более общих единств (для объяснения этих индивидуальностей *hic et nunc*). Физическая же энергема слова осмысливает и оформляет самостоятельный физический организм слова, установленный как один из необходимых моментов того или другого модуса существования самой предметной сущности слова. Символон ничего не знает в отдельной форме о предметной сущности, хотя и держится ею внутренне. Физическая энергема только и может быть установлена как один из отдельных моментов этой сущности, а именно примитивнейший. Еще можно сказать так. В слове есть звуки, фонема. Когда мы шли снизу, звуки эти были для нас обыкновенной физической вещью наряду с прочими вещами. В этом значении мы и отметили их как фонему. Теперь, идя сверху, мы прежде всего берем самую предметную сущность и фиксируем в ней те или другие выражающие ее моменты. Эти моменты существуют сами по себе, без всякого *иного*. Мы берем один такой момент или энергему, а именно примитивнейший, и смотрим, что получается, если воплотить его в меоне. Видим — получается звуковая оболочка слова.

е) Таким образом, физическая энергема имени есть попросту предметный смысл имени, поскольку он действует в *звуках* имени. Разумеется, эта энергема действует не только как звук, как и сама предметная сущность содержит в себе не только смысл звуков. В реальном слове, произносимом у разумного и

нормального человека, всякая физическая энергема, конечно, может быть только одновременно и высшей энергемой, той, которая дает не только звуки, но и весь смысл слова. И тут она даст не только символон, но и всю смысловую стихию слова. Однако позволительно, в целях раздельности суждений, говорить и о чисто физической энергеме.

f) Физическая энергема слова ничем не отличается от всякой физической энергемы. Это — совокупность физических определений, объединенных определенным смыслом. Слово есть в этом смысле некоторый легкий и невидимый, воздушный организм, наделенный магической силой что-то особенное значить, в какие-то особые глубины проникать и невидимо творить великие события. Эти невесомые и невидимые для непосредственного ощущения организмы летают почти мгновенно; для них (с точки зрения непосредственного восприятия) как бы совсем не существует пространства. Они пробиваются в глубины нашего мозга, производят там небывалые реакции, и уже по одному этому есть что-то магическое в природе слова, даже если брать его со стороны только физической энергемы. Однако, как ни интересна и ни своеобразна физическая структура организма слова, мы занимаемся сейчас не физикой, а феноменологией и диалектикой, и потому с физической точки зрения ограничимся только указанием своеобразия природы и в дальнейшем займемся только той стороной физической энергемы, которая интересна для феноменологии и диалектики.

g) Физическая энергема слова установлена нами как форма примитивного осмысления меона. Уже в этой начальной установке кроется два понятия, которые необходимо проанализировать в целях ясности и логической отчетливости самого понятия физической энергемы. А именно, тут имеется в виду *смысл* и как бы его *воплощение* в ином; иное подчиняется смыслу, собираясь из растекающегося бесформенного множества в совокупное и стационарное единство. В применении к данному случаю, *взаимоотношение смысла и меона специфицируется во взаимоотношении части и целого*. Эти два понятия — части и целого — и есть то, что феноменологически и диалектически конструирует физическую энергему. Это взаимоотношение кратко может быть выражено так. «Многое» и «все», т. е. все части, не есть целое, ибо каждая из многих частей ничем не свидетельствует о целом и есть только то, что она есть. Если так, то и в целом нет ничего, чего не было бы в частях. Тем не менее целое есть то, чего нельзя вывести из отдельных частей. Стало быть, целое есть особая энергема, физическая энергема, которая сама по себе, однако, не физична. Впрочем, все эти сложные вопросы должны быть рассмотрены нами отдельно, и здесь, в элементарном анализе мы можем ограничиться лишь кратким разъяснением.<sup>10</sup>

**8. Органическая энергема слова и феноменология раздражения.** а) Из всего контекста нашего изложения явствует, что физическая энергема не только не есть полное слово, но что это — один из самых примитивных типов осмысления слова. Оформление и смысловое освещение меона, происходящее в физической энергеме, остается совершенно позади перед 21) *органической энергемой слова*, или *органическо-энергематическим моментом*, где мы находим более существенное воссоединение дискретных меональных элементов и, следовательно, более глубокое воплощение смысла, или сущего, в «ином». Слово живет не только как физический и неодушевленный процесс, но и как живой, растительно-животный организм, поскольку мы имеем в виду живое слово живого человека. Оно — биологическая величина и, чтобы существовать, нуждается в многочисленных анатомо-физиологических условиях. Слово — результат некоего внутреннего, а не только внешне-механического сопряжения отдельных моментов. Растительный организм есть уже более внутреннее и существенное слово, чем просто физическая вещь. Он *значит* нечто гораздо более внутреннее, более внутренне-воссоединенное, чем механизм физического процесса. В чем же сущность этой органической энергемы?

б) Физическая энергема есть совокупность абсолютно внеположных раздельностей. Откуда мы это знаем, и что такое мы, устанавливающие эту совокупность и эту разделенность? «Мы» — это та сложная категория, до которой наше изложение еще не дошло, и в физической энергеме никакого «мы», или «я», нет. Но должна же быть *для кого-нибудь* эта совокупность совокупностью и эта разделенность — разделенностью. Отбросим «нас»; «мы» тут ни при чем. Возьмем физическую энергему как такую. Если она действительно есть физическая энергема, то она — таковая прежде всего для себя самой. Вот этот-то момент, что физическая энергема слова есть нечто *для себя самой*, и создает нечто новое, что более глубоко воссоединяет разделенные части, чем это делает физическая энергема как такая.

*Везде нашей путеводной нитью будет это «для себя», это «для-себя-бытие», представляющее собою сущность знания, или интеллигенции.* Разные виды и типы энергем суть разные степени меонизации энергемы, *разные степени интеллигенции.* Физическая энергема ставит как бы задание для всей дальнейшей лестницы степеней интеллигенции. Внешне соединенные в ней дискретности должны быть

<sup>10</sup>О физических энергемах теперь трактуется под разными названиями почти в любой науке. Укажу работу *W. Köhler, Die physische Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand. Braunschweig. 1920.*

внутренне соединены, и энергема должна воссиять своим полным светом смысла. Что же такое значит, что физическая энергема является себе как такая? Это значит, *что она есть интеллигенция на стадии знания внешнего предмета без знания себя самой, равно как и без знания того факта, что она знает иное и не знает себя.* Физическая энергема превращается здесь в другой тип энергемы. Меон уже начинает ослабевать, и вместе с этим завязывается связь между разделенными индивидами бытия. Эта связь пока еще очень слаба. Она говорит только о том, что одна вещь не безразлична для другой вещи, что физическая энергема — не просто физическая энергема, но она как-то *знает* некую физическую энергему, правда, еще не зная, что это именно физическая энергема и что она знает эту физическую энергему.

е) *В этом и состоит сущность раздражения и вместе с тем растительного организма, органической энергемы.* Если мы представим себе субъект чистого раздражения, без привнесения других, более развитых форм энергемы, напр., представим себе любой растительный организм, то, не желая употреблять слово «организм» в том туманном и неопределенном смысле, как это делает наука биология, то сводящая органические процессы на физико-химические (как будто бы действительно в организме есть что-то, что противостоит физике и химии и требует сведения на эти процессы), то видящая в организме какую-то особую жизненную силу (как будто бы и без того не ясно всякому, что организм не есть просто вещь), отбрасывая, говорю, все эти наивно-метафизические предпосылки, то механистические, то виталистические, и представляя самой науке решать вопрос о фактическом устройстве и жизни организма, мы сталкиваемся в проблеме органической энергемы с чисто феноменологической задачей описания сущности того, что такое эта энергема, независимо от того, в каких фактах и как она воплощается и живет. И вот с такой, чисто феноменологической точки зрения, *органическая энергема слова есть принцип раздражающегося организма, а раздражение сводится к знанию внешнего себе предмета, с его внешней же стороны, без знания себя самого и без знания самого факта знания внешнего предмета и без факта знания себя самого.* Все равно, метафизик ли вы или позитивист, виталист или механист, но вы обязаны признать, что организм — только там, где раздражение, а раздражение — только там, где раздражающийся вступает в какое-то особое отношение к раздражаемому, и что отношение это сводится к тому, что организм отражает на себе свойства раздражителя, не обнаруживая, однако, признаков знания этого факта раздражения и свойств раздражителя. Это — минимальная степень интеллигенции; она ниже всех других, встречаемых в органическом мире вообще; но она выше простой внеположности дискретных элементов, где нет и этого момента «знания» иного без «знания себя». Тут нет даже и знания иного, внешнего предмета. Физическая энергема — чистое «вне себя», органическая же энергема — такое «вне себя», которое *знает* иное как некое чистое «вне».

д) *Слово на степени осмысления через органическую энергему есть организм,— точнее, органическое семя.* Органическое семя есть слово на степени знания внешнего предмета без знания себя самого. Органическое семя есть знание, мысль, интеллигенция, идея, слово, имя — на степени знания текущего меона, осмысливающего это знание, но знания, лишено мысли о факте этого знания, равно как и мысли о себе самом. Это — максимум выхождения за себя и самозабвения, минимум самосознания, хотя уже и какое-то начало его. Слово как результат органической энергемы есть семя, и оно живет для «иного», есть мысль об «ином» и — самозабвение.<sup>11</sup>

**9. Сенсуальная энергема и феноменология ощущения.** а) Но можно ли остановиться на этом? Органическая энергема есть знание «иного». Но этим знанием «иного» оно опять-таки должно явиться для себя, ибо для кого же еще? И вот, возникает новая энергема, которая есть не только знание «иного» (без знания факта этого знания), *но и есть знание себя самого* (правда, все еще без знания факта этого знания). Отличить знание «иного» можно только тогда, когда есть «знание себя». Как простой факт внеположности для отличения его как факта требует понятия знания его как иного (вследствие чего понятие вещи, в феноменолого-диалектическом восхождении, требует понятия раздражения), так факт «знания иного», для того чтобы быть фактом, требует отличения от противоположного, т. е. требует понятия «знания себя», *и понятие раздражения требует понятия ощущения.* Что такое ощущение и ощущающая, или сенсуальная, энергема?

б) Опять-таки отбросим всякие метафизические установки, будь то материалистические или спиритуалистические, а всмотримся, прежде всякого объяснения, научного, метафизического или какого бы то ни было иного, в самую сущность ощущения. В чем должно заключаться феноменологическое

<sup>11</sup>Основоположными для всего этого учения является — *Schelling. System der transzendentalen Idealismus. Sämtliche Werke. 1.3, 491—500* и *Hegel. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. §§ 204—212, 337—376.*

*описание*, чуждое всякого «объяснения», этого универсального явления? В чем феноменологическая тайна ощущения? Заключается она в том, что *ощущение есть знание себя и иного без знания факта этого знания*. Животное чувствует боль, но оно не знает, что это — боль и что оно ее чувствует. Также животное чувствует запах вещи и вид ее, но оно не знает, что это — запах, что это — запах вещи и что оно — чувствует этот запах вещи. Если бы животное не знало себя совсем, а знало бы только иное, внешнее себе, то оно было бы растением; но оно знает не только внешнее иное, но и себя в ином, и потому оно не только раздражается, но и ощущает. Животное — факт, осмысленный через ощущающую сенсуальную энергему, и в слове это — особый 22) *момент сенсуальной, ощущающей энергемы*. Да и как представить себе живое слово живого человека, не мысля человека ощущающим существом? Как мыслить живое слово, не мысля, что в слове есть момент ощущающей энергемы? Возможно ли что-нибудь другое, более разумное, если слово остается на степени растительного семени, и возможна ли эволюция самосознания в слове, если ему недоступно даже то слепое самосознание, которое есть в ощущении?

с) Ощущающая энергема есть еще более внутреннее преодоление меона. Образ взаимоотношения смысла и меона напрягается здесь до той степени, что он уже начинает ощущать себя, в то время как раньше в нем был лишь тот смысл, который не знал сам себя, который забыл себя и превратился во внешнее, иное самому себе. В ощущении смысл начинает знать себя, и это — знак большего отхождения тьмы меона. Здесь смысл находит себя в «ином». Правда, *здесь знание — только «иного»*, т. е. текущего, непрерывно и сплошно подвижного, иррационального хаоса, без всякой остановки и без всякого элемента рациональности, *но в сфере этого «иного» ощущающий субъект находит себя* и, хотя и продолжает не знать самого факта своего знания, все-таки фактически знает себя как это становящееся иррациональное «иное», знает себя как особый вид и тип «иного», не зная, однако, этого знания как такового.

Итак, если раздражение есть нахождение себя как иного себе — в ином же и в раздражении вещь отождествляет себя как иное себе — с иным же себе, то ощущение есть 1) самосоотнесение (знание, интеллигенция), 2) не отличающее себя от того, с чем оно соотносится (будь то оно само или иное, т. е. от знакомого), 3) когда это последнее сплошно и неразлично течет, 4) непрестанно убывая и прибывая, т. е. имея характер преходящий.

*Слово, имя, мысль, интеллигенция на этой ступени есть животный крик, — крик неизвестно кого и неизвестно о чем*. Это — слепота и самозабвение смысла, но уже более зрячее, чем органическая энергема, и здесь задаток иных оформлений смысла, где он более проявит себя в качестве смысла.<sup>12</sup>

**10. Ноэтическая энергема и феноменология мышления.** а) Органическая и ощущающая энергемы суть смысл в состояниях самозабвения. Это — знание иного и себя — без знания факта этого знания. Но, чтобы быть этому самозабвению, необходимо ему отличаться от того, что не есть самозабвение. В самом деле, можем ли мы всерьез мыслить о самозабвении, не мысля самовоспоминания, *самосознания*? Как вещь не мыслима без раздражения, а раздражение без ощущения, так *ощущение не мыслимо без мысли*. Это — неумолимое и абсолютно необходимое диалектическое требование. Мыслить вещь нельзя, не мысля раздражения, и мыслить раздражения нельзя без мышления ощущения. Теперь мы пришли к новой энергеме — к самому мышлению. Оказывается, *нельзя мыслить ощущение без мышления*, ибо ощущение, по нашему анализу, есть самозабвение смыслом себя самого, а это необходимо предполагает самосознание смысла, сознание смыслом себя самого, *что и есть мышление*, результат *ноэтической энергемы*. Входит ли эта энергема в слово? Не только входит, но в этой энергеме как раз слово впервые обретает самого себя, то обыкновенное, живое и разумное слово, каким мы пользуемся в обыденной жизни. В слове, следовательно, содержится особый 23) *ноэматически-энергематический момент, или момент реально-человеческого разумного мышления*. В чем феноменология мышления?

б) Феноменология эта заключается в том, что *знание мыслит само себя изнутри*. На стадии ощущения — слово было знанием себя без мысли об этом знании. На стадии мышления *слово есть знание себя и знание факта этого знания, т. е. самосознание*. Слово на этой ступени есть то самое человеческое осмысленное слово, которым мы всегда пользуемся, не тупое раздражение, не слепой крик ощущения, но самосознающее переживание осмысленной, членораздельной речи. Только тут слово делается орудием самосознания. Без такого слова человек был бы зверем, не мыслил бы никого, ни себя, ни другого, не отличал бы себя от иного и оставался бы слепым. Существо, владеющее таким словом, сознает 1) себя как самостоятельную единицу, мыслящую и чувствующую, 2) сознает процессы своего мышления и чувствования, 3) сознает, что оно именно мыслит о том и о другом предмете, наконец, 4) мыслит самый предмет. В раздельной и осмысленной форме слово есть фактор общения данного существа со всем иным. Приходя в слове к самосознанию, человек впервые приходит и к подлинному знанию иного, что есть кроме

<sup>12</sup>*Фихте*. Очерк особенностей наукоучения, § 2 (Фихте, пер. под ред. Е. Трубецкого. М., 1916. I, 317—322), Schelling, с. о. 399—409. Hegel, с. о. 399—401.

него.

с) Если мы вспомним наше понятие чистой *ноэмы* (14), полученное из анализа значимости слова, то, несомненно, станет ясным то, что это — результат нашей ноэматической энергемы, полученной из анализа образа взаимоопределения. Так оно ведь и должно быть, потому что свой первоначальный анализ мы начинаем уже с определенной ступени слова, а именно с человечески-разумной; тут мы нашли, что значение слова зависит от того смыслового света, который на него падает от обозначаемого этим словом предмета. Но понятие ноэматической энергемы богаче понятия ноэмы. Оно — понятие, полученное *диалектически*, и потому несет на себе смысл всех вообще различий, входящих в данный диалектический ход мысли. Когда мы говорили просто о ноэме, мы имели в виду произносимые слова как слова, без дальнейших деталей. Когда же мы говорим о ноэтической энергеме, то нами необходимо мыслится весь антураж понятий, связанных с ее диалектикой.

д) Ноэматическая энергема предполагает осмысленную раздельность субъекта, «я» и — предмета, предметной сущности. Так, прежде всего, возникает в слове, как результат ноэтической энергемы, субъект, имеющий и носящий на себе эту ноэтическую энергему. Это 24) *момент ноуна, «мыслящего», субъекта мысли; это то, что осознает себя, приходит к самосознанию; это — смысл, предметная сущность, которая, будучи в состоянии ощущения в самозабвении, теперь, в состоянии мышления, или ноэматической энергемы, приходит к самосознанию; это — смысл, ставший таковым в сфере меона; это — смысл, погруженный в меон и осознавший себя как смысл. Далее, ноэтическая энергема предполагает раздельность, и притом осмысленную, субъекта мысли, или смысла, с одной стороны, и случающихся с ним актов, в результате погружения в меон, с другой. Обывательская психология это понимает как раздельность «души» и «душевных явлений». Я не знаю, что понимает под «душой» и «душевыми явлениями» вся толпа обывателей, именующих себя психологами. Мне ясно здесь только то, что смысл, предметная сущность, определяясь меонально, на степени самосознания все еще остается в сфере меонального определения. Разные проявления этой погруженной в меон предметной сущности и суть особые акты, которые отражаются в слове и заслуживают терминологического закрепления. Это — 25) *момент ноэзиса, ноэтический момент слова. Далее, в ноэтической энергеме содержится еще раздельность мыслительных актов и того, что собственно мыслится о предмете. Этот момент того, что собственно мыслится о предмете, мы и закрепили раньше термином чистой ноэмы, или просто ноэмы (14). Погруженный в меон, смысл видит себя в меоне; без этого нет и самосознания. Но видеть себя в меоне значит видеть себя аффицированным различными текучими и все новыми и новыми подробностями. Чистая ноэма и говорит о том, что именно аффицировало смысл, что именно в результате ноэтических актов выявилось в субъекте смысла о предметной сущности. Однако видеть себя аффицированным различными ноэматическими моментами (в результате тех или других ноэтических актов) можно только тогда, когда все бесчисленные ноэмы регулируются одной предметной сущностью, или смыслом,— уже не участвующим в меональном взаимоопределении, когда видится чистый смысл, вполне адекватный этому смыслу, ставшему «иным», через погружение в меон, по отношению к тому, чисто предметному смыслу. Возникает необходимость выделения в ноэме всего того, что представляет собою чистый коррелят предмета, без привнесения более или менее общих *hic et nunc*, возникающих в результате взаимоопределения смысла и «иного». Это — тот момент идеально-предметного коррелята, который тоже указан уже нами (19) и который теперь только получает свое определенное диалектическое место как напряженная до степени адекватности предмету ноэма.**

Однако ноэтическая энергема — вещь сложная, и она не исчерпывается только что данным элементарным описанием.

е) Как мы получили понятия раздражения и ощущения? Раздражение — интеллигентно-ознаменованное неживое движение. Раздражение — знание себя только как иного. Ощущение — знание себя как себя. Везде тут перед нами основной тезис диалектики: если есть что-нибудь одно, должно быть нечто и иное, противоположное ему. Сущность предполагает иное и переходит в иное. Это значит, что она может *целиком* перейти в это иное и есть вне себя. Если так, то должно быть нечто, что *не целиком* вне себя, а еще—и в себе самом. И если есть только пребывание в ином и нет ничего противоположного этому, то немислимым делается тогда и само пребывание в ином. Итак, вещь — вся в ином; это значит, что в ином она — она же, что в ином она находит себя. Значит, если есть неживая природа, то не может не быть раздражения, по крайней мере в мысленной возможности. Или есть, кроме неживой природы, живой растительный организм, испытывающий раздражения, или нет никакого раздражимого субъекта, но тогда немислима и никакая неживая вещь. Итак, раздражение, т. е. нахождение себя в ином, *есть*. Будем мыслить теперь нахождение себя в ином. Чтобы быть, это нахождение должно отличаться от противоположного себе. Если нет ничего противоположного этому нахождению, нет и самого нахождения себя в ином. Но нахождение себя в ином *есть*. Следовательно,

есть, или принципиально *может* быть, *нахождение себя в себе же*, ибо последнее есть противоположное нахождению себя в ином. Стало быть, *если есть раздражение, не может не быть ощущения*. Это — непреклонное диалектическое требование разума, равносильное по абсолютной разумной достоверности только математическим конструкциям. Теперь у нас есть нахождение всецело себя и в ином и в себе. Как *это* возможно? Как возможно диалектически ощущение? Оно возможно как *противоположность тому, что не есть нахождение себя ни в ином, ни в себе*. Опять-таки, если ощущение ни от чего не отлично, оно вообще не есть. При этом ему мало быть отличным от моментов, ему подчиненных и в нем уже содержащихся, т. е. от раздражения и простого движения. Отличие ощущения от них конструирует не самое ощущение, но необходимо для этих подчиненных моментов. Ощущение же вместе с своими подчиненными моментами само должно быть самостоятельно оправдано и диалектически определено. Это значит, что оно есть иное для какого-то другого, более высокого принципа. Что же есть такое более высокое иное, что противоположно ощущению, т. е. нахождению себя в себе и в ином? Вспомним основное свойство ощущения. Оно есть меонально-становящееся течение интеллигенции, неразлично и сплошно текучая масса смысла. Стало быть, чтобы ощущение было мыслимо, необходимо предположить, чтобы было то, что не есть ощущение, т. е. слепая и неразличимая смысловая масса. Необходимо предположить, *что есть раздельное и различимое, связно-организованное и именуемое нахождение себя в ином и в себе*. Если есть слепое и животное ощущение — значит, есть зрячая и расчлененная мысль. Если есть ослепление — значит, где-то и как-то есть и прозрение. Если есть затемненная вещь — значит, она может быть и просветленной. И если есть только ощущение, только ослепление и только затемнение, то тогда, ни от чего не отличаясь, все это не есть ни ощущение, ни ослепление, ни затемнение. Итак, *ощущение может быть только тогда, когда есть мысль*. Однако здесь необходимо соблюдать постепенность и последовательную расчлененность диалектического исследования.

f) Мы определили слепое нахождение себя в ином и в себе. Теперь мы пришли к зрячему нахождению себя в ином и в себе.

Во-первых, что такое зрячее, или именуемое, нахождение себя в *ином*? Это есть *восприятие*, которое от ощущения отличается именно наличием мысленно-устойчивой формы. Ощущение сплошь течет. Предмет ощущения есть непрестанно и *сплошно*, неразлично убывающая и прибывающая смысловая масса. Попробуем теперь внести в эту неразличимую смысловую текучесть некоторую раздельность смысла. Как только зашла речь о тождестве и различии, т. е. об осмыслении, так тотчас же течение останавливается и меональный предмет превращается в вечно-устойчивый предмет. Однако, если бы мы получили *только* устойчивость и вечный смысл, то это было бы тогда чистой мыслью. Когда вещь зряче находит себя в ином и не больше того, то она фиксирует одновременно как устойчивые контуры осмысленного эйдоса, так и сплошную текучесть контуров. *В восприятии мы как раз имеем фиксирование твердого и устойчивого эйдоса объекта и одновременно — его пространственно-временного, меонального протекания*. Мы фиксируем в воспринимаемом объекте его текучесть и качественную неустойчивость, и — в то же время соотносим отдельные моменты этого протекания с тем целым и уже нетекучим, что представляет собою данный объект. Этим отличается восприятие от ощущения. Этим вносится в него зрячесть и расчлененность, различенность. Но почему восприятие мы называем нахождением именно *себя* в ином? Что восприятие относится к иному в отношении воспринимающего, это понятно. Потому-то оно и вос-приятие. Но почему это есть нахождение в ином именно *себя*? Это явствует из того, что *восприятие не может состояться без ощущения*, а ощущение есть прежде всего нахождение себя. Восприятие ведь и есть то же самое ощущение, но лишь с внесением момента осмысленной раздельности. Стало быть, и в восприятии остается прежнее нахождение себя. Но так как тут — нахождение себя в *ином*, то и осмысленная раздельность приходится только лишь в отношении иного. В восприятии мы, стало быть, находим иное и находим себя, т. е. переживаем и ощущаем и иное и себя, но раздельность вносим только в иное, т. е. только в воспринимаемое. Мы не различаем в восприятии внутренних процессов самих по себе, но лишь — в меру связанности их с раздельностью внешне-воспринимаемого объекта. Себя самих, воспринимающих, мы продолжаем ощущать, при восприятии внешних объектов, столь же слепо и нерасчлененно, как и в случае простого и чистого ощущения. Стало быть, восприятие есть: 1) *самосоотнесение вещи, или ее самосознание, интеллигенция*, 2) *когда происходит отождествление себя с собою же как неразлично слитого, т. е. себя ощущающего, с одной стороны, и, с другой — себя как раздельно-осмысленно слитого с иным*, 3) *так что неразлично ощущающий себя субъект различает иное себе, являющееся для него, как иное, внешним объектом*. Восприятие есть знание вещью себя, причем это знание дано постольку, поскольку познаваемым является сама вещь, перенесенная в иное в расчлененной форме.

Все есть эйдос, или энергема. Сенсуальная энергема, лежащая в основании субъекта восприятия, есть эйдос, определенным образом соотносящийся с собою, т. е. определенным образом полагающий себя как себя. Целиком и абсолютно он себя не полагает, ибо это не первоимя и не первоизданное имя. Эйдос сенсуального объекта полагает только тот момент сущности, который представляет ее неразличимую слитость с нею же самой плюс различение всего иного, что ее обуславливает в этой ее неразличимой самослитости. Восприятие — есть знание иного плюс знание себя, причем первое дается расчлененно, второе же продолжает неразличимо течь. Это та единственная форма самоотнесенности, или интеллигенции, на которую способен сенсуальный объект.

г) Во-вторых, что такое зрячее, или именуемое, расчлененное и осмысленное нахождение себя в себе же? Восприятие — зрячее нахождение себя в ином и ономатически означенное раздражение. Теперь, что такое зрячее нахождение себя в себе же, т. е. как себя же, и что такое ономатическое ощущение? Если ощущение — осознание раздражения, восприятие — осознание ощущения, то *умственный образ* — осознание восприятия. Когда мы имеем мысленный образ внешнего предмета, мы уже не только воспринимаем расчлененно иное и в нем находим себя. Мы начинаем расчлененно воспринимать и себя, и притом себя как себя же, в себе же. Мысленный образ внешней вещи и вся эта обыденная обстановка *способности чувственных представлений* предполагает, что субъект, имеющий эти образы и представления, уже начинает расчлененно вспоминать себя, приходить в себя и просыпаться от тяжелого сна и кошмаров раздражений, ощущений и восприятий.

Чтобы иметь образ чего-нибудь, необходимо уже сознательно отделять себя от иного, ибо образ есть сознательная направленность на иное и сознательное воздержание от этого иного, когда субъект, воспользовавшись материалом иного, уже пытается обойтись в дальнейшем без этого иного, силою собственной интеллигенции. Образное представление свойственно лишь такому субъекту, в котором интеллигенция созрела не только до нахождения себя как иного себе, но — главное — и до понимания своей самостоятельности в отношении иного. Еще далеко до абсолютной самостоятельности и самодовлеемости перво-сущности, или перво-зданной сущности, но эта самостоятельность образно представляющей интеллигенции уже преодолела смысловую связанность с тем, что является для нее иным, т. е. не интеллигенцией, и лишь продолжает пользоваться иным как материалом. Вызвать образ в себе, т. е. сознательно соотноситься с собою, — такая интеллигенция может [быть] и без внешнего иного, если это внешнее иное хоть один раз аффицировало эту интеллигенцию и дало ей материал. Таким образом, *умственный, или мысленный образ, или представление внешнего объекта есть: 1) самоотнесение вещи или субъекта, или его самосознание, интеллигенция, 2) когда субъект отождествляет себя с собою как раздельно-едино слитого, с одной стороны, и, с другой стороны, себя как раздельно-едино и осмысленно слитого с иным, 3) так что раздельно-осмысленно познающий себя субъект различает иное в отношении себя, и это иное является для него, как иное, раздельным и внешним объектом.* Образное представление есть знание субъектом себя, причем это знание дано постольку, поскольку познаваемым является сама вещь, появившаяся в результате перенесения вещью иного в себя в расчлененной форме. Образное представление есть самоотнесение, самоотождествление, но проведенное не до последней глубины. Здесь субъект отождествляет себя с той частью себя, которая проявляется в форме различающей деятельности себя, направленной к различению иного в отношении себя. Образное представление есть различающее знание и иного и себя. Это — различающее нахождение себя и как иного себе и как себя самого.

Процесс неживой природы, чтобы быть, требует раздражения. Раздражение, чтобы быть, требует ощущения. Ощущение, чтобы быть, требует восприятия. Восприятие, чтобы быть, требует образного представления. Чего теперь требует образное представление, чтобы быть? Образное представление есть различающее знание иного как иного и — себя как себя. Необходимо найти нечто противоположное этому знанию, чтобы то знание, какое есть в образе, было лишь частичным воплощением этой новой интеллигенции на окружающем ее фоне ее иного. Нужно, кроме того, иметь в виду ту общую цель, к которой движется вся диалектика инобытия; это — конструкция цельной и незатронутой меоном первоизданной сущности. Значит, дальнейшие наши восхождения к противоположностям должны неизменно вести нас к абсолютной самособранности и абсолютной интеллигенции, к тому инобытийному состоянию сущности, когда в ней уже нет ничего, что было бы не ею, а иным, когда нет абсолютно никакого переноса себя в иное и никакого самозабвения. Имея это в виду, какую ближайшую противоположность необходимо формулировать для того, чтобы было мыслимым образное представление? Образное представление есть знание иного как иного и знание себя как себя. Не использована до сих пор еще одна возможность: знание себя как себя и знание иного *тоже как себя*. Если в раздражении — *неразличимое знание себя как иного себе*, в восприятии — *различимое знание себя как иного себе*, то в мышлении — *различимое знание уже самого иного себе как себя самого*.

h) Стало быть, в мышлении, в-третьих, впервые достигается полнота самосоотнесения, когда субъекту принадлежат и познаваемый материал и познающая его сила. В ощущении нет мышления совсем, ибо нет различенности. В восприятии есть мышление, но различенность тут дана лишь в сфере мыслимого, в то время как мыслящее еще отсутствует и не выходит из сферы ощущения; поэтому самая энергия осмысления вызывается здесь иным, мыслящее не дает этой осмысливающей энергии; восприятие все-таки еще глубоко ослепляет мыслящую вещь, вытравляя самостоятельность ее собственной мысли и навязывая осмысленности, вызванные тем, что не есть ее собственная мысль и не входит в ее собственные расчеты. Наконец, в образном представлении тоже есть мышление, но и здесь оно обессилено искажающим его грузом. В образном представлении есть самостоятельная энергия осмысления, какой нет в восприятии, но она всецело направлена здесь на иное как на нечто *самостоятельное*. Образы ведь суть не больше как осознанные восприятия. *Самостоятельная стихия мышления не может вполне развернуться в образном представлении, потому что иное все еще продолжает здесь оставаться иным и продолжает сохранять самостоятельную роль*. Будучи иным для мысли и в то же время обуславливая эту мысль, иное врывается в мысль со всей своей немысленной и, следовательно, бессмысленной стихией. Тут немысленное и бессмысленное все еще продолжает определять и оформлять мышление, т. е. делать его только частичным мышлением, только степенью мышления. *В образном представлении мышление проявляется лишь в функции представления тех содержаний, которые осмыслены не самим мышлением, а стихией иного*. И только в чистом мышлении интеллигенция отказывается от иного, как самостоятельного начала, обуславливающего мысль, и самое иное уже понимает как себя. *Таким образом, в мышлении мыслимое тождественно мыслимому, и потому мыслить можно только себя, а не иное, иное же можно или только ощущать, или мыслить не-чисто, т. е. или воспринимать, или представлять*. В мышлении все иное в отношении его есть оно же само. В мышлении мыслящее всецело полагает себя самого, являющегося по этому самому также и мыслимым. В мышлении нет протекания несмыслового, меонального. В мышлении все только вечно. Вечное только и можно мыслить, больше ничего иного. Вечное не есть предмет настроений или бездоказательной веры, но — предмет чистой мысли, и только чистая мысль может иметь вечное. Значит, в чистом мышлении мыслящее вечно и полагает себя как мыслимое и потому тоже как вечное. Чистое мышление не выходит ни к какому иному вне себя,— все иное сосредоточивается в нем же самом, с которым оно одновременно и тождественно и различно. Не до некоторой степени оно тождественно с собою, т. е. сходно или подобно, и не до некоторой степени различно с собою, т. е. несходно или неподобно, но абсолютно оно тождественно с собою и абсолютно различно с собою. Ни в чем ином вне себя не нуждаясь, мышление возвращается на себя, как *бы* *вращается в себе*. Вот почему древние любили говорить о круговращении ума вокруг себя самого. Следовательно, точное определение мышления следующее. Оно есть: 1) *самосоотнесение, интеллигенция, или самосознание*, 2) *в котором все иное является им же самим, этим знанием, т. е. в котором знающее и знаемое раздельно-тождественны*, 3) *так что различающая деятельность возвращается на саму себя, т. е. различает свои различающие акты*, 4) *откуда вытекает то, что такое знающее и такое знаемое суть одинаково не связаны с материальным меоном, т. е. вечны, и что* 5) *так знать можно только себя*.

Необходимо все время иметь в виду, что, давая все эти феноменолого-диалектические формулы ощущения, восприятия, образного представления и мышления, мы даем их именно в их феноменолого-диалектической чистоте. Мы говорим тут не о каком ином, как только о *чистом* мышлении, не затронутом ни от какого привхождения ощущения, как и раньше говорили о *чистом* ощущении, не затронутом ни от какого привхождения мысли. Конечно, реальная психическая жизнь повседневного субъекта не содержит в себе ни чистого ощущения, ни чистого мышления. Реальная психическая жизнь разыгрывается в промежутке между тем и другим, обыкновенно не касаясь этих крайних пределов. Если бы мы дошли до состояния чистого ощущения, мы не могли бы ровно ничего различить и противопоставить. Если бы мы дошли до состояния чистой мысли, то для нас не было бы никакого объекта, кроме нас самих, для нас не было бы внешнего мира. Обыкновенно же мы лишь отчасти ощущаем и лишь отчасти мыслим. В мутном потоке наших ощущений блещат раздельно-оформленные крупинки мысли; и в нашей мысли зияют черные провалы мутных ощущений, пресекающих и убивающих мысль. Поэтому нельзя на основании психологического анализа фактической жизни мышления строить феноменологию и диалектику мышления. Фактическое психологическое наблюдение научит нас понимать мышление со всей обстановкой его случайных судеб, когда оно зависит не от себя, а от того, что не есть мысль и никакого отношения к мысли не имеет.

i) Наконец, в-четвертых, остается еще одна стадия ономатической диалектики инобытия, без которой все здание инобытия разрушилось бы в мгновение. Мышление есть знание себя как себя и знание иного — тоже как себя. В мышлении нет иного вне его, но есть, таким образом, иное в нем самом, где оно является оформляющим моментом его самого. И такое мышление, чтобы быть, должно отличаться от своего

противоположного, которое бы, ввиду восходящего пути взятого нами курса диалектики, должно быть еще более высоким принципом. Мышление есть знание себя в своей отдельности. *Должно быть, следовательно, такое мышление, которое не было бы знанием себя в своей отдельности.* И если нет такого нераздельного самомышления — нет никакого и отдельного мышления. Это — неумолимое и абсолютно непреложное и необходимое требование разума. Разумное мышление, чтобы быть, требует мышления сверх-разумного. Мыслимость, чтобы быть, требует немислимости. В самом деле, в мышлении есть мыслящее и мыслимое. Объединяются ли они в нечто единое или не объединяются? Конечно, объединяются. Или это две совершенно различных вещи, и *только* различных; тогда мыслящее не имеет никакого отношения к мыслимому, и мыслимое не имеет никакого отношения к мыслящему. Или это мыслящее действительно *мыслит* мыслимое, и мыслимое является предметом устремления мыслящего; тогда мыслимое и мыслящее должны, кроме различия, иметь пункт и абсолютного тождества, где мыслимое было бы уже не просто мыслимым, но и мыслящим, и где мыслящее было бы не только мыслящим, но и мыслимым. Должно быть некое сверх-мыслимое и сверх-мыслящее единство мыслимого и мыслящего, так чтобы энергия этого «сверх» одинаково присутствовала как в мыслящем, так и в мыслимом. Если нет этого *гипер-ноэтического* момента, нет ни мыслящего, ибо ему нечего было бы мыслить, ни мыслимого, ибо его некому мыслить. Так мы получаем с диалектической неизбежностью понятие гипер-ноэтического, *сверх-умного мышления*, присутствующего целиком и нераздельно решительно в каждом моменте чистого и отдельного мышления. Если отдельное мышление есть знание себя и *знание иного* как себя, то сверх-умное мышление есть *только знание себя без всякого знания иного*, понимать ли это иное как вне его сущее или сущее в нем самом. Сверх-умное мышление, таким образом, противоположный полюс раздражения, в котором мы нашли только знание иного, без всякого знания себя как самостоятельного начала. В сверх-умном свете — только знание себя, в до-умном раздражении — только знание иного. В сверх-умном мышлении — собранность не только мыслящего как такового, но и собранность всего иного, что только есть. Для сверх-умного мышления нет уже никакого объекта, ибо оно уже все охватило в неповторном и единственном пункте абсолютной единичности всего. Разумеется, для него нет и никакого субъекта, ибо различать субъект значит различать и объект, а всякое различение есть уже отход от абсолютной единичности, есть уже проникновение иного, а сверх-умное знание владеет этой абсолютной единичностью всего и не нуждается ни в каком ином. В *сверх-умном мышлении мы*, в результате длинного и трудного пути, наконец, *вновь встречаемся с перводанной сущностью, которая выводится из перво-сущности как ее адекватное повторение в инобытии* (и которую оставили ради анализа распавшихся моментов инобытия). Перводанная сущность целиком воспроизводит перво-сущность, с сохранением решительно всех ее диалектических моментов, в полной ее нетронутости и незамутненности. Только одним отличается перводанная сущность от перво-сущности: *она — не перво-сущность*, она — в ином по отношению к перво-сущности, она — сущность не сама по себе, но лишь по *причастию* к перво-сущности. Она имеет *одно имя* с нею и держится *одной энергией*. И, однако, она — *другой факт*, зависимый от перво-сущности и лишь по *причастию* к ней сущий. Во всем остальном, кроме инаковости факта, перводанная сущность есть всецело *то же*, что и перво-сущность. И вот, теперь мы пришли к этому же факту восходяще-диалектическим путем. *Субъект сверх-умного мышления все содержит в себе в абсолютной единичности, нераспавшимся, без иного, без переноса себя во вне, без самоотчуждения, без самозабвения.* Это — абсолютная интеллигенция, отличающаяся от перво-сущной интеллигенции лишь своим положением в инобытии по отношению к этому последнему. Для сверх-умного мышления уже нет ничего, что было бы не им самим. Сама перво-сущность мыслится им как оно же само. Ему все равно, мыслить ли себя или мыслить перво-сущность; разница ведь между тем и другим только в том, что это — два факта, что одно не есть другое по факту, а по смыслу, по имени, по смысловой энергии это ведь тождественные вещи. И потому, когда сверх-умное мышление углубляется в себя, оно тем самым углубляется в познание перво-сущности, и когда оно углубляется в познание перво-сущности, оно углубляется в познание себя самого. Нет ведь для него ничего иного, кроме единой и нераздельной, абсолютной единичности, универсального имени перво-сущности. Имя не разбито, не оскорблено, не ослаблено со стороны иного. Имя не затемнено, не забыто, не уничтожено, не хуляется материей. Имя перво-сущности сияет во всей своей нетронутости предвечного света в инобытийной своей мощности, преодолевшей тьму меона. Нет, не было и не будет для такой твари ничего, кроме имени перво-сущности, и нет никакого иного имени под небесами, кроме этого, о нем же подобает спастися нам. *В результате сверх-умное мышление, или умный экстаз, есть: 1) самосоотнесение, или интеллигенция, самосознание, 2) в котором нет ничего иного, кроме него самого, или, что в данном случае то же, перво-сущности, и, значит, нет никакой меональной отдельности, 3) так что свет самосознания не имеет уже никаких границ и есть всецелая погруженность в себя, т. е. бесконечно светлый мрак, 4) и энергия перво-сущности почиет на такой интеллигенции в полном и*

*нетронутым виде, вдали от всякого малейшего влияния меона.*

ж) Нами рассмотрены, стало быть, четыре основных восходящих этапа ономатической диалектики инобытия: 1) самосознание себя как себя в ином, или восприятие; 2) самосознание себя как иного в себе, ставшее сознанием иного как себя, или образное представление; 3) самосознание себя как себя в себе, или мышление; 4) самосознание себя вне всякой инаковости, т. е. — как абсолютной единичности всего, или сверх-умное мышление, экстаз. Мы получили в итоге энергему восприятия, энергему образного представления, энергему чистого мышления и энергему сверх-умного мышления. Все эти энергемы суть моменты и проявления общей энергии перво-сущности, в которой они — абсолютно едины. Какую бы часть энергии сущности мы ни взяли, везде присутствует вся энергия целиком. Каждая отдельная энергема есть и отличное от общей энергии и тождественное с ней, как это уже давно утверждено нами на незабываемых основаниях диалектики.

Назовем: энергию имени, порождающую в инобытии восприятие, 26) *перцептивно-ноэтическим*, или просто перцептивным моментом имени; энергию имени, порождающую образное представление, 27) *имагинативно-ноэтическим*, или имагинативным моментом имени; энергию, которая порождает в инобытии мышление, — *собственно-ноэтическим*, или 28) *когитативно-ноэтическим*, когитативным моментом имени; и, наконец, ту энергию, в результате которой создается в инобытии выше-мысленное и экстатически всеобъемлющее мышление, 29) *гипер-ноэтическим* моментом имени. Если физическая энергия (и, стало быть, энергема) есть до-интеллигентный момент имени, то ясно, что энергии от сенсуальной до когитативной включительно суть энергии интеллигентные, гипер-ноэтическая же есть, по существу, супра-интеллигентный момент имени. Равным образом, если физическая, органическая и сенсуальная энергии, порождающие в инобытии — звук просто, органически-физиологический звук и, наконец, животный крик (или вообще «выразительное движение»), предполагают нерасчлененное знание себя и иного и, значит, не знают имени, не имеют имени, глухи и немы к себе и к другому, то ясно, что эти три энергии суть энергии гипо-ономатические, подобно тому как перцептивная, имагинативная и когитативная, как в той или иной мере пользующиеся именем в отношении себя или иного, должны быть названы вообще *ономатической* энергией. Гипер-ноэтический, будучи и вообще супра-интеллигенцией, есть, конечно, момент и *гипер-ономатический*.<sup>13</sup>

**11. Резюме предыдущего; понятие смысловой энергии и предметной сущности.** Если обобщить весь пройденный нами путь, то получится следующая картина. 1) Существует только смысл и больше ничего. 2) Чтобы существовать, он отличается от «иного», от инобытия, которое есть, наоборот, иррациональность, граница и очертание смысла. 3) Сам смысл живет своей внутренней жизнью, нуждаясь в «ином» лишь как в окружающей тьме; «иное» — ничто. Но возможно, что смысл, продолжая жить своей собственной внутренней жизнью, передастся этому «иному», захочет жить в «ином», 4) Тогда это значит, что он станет представлять собою уже разную степень смысловой освещенности, разную степень выраженности; смысл, оставаясь тем, чем был до вхождения в меон, превратился в разную степень осмысленности, от полного смысла в «ином» до полного бессмыслия в «ином». 5) Наблюдая эти ступени восходящего осмысления меона, или нисходящей силы меона, мы находим: а) полную темноту, раздробленность и самозабвенность смысла (физическое пространство), где смысл и знание даны *только вне себя*; б) начало взаимопроникновения, когда одна вещь начинает знать другую вещь, не обладая еще никаким другим знанием (организм и его раздражения), где смысл и знание, *хотя даны и вне себя, но это «вне-себя» включают в себя, так что получается субъект, знающий себя как целиком внешнего себе*; в) знание вещью самой себя в результате общения с другим, хотя и без осознания этого знания, знание себя в качестве непрестанно-текучего, неразличимого, иррационального меона (ощущение), где смысл и знание *даны уже не вне себя, но — внутри себя, включают себя как предмет знания — в себя же, хотя еще не локализируют и не отличают этого знания, так что получающееся знание знает себя безотчетно и неотличимо*; г) знание, когда знается не только неразличимая и потому иррациональная текучесть меона в себе и в другом, но когда смысл, ушедший в меон, как бы просыпается от сна самозабвения и находит, что он знает и себя и «иное», и — тот первоначальный смысл, который остается без меонального взаимоопределения и которым он был сам до погружения в меон (мышление с прочими подчиненными моментами); здесь смысл и знание, *находясь внутри себя и зная себя как себя, фиксирует в себе же и «иное», раздельность, так что получается уже расчлененное знание себя, когда вся инаковость не вне субъекта, а в нем, т. е. образуется*

<sup>13</sup> Дедукция поэтических энергем — у Фихте. Цит. соч. §§ 3—4; Schelling, 454—490, 505—531; Hegel, §§ 413—449; Plot. IV 6, 1—3; V 3, 1—11. Специально о гипер-ноэзисе — Plot. V 3, 11—17; Dion. Areop. в массе мест и в особ. Myst. th. I—2. Epist. V. О соответствующей категории — «Диалектика художественной формы», примеч. 2.

*мышление*; все это — еще в фактической погруженности в этом меоне; е) остается еще фактическое выхождение из пут меона, когда смысл в своем самосознании не будет уже нисколько им затемняться, когда смысл и знание, находясь внутри себя и расчлененно зная себя, уже не нуждаются даже в том, чтобы быть внутри себя и быть в расчленении, так что имя сияет здесь в экстатической свободе от всего меонального. Короче говоря: физическая вещь — *только* инобытие, *только* иное сущности, или смысла, и, следовательно, держится только этим последним, утверждается не собой, но сущностью; раздражение есть инобытие, уже утверждающее, но пока не себя, а только *иное* себе; ощущение есть инобытие, утверждающее уже себя, но все еще как *иное* себе, т. е. вне себя; восприятие есть инобытие, утверждающее себя как *себя*, но не целиком как себя, а — как утвержденное, определенное инобытием, т. е. утверждение себя в качестве только утвержденного инобытием; представление есть инобытие, утверждающее себя как себя, но опять-таки не целиком как себя, но как утверждающего свою собственную утвержденность от инобытия, т. е. утверждение себя в качестве утверждающего инобытие внутри себя, или утверждение себя в качестве зависимого от внутреннего инобытия; мышление есть утверждение себя как себя в качестве начала, порождающего и утверждающего уже самое свое инобытие; наконец, гипернозис есть утверждение себя как себя в качестве начала, не нуждающегося даже ни в каком самоутверждении. Сущность есть самоутверждающаяся интеллигенция. И вот, перед нами иерархия интеллигентных самоутвержденностей: внизу — вещь, которая есть чистое инобытие, вне-интеллигентно зависящая от инобытия (физическая энергема); далее — интеллигентная зависимость от инобытия, т. е. зависимость от чужой интеллигенции (органическая и сенсуальная энергема); еще выше — вне-интеллигентная независимость (перцептивная и имагинативная энергема), за которой — интеллигентная независимость (когитация); и, наконец, независимость от самого себя и от своей собственной интеллигентной и от вне-интеллигентной независимости (гипер-ноэтическая энергема).

Существенное расширение этой диалектики инобытийной интеллигенции мы формулируем ниже в § 13.

6) Все эти ступени есть разные ступени слова, имени. На каждой из них слово обладает особой природой. На первой оно — неживая вещь, на второй — органическое семя, в конце — умное и сверх-умное имя. Между началом и концом — «нормально-человеческое» слово, которое, будучи разумной идеей, обрастает своими особенными меональными качествами, заимствованными из разных диалектических стадий имени вообще, как, напр., звуковым телом, значением *hic et nunc* и теми или другими психологическими вариациями. 7) Все эти стадии, или ступени — образы взаимоопределения смысла, или сущности, и «иноного». Но так как только смысл есть бытие, а «иноное» — не-бытие, то все эти судьбы смысла в «ином» зависят в своей смысловой стихии от смысла, или предметной сущности. В смысле имени, или в его предметной сущности, независимой от взаимоопределения с меоном и определяющейся самостоятельно, по-своему, — разгадка, опора и оправдание и всех меональных судеб имени.

Ясно, что все эти многочисленные судьбы имени есть только разная степень проявленности и выраженности смысла или, что то же, разная степень затемненности бытия. Отвлекаясь от всего этого энергематического разнообразия, выражающего действия предметной сущности, и обобщая все это в одном моменте, с которым сущность обращается к не-сущему, мы получаем универсальное понятие энергии сущности, смысловой энергии, и в имени — 26) *энергию его предметной сущности, или энергийный момент*.

Оставляя этот энергийный момент в стороне и сосредоточиваясь на сущности как таковой, мы должны теперь в *ней* найти основание для всех выше очерченных меональных судеб имени. Вся эта универсальная картина взаимоопределения должна, поэтому, найти свой прообраз там. Мы должны уметь заново конструировать предметную сущность имени, с ее *собственным* диалектическим определением, и только тогда станет ясной вся *меональная* судьба имени до конца.

## II. ПРЕДМЕТНАЯ СТРУКТУРА ИМЕНИ

**12. Предмет имени — опора всех судеб имени; первая диалектическая установка — диалектика внешней явленности эйдоса и ее необходимые категории.** В предметной сущности имени — последнее оправдание и опора всех качеств, свойств и судеб произносимого слова. То, что казалось несвязанным или необоснованным в слове как в арене встречи «двух» энергий, в слове как орудии общения, то самое должно найти свое полное подкрепление и оправдание в предметной сущности слова как в такой. Мы уже говорили о характере связи предметной сущности имени как такой с словом как с ареной встречи. Мы говорили, что эта связь — косвенная. Однако на ней и основываются все судьбы живого слова. Открывающаяся нам в своих смысловых энергиях предметная сущность имени должна связать и воссоединить решительно все, о чем мы говорили до сих пор.

а) Сущность есть нечто, следовательно, она — нечто одно, единое. Это нечто одно существует и, следовательно, отличается от иного, не есть это иное. Однако иное не есть сущее, оно — не-сущее, но не просто отсутствие сущности, а некоторый момент в самом сущем. Другими словами, в сущем, если оно действительно существует, есть момент не-сущего. Но сущее — устойчивость и определенность. Следовательно, не-сущее — начало неустойчивости и неопределенности, т. е. начало изменения. Следовательно, действительно сущее есть всегда нечто меняющееся. Однако оно продолжает быть абсолютно единым, одним, — несмотря ни на какое изменение. Следовательно, единство его выше единства изменяющихся моментов, и так как эти изменяющиеся моменты создаются, как сказано, именно самим бытием, то первоначальное единство сущности необходимым образом выше самой сущности; оно — единство сущего и не-сущего. Так рождаются с диалектической необходимостью три необходимые момента в каждой сущности: 31) *момент генологический*, или момент сверх-сущего единства, охватывающего все бытийные и все не-бытийные, меональные, моменты вещи; 32) *момент эйдетический*, или момент оформления вещи, очертания ее, момент обрисовки контура, момент явленного смысла, или идеи; и 33) *момент генетический*, т. е. алогически-становящийся, или момент вечной подвижности и жизненности устанавливаемого смысла в пределах эйдоса и начального единства. К этому необходимо прибавить 34) *момент меонально-фактический, телесно-сущностный*, гилетический, софийный (в широком смысле), то эйдетическое «иное», на фоне которого как *факта* происходит обрисовка, т. е. оформление самого смысла. Необходимо строжайшим образом отличать этот меонально-сущностный момент от абсолютно-меонального принципа в слове (15), противостоящего всякой сущности вообще, другими словами, от абсолютной тьмы, на фоне которой предметная сущность воплощается в живое человеческое слово. Меонально-сущностный момент действует в сфере *самой же сущности* и потому разделяет все признаки сущности. Здесь она — тот же свет, что и сам смысл, он — только начало раздельности в недрах самой сущности. Он не уменьшает сущности и не переводит ее в «иное», в другое тело. Это — взаимоотношение смысла с самим собою. Абсолютный меон (15) превращает сверх-сущую природу в психическое, в растительное и животное семя, расслаивает и ослабляет вплоть до физической мертвости, доводя до не-бытия. Смысловой же, или сущностный, меон есть раздельность и фактичность в недрах самого смысла; там он не уменьшает смысла, но оформляет и утверждает его, будучи столь же светлым и осмысленным. Если абсолютный меон для идеи есть начало телесности, текучей, временной и уничтожимой, то сущностный меон есть тоже начало телесное, это — тоже тело, но — тело светлое и вечное, как и сам смысл. Это — *факт и событие* смысла, но факт не гибнущий и событие, не тающее во времени. Сущностный меон — смысловое тело идеи, телесная и фактическая раздельность вечного света в себе.

б) Однако этим еще не исчерпывается вся диалектика полной энергийно-ономатической явленности сущности. Разумеется, эйдос есть уже некая явленность, ибо он, в отличие от просто сущего, есть цельность, в которой можно найти и целое и отдельные части. Но, строго говоря, эйдос не есть *явленность* в собственном смысле слова. Именно, эйдос есть в недрах сущности то, что существует само по себе и, собственно говоря, никому и ничему *не является*. Что значит *явиться*? Явиться значит быть, прежде всего, *чем-то* и *чем-то самостоятельным*, независимым от своих проявлений и, в частности, от явления кому-нибудь или чему-нибудь, а, во-вторых, одновременно с этим — отличаться внутри себя так, что одна сторона оказывается более внутренней, другая же — более внешней, открывающейся, *являющейся*. Есть ли эта антитеза внутреннего и внешнего в эйдосе? Конечно, нет. Эйдос весь одинаково внутренен и внешен. Отдельные его моменты в этом смысле совершенно одинаковы; *они все совершенно одинаково явлены и себе и всему иному*. Определивши сущность как эйдос, мы еще нисколько не дали диалектику *явленности* сущности, хотя как-то ее и начали давать. Сущность есть не просто сущность. Она различна и раздельна в себе, она — едина в себе и т. д. Все эти категории, необходимые для превращения абстрактно и потенциально сущего в единое координированно-раздельное целое, или в эйдос, мы определили в количестве пяти, так что эйдос есть *сущее (единичность)*, *данное как подвижной покой самотождественного различия* (см. ниже). Но все эти категории не вывели нас за пределы эйдоса, но, наоборот, удерживали нас в его недрах, в его границах; и, значит, если и могла идти речь о какой-нибудь явленности, то только о явленности *одного элемента, или моментов эйдоса в отношении к другому*. Тут, пожалуй, можно утверждать полную явленность, так как каждая часть эйдоса как некоей цельности есть несомненно нечто *внешнее* в отношении к самой цельности. Тут каждую часть, чтобы воспринять ее именно как часть *целого*, мы должны брать *в свете* целого с примыслением целого; каждая часть, взятая сама по себе, помимо целого, есть нечто совершенно бессмысленное с точки зрения целого. И вот, мысля эту часть как *внешнее выражение целого*, целого, данного везде в своих частях и в то же время нигде, так что оно — нечто более внутреннее и таинственное, чем части, и само не есть эти части, но только в них является, — мысля так, мы действительно мыслим нечто *явленное, выраженное, явившееся*, и тут перед нами ясная антитеза внутреннего и внешнего, хотя в то же время — и это — диалектическая необходимость — также и

полное тождество этого внутреннего и этого внешнего.

Теперь мы и подходим к вопросу: как же можно было бы говорить о явленности *всего* эйдоса, уже не так, чтобы только отдельная его часть являлась другой части или еще чему-нибудь, но так, чтобы *весь эйдос целиком оказался бы явившимся, выразившимся*? Как ясно из предыдущего, для такого явления должна быть постулирована, прежде всего, некая *иноприродная ему среда*, некое инобытие, где он мог бы появиться. Ведь «части» и их сумма как раз и были тем инобытием, где выразилось и явилось *целое* внутри себя. Теперь, имея в виду явление эйдоса не внутри себя, а вне себя, явление не себе, но *иному*, инобытию, мы должны и требовать этого инобытия, *которому или с точки зрения которого* совершилось бы явление эйдоса. Но вспомним нашу предыдущую диалектику: не было ли уже там некоей среды, которая была бы уже как таковая — инобытийна эйдосу? Такая среда, конечно, там уже была. Во-первых, мы имели момент генетический, или момент алогического становления эйдоса (29), т. е. нечто, несомненно, инобытийственное к эйдосу. Во-вторых, мы имели гипостазированность этого генезиса в виде некоего *ставшего*, некоего *факта*, некоего тела (30), оказавшегося *носителем* эйдоса, тем самым, что именно осмысливает эйдос, что его воспринимает на себя и что тем самым его *проявляет и выражает*. Значит, построив диалектику явленной сущности, мы можем и не искать никакого нового инобытия, где эта сущность могла бы проявиться. Такое инобытие уже есть. Но чего нам еще не хватает? У нас есть эйдос, — то, *что именно* намерено явиться, — и у нас есть инобытие, «материя», — то, *где и в чем* оно намерено явиться. Что, теперь, нужно нам для фиксации полной *явленной сущности*? Ясно, мы должны в инобытии *узнать* тот самый эйдос, об явлении которого идет речь. Мы должны *отождествить* эйдос инобытийствующий с эйдосом первоначальным. Как только это совершилось — эйдос внутренний уже *явился* в эйдосе внешнем. Если они — не различны между собою, — как можно говорить, что один эйдос явился в виде *другого*? Если они не тождественны, — как можно говорить, что в явлении присутствует эйдос? Итак, эйдос явленный и выраженный — *тот же*, что и неявленный, и — отличен от него. Неявленный покоится в глубине явленного и — непрестанно движется, являя его разные стороны. Словом, между явленным и неявленным эйдосом — *диалектика тех же пяти категорий*, что и между отвлеченно заданным сущим и целостно данным в эйдосе. Надо взять все эти первоначальные пять категорий как нечто целое, т. е. как эйдос, и все целиком еще раз погрузить в новое инобытие, с тем чтобы после погружения узнать их уже в новой модификации и — тогда мы получим *выражение* эйдоса и *явление* его. Смотрим на инобытие, на факт, на материал, на тело, что по смыслу своему совершенно никакого отношения не имеет к эйдосу и его смыслу (почему и зовется у нас алогически становящимся или ставшим инобытием), и, оказывается, в этом инобытии и в этом алогическом материале нет совершенно ничего иного, кроме первоначального эйдоса. Произошло полное и окончательное *отождествление* являющегося эйдоса с явившимся, при всем их столь же несомненном *различии*. Неявленный эйдос, эта смысловая цельность, соотносясь с внешним себе алогически-становящимся и алогически-ставшим инобытием, конструируется как бы заново, заново перестраивается. На ней появляется новый рисунок, видны более глубокие и менее глубокие моменты, появляется *перспектива и рельеф*. Эйдос превращается в изваяние, столь же смысловое и сущное, что и раньше, но уже гораздо более богатое, тонко-отделанное и живое. Это и есть 35) *символический* момент имени, уже не тот символический, который раньше у нас был связан с семемой, т. е. с до-предметной структурой имени (7—12), но символический в смысле самой предметности имени. Это — *предметно-символический момент* имени. В имени как символе сущность впервые является всему иному, ибо в символе как раз струятся те самые энергии, которые, не покидая сущности, тем не менее частично являют ее всему окружающему. Отсюда видно также и то, что всякая энергема (18), как и энергия (26) целиком в самом существе своем всегда символична, поскольку она есть уже не сущность просто, но сущность, соотношенная с тем или другим видом инобытия и являющаяся так или иначе тем и другим видом инобытия.

с) С понятием предметного символа мы переходим, наконец, в сферу подлинно языковых явлений, понимаемых уже не субъективно, не психологически, не исторически и вообще не фактически, но именно чисто предметно-выразительно. Язык есть предметное обстояние бытия, и обстояние — смысловое, точнее — выразительное, и еще точнее — символическое. Всякая энергия сущности есть, стало быть, язык, на котором говорит сущность с окружающей ее средой. Всякий символ — есть языковое явление. И мы видим тут, как языковая стихия несводима ни на логическую, ни на диалектическую, ни тем более на физико-физиолого-психологическую. Нет нужды, конечно, напоминать о том, что тут имеется в виду язык в самом широком смысле этого слова и отнюдь не та очень узкая и условная сфера, которая эмпирически дана как совокупность звуков, полученных в результате артикуляции языком у человека. Итак, мы имеем теперь чисто *языковую* стихию имени, понимаемую как чистая предметность, и ее строжайше отличаем от чистой эйдетической стихии имени.

d) Такова основная диалектическая установка — трех главных моментов предметной сущности слова на

фоне разделяющего и осуществляющего их четвертого, причем этот последний, проявляя триадный смысл сущности, создает пятое начало, являющееся уже символом триады. Все три основных момента суть нечто *нумерически* единое, а потому они не различаются между собою, они — абсолютное тождество. Но в качестве только одного абсолютного тождества они не различались бы и, следовательно, не были бы предметом мысли, т. е. не были бы вообще, не существовали бы. Следовательно, они не только абсолютно тождественны, но в то же время и абсолютно различны. *Это — различие в тождестве и тождество в различии.* Отсюда, единство есть единство и в то же время оно — не единство, т. е. оно — множество. Эйдос не есть что-нибудь иное по сравнению с единым, он ничего к нему нового не прибавляет, но вместе с тем он и отличен от единства, ибо он — нечто очертанное, имеющее границу, т. е. объем, т. е. количество, т. е. делимость, т. е. множество. Эйдос также абсолютно равен своему становлению, но он же и отличается от него. Все категории, характерные для предметной сущности как такой, суть они и не они. И это нетрудно показать на любой категории, если мы попробуем эти основные категории сущности вывести.

Сущность существует, есть. Она — 36) *сущее*. Это значит, что она как-то 37) *покоится*. Но она еще и есть *нечто*, некий смысл, живой смысл, который охватывает ее всю и объединяет. Это значит, что в ней кроме покоя есть еще и некое 38) *движение*. Движение, оставаясь движением, не может быть покоем, равно как и покой не может быть движением. Следовательно, они не могут сойтись в одно. Сущее же находится и с покоем и с движением, ибо и покой и движение действительно существуют. Но каждый из этих родов (сущее, покой, движение), в свою очередь, отличен от двух других; рассматриваемый же сам по себе, он есть тот же и согласен сам с собою. Взятые относительно, эти понятия различны, а взятые абсолютно, тождественны. Отсюда, к трем указанным родам необходимо прибавить еще два — 39) *тождество* и 40) *различие*. Если бы тождество и различие не отличались от покоя и движения, а просто сводились бы на эти последние, то покой, не отличаясь от движения, был бы одновременно и движением, а движение, не отличаясь от покоя, было бы и покоем. Поскольку же они различаются, они причастны тождеству и различию, а то, что в них общее, не может быть ни тем, ни другим из них. Сущее и тождественное не есть одно и то же еще и потому, что покой и движение — оба сущие, а раз тождество равносильно сущему, то покой и движение тождественны, т. е. тогда получилось бы, что покой движется, а движение покоится. Но и различие не может отождествляться с сущим, ибо различие всегда требует отношения к иному, и тогда получилось бы, что и всякое сущее тоже имеет отношение к иному, а мы знаем, что одно сущее — относительно, другое — безотносительно к нему. Таким образом, *различие присуще всем* родам, или категориям, ибо одно отличается от иного не своею природою, но тем, что оно причастно идее отличного. Возьмем движение. Движение отлично от покоя; следовательно, оно — не-покой, т. е. не-сущее; но оно и есть, ибо соединяется с сущим. Далее, оно отлично от тождественного; следовательно, оно — не тождество и в этом смысле опять не-сущее; но через общение с тождественным оно — тождество, ибо оно сохраняет свою природу тождества. Само по себе движение — то же, но, отличаясь от иного, оно не то же. Этому не мешает *фактическое* объединение покоя и движения, например, в устойчивом движении. Наконец, движение отлично от различия, поскольку оно отличалось от тождества и покоя; но оно и не различно с различием, поскольку оно различно с различием и прочими категориями. Следовательно, а) движение в предметной сущности и существует и не существует, б) то же и не то же, в) различно и не различно. По всем категориям проходит сущее и не-сущее. Природа отличного, существуя повсюду как отличная от существующего, каждое особое делает не-существующим, почему и все вообще есть не-существующее, хотя опять-таки, приобщаясь к существующему, оно также и существует. Существующее, поскольку оно существующее, множественно, раздельно (ибо причастно различию); не-сущее же, поскольку прилагается к бесконечным сущим, бесконечно. Существующего у нас столько раз нет, сколько есть прочих эйдосов, ибо, не будучи этими, оно — одно; прочие же, в которых его нет, по числу беспредельны.

Итак, любая категория сущности есть она и не она. И каждый из трех моментов есть он и не он. Вся сущность же — нумерически едина и не может не быть такой, ибо тогда отдельные моменты ее рассыпались бы на самостоятельные сущности. Указанные три момента в предметной сущности слова — столп и утверждение всякой диалектики; без них нельзя ни мыслить сущность, слово, ни говорить о нем; без них нет, следовательно, и самого слова. *Они конституируют координированную раздельность сущности*, — то, без чего она не есть ни разум, ни безумие, ни вообще нечто.<sup>14</sup>

е) Сущность есть: 1) *одно*, единичность, стоящее *выше определения* и в этом смысле *сверх-сущее*; 2) проявляющее себя в *эйдосе*, который есть *единичность подвижного покоя самотождественного различия*, и 3) данное в своем идеально-временном или *алогически-становящемся означении*, причем все эти три момента несомы 4) фактом или *наличностью*, что есть *гипостазированная инаковость* эйдоса, так

<sup>14</sup> Дедукция умных категорий — «Античный космос», 59—73, 295—297 (Плотин об умных категориях — с конспектом VI 2, 4—8), 297—299 (Plot. VI2, 8 — перевод и конспект), 299—300 (о самотождественном различии категорий ума — VI 2, 15 — перев. и консп.).

что в этом факте образуется 5) *символическая выраженность и явленность* упомянутой триады.

13. **Диалектика интеллигенции в имени.** Однако диалектикой триады и «факта» (четвертого начала, так что нужно говорить уже не о триаде, а о тетрактиде, а если привлечь «символ», то — о пентаде) не ограничивается живая сущность имени. Единое, образ, или эйдос, и становление— все это представимо на любой физической вещи. Всякая вещь, во-первых, есть нечто одно, единое; во-вторых, она имеет определенный образ, очертание; в-третьих, она есть нечто меняющееся и текучее. И, наконец, она есть «факт», определенным образом выраженный.

а) Но ведь имя есть не только физическая вещь. Мы уже много говорили о том, что имя есть нечто гораздо большее. Оно есть, именно, нечто живое и самосознающее. То, что мы установили относительно трех основных диалектических моментов, имеет значение некоей если не прямо физической, то во всяком случае совершенно внешней характеристики. Если слово есть нечто живое, то необходимо, чтобы были живыми и эти три диалектических момента. Однако сущность жизни заключается в самоощущении, в самосоотнесенности, в для-себя-бытии. Если так, то ясно, что указанные нами три момента (с последующими модификациями) говорят лишь о бытии сущности *просто*, о бытии *самом по себе, самом в себе*. А чужое, чтобы они были также и моментами *для-себя-бытия*, т. е. *чтобы сущность слова была соотнесена с самой собою*, чтобы она не нуждалась в том, чтобы кто-то другой, например, мы, ее переживал и формулировал. Если она — подлинно самостоятельная сущность, то она такова не только для нас, для нашего анализирующего и формулирующего рассудка, но такова вообще, без нас и до нас, и, следовательно, прежде всего, такова для себя самой. Отказывая сущности в этом для-себя-бытии, мы постулируем необходимым образом субъективизм и заранее чисто догматически предполагаем, что субъект все формирует и сущность сама по себе вне субъекта не существует. Это — ничем не оправдываемая догматическая метафизика. Понятие субъекта гораздо менее ясно, чем понятие сущности, да если и становится ясным в результате анализа, то тут же неоспоримым делается и тот факт, что субъект — сам нечто происшедшее и образовавшееся из другого, более универсального источника и никак не может являться абсолютной инстанцией и критерием. Следовательно, естественнее всего предположить, что сущность есть сущность вообще, без нас и до нас; а это значит, что сущность есть сущность не только для чего-нибудь другого, но прежде всего для самой себя. Так рождается три других, не менее основных диалектических момента сущности, представляющих собою как бы вертикальное углубление в сущности, в противоположность первым трем, дающим диалектику по горизонтали. *Они — диалектические моменты интеллигенции.* Благодаря привхождению этого момента интеллигенции существенно меняются первые три диалектических момента, а именно, *они делаются моментами живой и самоощущающей, самосознающей сущности* имени, а не просто физической характеристикой. 41) Первый момент, *сверх-интеллигентный*, момент единства, превращается в *корень, источник всякой и всяческой жизни изучаемой сущности и всех ее судеб*, экстатическую сведенность всей интеллигенции в одну неразличимую точку; 42) второй момент, *эйдетический, или собственно-интеллигентный*, превращается в *абсолютное самосознание, выявляющее и открывающее первый момент, выражающее всю его глубину и сущность*; 43) третий момент, *пневматический*, превращается в *самосознающую и самоощущающую пневму, т. е. в абсолютную творчески-волевою жизненность*, ибо жизнь есть немолчное, непрерывное становление и изменение, движение и обновление; 44) четвертый момент, *меонально-сущностный, конституировавший смысловое тело сущности*, превращается в *живое тело вечности, благоустроенность и организованность*, изливаясь на которую и в которой вся сущность *живет жизнью абсолютной силы и смысла*; назовем этот момент *интеллигентно-соматическим, или софийным моментом в живой предметной сущности имени*. Эта софийная сущность, максимально осуществившая перво-триаду и тем давшая ей имя, есть *личность*.

Наконец, интеллигентно модифицируется также и пятый — символический — момент сущности, превращаясь в *живую речь*, в слово, воплощенное или долженствующее воплотиться. Символ становится живым существом, действующим, говорящим, проявляющим себя вовне и т. д. Я бы назвал это 45) *демиургийным* моментом имени, ибо в нем залог и основа всех возможных творческих актов мысли, воли и чувства триадной сущности.

б) Если не бояться традиционной и по этому самому спутанной терминологии, то я бы сказал, что диалектика интеллигенции в этом отношении совпадает, прежде всего, с разделением — «ум», «воля» и «чувство». В самом деле, момент собственно-интеллигентный есть, конечно, не что иное, как момент *познания*. Сущность имени, соотносясь с самой собой и существуя сама для себя, конечно, прежде всего *познает* себя. Соотноситься с собой — это ведь и значит, прежде всего, познавать себя. Итак, сущность познает себя. Но познавать вообще что-нибудь, это значит полагать этому «чему-нибудь» границу, предел, т. е. его ограничивать, определять. Когда сущность познает себя, она, очевидно, кладет границы познаваемому, т. е. самой себе, в виде *себя же самой*. Она сама для себя есть граница и ограниченное.

Но во всяком познании граница, собственно говоря, не столько кладется самим познающим, *сколько преднаходится* в познаваемом. В познании как таковом отнюдь не содержится обязательно этого момента — полагания для себя своей собственной предметности: последняя может быть найдена и уже готовой. Итак, сущность, *познавая себя*, находит себя, т. е. все свои границы, уже *положенными*, уже *предопределенными*; и, следовательно, та интеллигенция, которая необходима для познания как такового, недостаточна для того, чтобы интеллигентно модифицировать и самое познаваемое в его твердых очертаниях и границах. Необходимо, стало быть, ввести и эту границу, определенность познаваемого, в сферу самой интеллигенции. И что тогда получится? Прежде всего, знание, или самосоотнесение, желая подчинить себе границу познаваемого, может перейти в овладение всем тем фоном, на котором рисуется эта граница. Я могу, желая познать себя и видя себя ограниченным, сломать эту ограниченность и с своим самосоотнесением выйти за пределы своей ограниченности и распространиться вдаль и вширь, по безбрежному океану моего инобытия. Другими словами, вместо созерцания определенных границ я могу их полагать, и при этом — полагать неизменно и неустанно, сплошь, переходя, таким образом, в некое интеллигентное становление. Это и есть не что иное, как воля,— разных своих видов и степеней,— или *стремление*. Стремление и есть, с одной стороны, становление и уход вперед, а, с другой, некое поставление себе самому препятствия— в данном случае в виде самого же себя. Наконец, желая установить свои собственные пределы и перейдя, таким образом, в становление себя, я могу и, конечно, я должен установить пределы и своему собственному интеллигентному становлению. Тогда-то, собственно говоря, и окажется, что я сам для себя положил свои пределы, т. е. ввел определенность и ограниченность самого себя в пределы своей же собственной интеллигенции. Сущность, познавая себя как нечто строго оформленное и утверждая эту оформленность постепенно, сплошно и алогически текуче, полагает оформленность уже самой этой интеллигентной текучести. Это значит, что сущность получает *чувство*. Чувство есть интеллигенция, перешедшая в свое алогическое становление, но *сама же* поставившая пределы этому становлению. Отсюда, оно есть как бы вращение интеллигенции вокруг себя, круговращение интеллигенции вокруг себя самой. Если познание есть интеллигентная модификация эйдетического (в узком смысле) момента имени, то стремление есть, несомненно, модификация генетического (алогически становящегося) момента (33). Его мы назвали *пневматическим* моментом (43). Наконец, чувство несомненно предполагает четвертый момент тетрактиды, гилетический (34), но не просто его одного, так как в чувстве фиксируются не только пределы растекания интеллигенции, но и сама растекаемость в этих пределах, т. е. отождествленность алогического становления интеллигенции с твердо оформленными, эйдетическими пределами этого растекания. Ясно, что *чувство* соответствует, поэтому, *символическому* моменту сущности (35), есть интеллигентная модификация символической стихии имени. Вот почему в некоторых эстетических теориях современности — теория «выражения» совпадает с теорией «чистого чувства», но вне-диалектический характер этих теорий мешает правильному и ясному соединению этих теорий в одно целое. Нам теперь *диалектически* ясно, почему чувство есть интеллигенция символа, как бы видимый изнутри символ, и почему символ есть необходимая внешняя сторона чувства, если уже ставится вопрос о внешнем проявлении чувства. Наконец, как от эйдоса мы восходим к до-эйдетическому единству, как ноззис в инобытийно-интеллигентной сфере с диалектической необходимостью требовал гипер-ноззиса, так и здесь познание, как интеллигентный эйдос, требует до-эйдетического и, стало быть, до-интеллигентного единства той уже неразличимой и сверх-сущей точки, которая является источником и корнем, принципом всей интеллигенции и всего вне-интеллигентного. Этот сверх-интеллигентный момент интеллигенции, порождая все прочее, только в демиургийном моменте доходит до своего полного развертывания и выражения. Дальше следуют уже инобытийные функции сущности, т. е. проявление демиургийных энергий вовне, в инобытии, откуда и получают описанные выше в §§ 7— 11 иерархически расположенные ступени интеллигенции.

с) Однако именно интеллигенция первой тетрактиды, формулированная нами только что, заставляет сделать существенное добавление к диалектике инобытийной интеллигенции, проведенной нами в §§ 7—11. Именно, после всего этого становится ясным, что указанная там нами диалектическая иерархия интеллигенции есть *познавательная* иерархия. Раздражение, ощущение, восприятие, представление, мышление, гипер-нозетическое мышление— все это есть иерархия познавательного момента интеллигенции. Чтобы диалектика инобытийной интеллигенции была полной, необходимо на *каждой из этих ступеней* найти модификацию в смысле *стремления* и модификацию в смысле *чувства*. Тогда мы получим такую же иерархию *стремлений* — от жизненного порыва организмов и животных влечений до самозамкнутости и круговращения стремления вокруг себя самого, и такую же иерархию *чувств* — от жизненно-животного самоудовлетворения организмов к умно-сердечному и экстатическому самоутверждению себя и всего иного в одной сверх-бытийственной точке. Однако от подробного проведения всей этой диалектики я принужден здесь отказаться, так как ею специально занята моя работа «Диалектика

интеллигенции».

д) Символ (35), ставший интеллигенцией и превратившийся в демиургийную энергию имени (45), превращает сущность уже в живое существо, или *миф*, и этот (46) *мифический* момент имени есть уже вершина диалектической зрелости имени, с которой видны уже все отроги, расходящиеся отсюда по всем сторонам. Так, статически-созерцательный аспект выделяет в мифе более абстрактные очертания символа, эйдоса (в узком смысле), топоса и схемы (моменты, которые будут указаны ниже, в § 15); диалектически-динамический аспект рисует интеллигентные и вне-интеллигентные фигурности сущности; меонально-инобытийная ознаменованность сущности дает иерархию инобытийной интеллигенции, уходящую в безбрежную тьму меона; наконец, в глубине имени, как мифа, рисуется и та последняя, уже неохватная точка, порождающая все разумные оформления имени, тот апофатический момент, без которого вся онома-тодоксия превращается в мертвый и отвлеченный скелет рационализма. Но как раз о рационализме нам и предстоит сейчас сказать несколько слов.<sup>15</sup>

14. **Символизм и апофатизм.** Можно ли остановиться на диалектике имени как таковой? Я думаю, есть еще один принципиально важный момент в сущности, без которого все наше рассуждение неминуемо сделалось бы плоским и близоруким. В самом деле, не будет ли слишком самонадеянным отнестись наши точные диалектические установки к жизни сущности имени *непосредственно, без всяких оговорок*? Не будет ли это слишком большим расщеплением сущности? Ведь не забудем, что все наше рассуждение ведется в отвлеченных философских *понятиях*, подчиненных «логическим законам», в то время как мы сами же, оперируя такими понятиями, постулируем необходимость выхождения сущности за сферу этих «логических законов». Анализируемая нами сущность имени открыта нам, во время самого анализа, *в своих энергиях и только в них*. Методологически надо различать энергию сущности и самую сущность. Энергия действует в «ином» и по этому действию познается. Сущность же действует, говорили мы, косвенно, сама оставаясь незатронутой. И потому, изучая действия энергии, мы еще не изучаем всей глубины сущности, хотя она и целиком присутствует в каждой своей энергии. Ясно, значит, что о сущности надо было говорить особо. *Но это, конечно, не значит, что, говоря о сущности особо от действия энергий, мы говорим о ней не в свете энергий*. Только в своих энергиях сущность и познаваема. Но одно дело — изучать действия энергий, и другое дело — изучать в свете энергий самую сущность. Предыдущие страницы именно изучают не действия энергий, но в свете энергий самую сущность.

Если мы это хорошенько усвоим, то необходимо нужно будет признать, что все, утверждаемое нами о сущности как такой, поскольку о ней нельзя ничего мыслить вне ее энергий, есть утверждение *символическое*. Не просто проецируются вовне все наши диалектические моменты сущности. Это было бы вивисекцией живой сущности, грубой рационализацией ее жизненной мощи. Наша диалектика, поскольку она — в свете энергий сущности, есть *символическая* диалектика. За ней кроется некий неразгаданный икс, который, конечно, как-то дан в своих энергиях, потому что иначе это были бы энергии неизвестно чего, но который вечно скрыт от анализа и есть неисчерпаемый источник для все новых и новых обнаружений. Чем сильнее проявлена эта тайна, тем символичнее рождающийся образ. Такова эта диалектика жизни, столь расходящаяся с обычным абстрактно-метафизическим умонастроением. Чем менее проявлено неявляемое, тем более понятно и просто то, что явилось; чем более проявлено неявляемое, тем сильнее оно постигается и переживается, но тем загадочней и таинственней то, что явилось. Вся эта логика мифа, или символа, возможна только благодаря 47) *апофатическому моменту* в предметной сущности слова. Чем более нагнетен этот момент в слове, тем оно более охватывает смысловых возможностей, оставаясь по структуре самым обыкновенным словом. Возникает необходимость определения той лестницы значений эйдоса, которая возникает в меру нагнетенности в слове апофатического момента. Это — та или иная степень *символичности* бытия, или *выраженности* предметной сущности имени.<sup>16</sup>

15. **Пять форм эйдетической предметности имени — схема, топос, эйдос в узком смысле, символ и миф.** Сущность является во втором моменте каждой из указанных выше диалектических триад, т. е. в эйдосе отвлеченном и символическом, и полнее, в абсолютно-самоявленном эйдосе. Вот он-то и варьирует в зависимости от нагнетенности апофатического момента. Чем более нагнетен этот последний, тем эйдос более символичен; чем менее нагнетен, тем более он ограничен своей собственной структурой. На всех этих нагнетенностях эйдоса необходимо присутствуют те структурные моменты, из которых он состоит.

<sup>15</sup>Понятие символа и мифа также дважды раскрыто мною — в «Античном космосе», 97—99, 333—337 (неоплатоническое учение о символе), 350—352, и в «Диалектике художественной формы», примеч. 23 (о символе с литературой), примеч. 22 (о мифе, с главными источниками — Проклом, Шеллингом и Кассирером). Диалектике имени посвящена специально глава 9-ая в «Античном космосе» (об источниках учения об имени — «Диалектика художественной формы», примеч. 26\*).

<sup>16</sup>Основанием этого параграфа является Dion. Areop. Nom. div. II 1—11.

а) Можно рассматривать эйдос лишь как *взаимоотношение его элементов*. Здесь не только не фиксируется чего-нибудь запредельного в отношении к эйдосу, но отбрасывается и та значимость, которая принадлежит ему по его собственной смысловой структуре. Это — то, что мы называем 48) *схемой*, или *схематическим слоем эйдоса* («Menge» — «множество» в смысле Кантора), — составленность и составленность целого из частей, когда целое охватывает части при помощи идеи, выходящей за пределы значимости каждой части. Здесь не фиксируется в эйдосе никакой самостоятельной предметности, а лишь созерцается в непосредственном узрении то, как составляется из отдельных элементов цельный эйдос, т. е. все пять категориальных моментов эйдоса рассматриваются здесь только с точки зрения подвижного покоя. Это — совокупность *идеально-математических характеристик предмета*. Другими словами, «схема» есть единичность подвижного покоя самотождественного различия, данная как подвижной покой.

б) Далее, в эйдосе мы можем выделить *момент качественной определенности* составляемого из отдельных элементов эйдоса. Если в первом случае мы имеем идеальную схему, то тут перед нами — *качественная наполненность* этой схемы. Эту совокупность идеально-качественных моментов эйдоса назовем 49) *морфным*, и литологическим, моментом. Тут, стало быть, будет выдвинута категория самотождественного различия. Но пойдём далее. Как недостаточно знать цвет и форму этого карандаша, не зная его назначения, так и в эйдосе недостаточно указать только его схемный и морфный момент. Нужно все эти схемно-морфные моменты подчинить более высокому и общему смыслу, чтобы получилась определенная вещь. Нужен *момент эйдоса в узком смысле этого слова*. Это 50) *момент идеально-вещной*, или категориальной, *определенности эйдоса*. Тут выдвигается категория единичности, одного.

в) И только в дальнейшем мы вступаем в подлинное царство апофатически-символических моментов. Если перед нами эйдос топора, то схемой этого эйдоса будет совокупность его наглядно данных математических характеристик, морфе — совокупность наглядно-данных умно-качественных определенностей, эйдосом в узком смысле — явление этой вещи как определенного орудия для рубки. Но топор, или секира, может воспринять на себя и более широкое значение, как, напр., социальное; он может быть носителем глубоких идей и, быть может, некоей невыявляемой тайны. Так, Зевса греки представляли, напр., в виде секиры, а Р. Вагнер создал целую мистическую концепцию меча Зигфрида. Это — особенным образом насыщенный эйдос, и это — подлинная арена проявления апофатического момента.

г) Таким образом, необходимо строго отличать символ от эйдоса. Что такое эйдос? Бесполезно было бы добиваться точного определения этого понятия у современных феноменологов, несмотря на то, что именно они выдвинули и воскресили это старое понятие античной и средневековой философии.

Эйдос строго отличается от *сущего* просто (36). Сущее есть как бы только задание, возможность, потенция; эйдос же есть некая завершенная цельность сущего. Не всякое сущее — целостно, и в самом понятии сущего не кроется момента цельности и, тем более, точной едино-раздельной координированной в себе цельности. Тем не менее всякий эйдос уже предполагает, что он есть нечто сущее, и всякий эйдос уже есть некая единая координированная раздельность. Эта последняя и требует тех пяти категорий (36—40), без которых не может образоваться никакая цельность смысла. Однако числовая схема тоже есть сущее, данное как подвижной покой самотождественного различия, и топос также есть это же самое сущее, данное с теми же самыми подробностями. Следовательно, необходим спецификум, отделяющий эйдос в узком смысле от всей сферы эйдетического вообще и, в частности, от схемы и топоса.

Выше мы указали, что схема, топос и эйдос отличаются между собою выдвиганием разных категорий из числа пяти основных — для первенства и основной точки зрения. Пусть мы все эти категории рассматриваем только как нечто, раскрывающееся в сфере подвижного покоя. Пусть то «сущее», которое мы мыслим как данное в виде подвижного покоя самотождественного различия, есть не что иное, как *подвижной покой*, т. е., как смысловое раздельное в себе движение. Тогда, естественно, мы отвлечемся и от того, что именно есть по качеству своему это сущее, и от того, что оно собой по сущности своей представляет. Все это будет не важно, а будет важно только то, что оно именно *движется и покоится*, и больше ничего. Мы придем тут к сущности, которая, выражаясь по Гегелю, здесь сама «равнодушна к своей определенности», т. е. будет *числом*. Равным образом, понимая под сущим только сущее же как таковое, т. е. данную индивидуальность, уже равнодушную к своей определенности и именно дающую эту свою смысловую и индивидуальную определенность, мы рассматриваем пять основных категорий смысла в свете именно категорий сущего, т. е. получаем эйдос в узком смысле слова. Эйдос имени, стало быть, есть сущее (единичность) подвижного покоя самотождественного различия, данное как *сущее* (как единичность).

От всех этих трех «оптических» моментов эйдоса — схемы, топоса и эйдоса в узком смысле — коренным образом отличается 51) *символ*. Мы уже однажды, в § 12-ом, получили понятие символического

момента имени (35). Там мы получили это понятие *диалектически*, так как там шла речь именно о диалектике вне-интеллигентной сферы имени. Теперь, в статически-созерцательном аспекте, нам нет нужды проводить всю диалектику символа, но необходимо лишь чисто статически же зафиксировать своеобразие символической предметности по сравнению с эйдетической.

е) Мы помним, что это своеобразие сводится к тому, что в символе мы находим *инобытийный материал*, подчиняющийся в своей организации *эйдосу*. Символ — не эйдос, но воплощенность эйдоса в инобытии, и притом не обязательно в реальном и фактическом инобытии. Символ в собственном смысле слова есть именно не реальный переход в инобытие, но *смысловая же* вобранность инобытия в эйдос. Эйдос, оставаясь столь же чисто эйдетическим, вбирает в себя инобытие как материал, перестраивается, заново создается; и уже оказывается в нем внутреннее и внешнее, хотя и даны они оба — в своем полном самотождестве. Отсюда, символ и есть неисчерпаемое богатство апофатических возможностей смысла. Символ только и мыслим при условии апофатизма, при условии бесконечного ухода оформленных, познаваемых сторон эйдоса в неисчерпаемость и невыразимость первоисточника всего в нем оформленного и осмысленного. Эйдос сам по себе не апофатичен, ибо есть некая строгая оформленность и координированно-раздельная цельность сущего. Разумеется, строго говоря, и в нем есть апофатизм, если мы постараемся найти ту перво-единую и абсолютно-неразличимую точку, из которой разворачивается весь эйдос. Но в символе апофатизм гораздо богаче и ярче. Предполагая чувственное инобытие и чувственно-алогическое становление, символ для уразумения требует преодоления этой инобытийной сферы, ибо он есть, как чисто смысловая картинность, все же нечто устойчиво-раздельное и четко очерченное. Но преодолевая это инобытие, мы видим, что оно все время переходит в устойчивость и смысл, что оно не просто уничтожается (тогда был бы просто первоначальный эйдос, и никакого символа не было бы), но *эйдетизируется*, осмысляется, переходит в вечность устойчивого смысла, уже нового по сравнению с тем отвлеченным смыслом, какой был в первоначальном эйдосе. Так символ живет антитезой логического и алогического, вечно устойчивого, понятного, и — вечно неустойчивого, непонятного, и никогда нельзя в нем от полной непонятности перейти к полной понятности. В вечно нарождающихся и вечно тающих его смысловых энергиях — вся сила и значимость символа, и его понятность уходит неудержимой энергией в бесконечную глубину непонятности, апофатизма, как равно и неотразимо возвращается оттуда на свет умного и чистого созерцания. Символ есть смысловое круговращение алогической мощи непознаваемого, алогическое круговращение смысловой мощи познания.

ф) Символизм есть апофатизм, и апофатизм есть символизм. Разорвав эти две сферы, мы получим или агностицизм с пресловутыми «вещами в себе», которых не может коснуться ни один познавательный жест человеческого ума, так что все реально являющееся превращается или в беспросветное марево иллюзий, или в порождение человеческого субъективного разума, или получим уродливый позитивизм, для которого всякое явление и есть само по себе сущность, так что придется абсолютизировать и обожествлять всю жизненную текучесть со всей случайностью и растрепанностью ее проявлений. Только символизм спасает явление от субъективистического иллюзионизма и от слепого обожествления материи, утверждая тем не менее его онтологическую реальность, и только апофатизм спасает являющуюся сущность от агностического негативизма и от рационалистически-метафизического дуализма, утверждая тем не менее его универсальную значимость и несводимую ни на что реальную стихию. Сущность есть, и явление есть. И вот, явление проявляет сущность. Но не должны мы рассуждать так, что, хотя сущность есть и явление есть, последнее не проявляет ее, и не так, что сущность есть, но нет никакого явления ее, от нее отличного, и не так, что явление есть, но нет никакой его сущности, от него отличной. Так символизм и апофатизм суть едино.

г) Итак, схема, топос, эйдос и символ — четыре необходимых лика, в которых является наименованная сущность. Это разные степени именитства, разные степени ономатизма. Имя сущности есть стихия и сила, порождающая эти лики сущности. Сюда же мы должны, конечно, присоединить и интеллигентную модификацию эйдоса, также дедуцированную нами диалектически (в § 13). Символ, интеллигентно модифицированный, есть *миф*. Его мы также можем созерцать чисто статически, как и схему или эйдос. Поэтому я отмечу и (52) *миф* в имени — в качестве статически созерцаемой предметности имени.<sup>17</sup>

**16. Резюме предыдущего и переход от эйдетической сферы имени к логосу.** а) Итак, анализ предметной сущности имени до сих пор дал нам следующие слои в этой сущности: 1) наиболее глубокий и скрытый слой — апофатический; 2) момент явленности этого апофатического икса в определенных

<sup>17</sup>Разумеется, в этом параграфе намечены только самые общие типы эйдетической сферы, и любопытнее всего то, что детализация этих типов (возможная только при условии проведения в каждом типе одних и тех же категорий различия, тождества и т. д.) приводит к замечательному параллелизму, роднящему иной раз совершенно разнородные, на первый взгляд, моменты. Этим я занимаюсь в специальных работах.

смысловых данностях, или символах (в широком смысле): а) схемной, б) морфной, или топологической, с) эйдетической, d) символической (в узком смысле) и е) мифической (т. е. интеллигентной); 3) в пределах каждого из этих явленных ликов сущности — двойную диалектическую триадичность: а) по горизонтали— 1. генологический момент, сверх-смысловое единство; 2. образ и очертание, эйдос в широком смысле; 3. генетический момент, изменение, алогическое становление, непрерывная текучесть,— на фоне 4. меонально-сущностного протяжения сущности, или гилетической гипостазированнойности, дающей 5. символическую выраженность сущности; б) по вертикали (момент интеллигенции),— 1. сверх-интеллигентный момент, корень, исток и рождение жизни, умно-экстатическая точка; 2. собственно интеллигентный момент, абсолютное самосознание и самоявленность жизни и бытия, ум; 3. пневматический момент, или жизнь как самоощущающее и самодвижущее начало, алогически становящийся и потому творческий, волевой ум, органическое сродство всех жизненных элементов сущности во всей сущности,— на фоне 4. софийно-телесного носительства всей сущности, которая оказывается носителем уже не просто эйдоса, но 5. выраженного, энергийного символично-мифического эйдоса.

Ко всему этому остается прибавить последний момент, который, вероятно, был уже замечен внимательным читателем. Апофатическая стихия явила себя в эйдосе (с его диалектическими моментами). Но тут же мы сказали, что все это устанавливается в свете энергии сущности, т. е. при помощи неизбежно логических и притом формально-логических методов мысли. Сама энергия сущности не формальна, а интуитивно-диалектична, но, действуя в «ином», по мере захвата этим «иным» делается более или менее интуитивной, более или менее диалектичной. Самый процесс действия энергии в «ином» есть процесс оформления, осмысления, схватывания тьмы. *И уже по одному этому интуитивно-диалектичная энергия превращается в формальный логос.* Тут мы подходим к последнему фундаментальному различению, существенно важному решительно для всего нашего анализа, именно *к различению эйдоса и логоса.*

б) Сущность являет себя в эйдосе. Поскольку мы видим эйдос сущности, мы не нуждаемся ни в каких других формах узрения и ни в какой другой логике. Эйдос имеет свою собственную эйдетическую логику, а именно диалектику. В эйдосе два момента — созерцательно-статический и диалектически-подвижный; разъединение их условно, и на деле нет одного из них без другого. С первой точки зрения эйдос, явленный лик, есть абсолютно простая, цельная и неизменная индивидуальная общность внутри-самоподвижной, абсолютно неделимой сущности. Все эти моменты определения понятия эйдоса сами собою вытекают из выше предложенной диалектики сущности. В аспекте диалектической подвижности каждый такой эйдос 1) предполагает соответствующее меональное окружение, на фоне которого он из 2) нерасчлененного единства превращается в 3) расчлененный образ, 4) пребывающий в неизменном движении (диалектическая триада с меональным фоном). Вот, вся эта феноменолого-диалектическая стихия сущности, погружаясь в тьму абсолютного меона и как бы определяясь заново, уже в «ином», действует *оформляюще* на это «иное», подбирает и объединяет отдельные моменты в целое, скрепляет и соединяет в определенное смысловое единство.

с) Что для этого нужно? Нужно: 1) чтобы во всех этих изменениях и действиях сущность оставалась неизменной (по выше формулированным законам взаимоопределения); 2) чтобы сущность выражала себя в определенных целостных ликах эйдоса и их энергиях (ибо, если сущность будет оставаться неявляемой и запредельной, тогда не может проявиться и ее осмысливающе-оформляющая деятельность, а если вещь хоть как-нибудь осмыслена и оформлена, это значит, что неявляемая сущность как-то себя проявила); 3) чтобы эта интуитивно-эйдетически-диалектически непосредственная цельность и как бы картинность служила все время *образцом*, парадейгмой для всякой оформляющейся вещи (это и значит, что вещь воплощает в себе некий смысл); и, наконец, 4) чтобы деятельность этой цельной энергии носила *формальный* характер объединения, скрепления и осмысления.

д) *Последний момент и есть момент логоса. Это 53) собственно-логический, или формально-логический, или просто логический момент в предметной сущности слова, который необходимо тщательнейшим образом отличать как от эйдетического момента, так и от разных диалектических моментов эйдоса, напр., от энергийно-символического, и уж подавно от тех моментов слова, которые относятся не к предметной сущности слова, а к его абсолютно-меональным оформлениям, напр., к той ноэтической энергеме, рождающей из себя «психическое».* Из предыдущего также ясно, что логос существует только в зависимости от эйдоса и, след., от сущности; он есть сущность эйдоса, как эйдос — сущность апофатического икса. И как бы мы ни утверждали примат и даже единственность формально-логического мышления, мы никогда не должны забывать, что условием и основой его является мышление диалектически-эйдетическое, а само оно возможно только при условии действия сущности в инобытии, «ином». Сама сущность не нуждается в формальной логике и живет помимо нее, в другой логике, в диалектике. Но так как в инаковой сущности нет вообще ничего нового, чего не было бы в сущности самой по себе, то можно сказать, что и

формальная логика имеет свое обоснование в предметной сущности как такой.

17. **Сравнительная характеристика эйдоса и логоса.** Однако наметим конкретно пункты сходства и различия между эйдосом и логосом. И то и другое есть *смысл* сущности, выраженность ее. Разница начинается с момента *данности* этого смысла. Весь вопрос в том, как дан смысл в эйдосе и как в логосе.

а) Мы видели, что эйдос есть, во-первых, нечто простое. Логос всегда сложен. Эйдос созерцается в своем простом единстве; логос же получает свое значение только как соединение и объединение многих моментов. Какие бы части ни содержал в себе эйдос, в нем есть, как мы говорили, момент абсолютного единства, который «выше» самой сущности. В логосе нет такого объединения; все его значение в том и заключается, чтобы по порядку и в отдельности перечислить то, что совокупно и как единый организм дано в эйдосе.

Конечно, можно мыслить и в логосе его сверх-смысловое единство, подобно тому как мы мыслим это в эйдосе. Но в эйдосе это будет совершенно особая ипостась, являющаяся универсальной смысловой причиной, принципом и целью эйдоса; в логосе же это будет только *исканием* этого причинно-целевого принципа, только *становлением* в качестве принципа.

б) Во-вторых, эйдос есть нечто цельное. Логос, по той же самой причине, есть нечто множественное и дискретное. Логос есть то, что обычно неясно трактуется как понятие. Логос есть «формально»-логическое понятие. Так, если данное понятие характеризуется суммой определенных моментов «содержания», или признаков, то никак нельзя сказать, что *само по себе* понятие это есть нечто простое и цельное. Прост и целен эйдос, выделением и перечислением моментов которого живет логос, «понятие»; само же «понятие» как раз играет роль перечисленного момента, оно есть регистрация отдельных моментов, и ему нет возможности быть цельным и простым.

в) В-третьих, эйдос есть нечто неизменное, не подчиняющееся времени, вечное, ибо он — чистый смысл, а о смысле не скажешь, что он как смысл характеризуется временными моментами. Логос в этом случае обладает аналогичным характером. Давая снимок отношения вещей в данную минуту, он не отражает на себе непрерывности его изменения и потому совершенно стационарен.

г) В-четвертых, эйдос есть индивидуальная общность. Это значит, что все отдельные моменты его определения соединены в одной точке, что каждый эйдос, будучи своеобразным и оригинальным, будучи несводимой на отдельные моменты индивидуальностью, есть в то же время полная и абсолютная раздельность всех своих моментов; отдельные моменты не есть распадение эйдоса, напр., во времени, но в каждом из них — вся сущность целиком. Этого нет в логосе. Логос, «понятие» есть перечисление отдельных признаков. Той картинности, которая объединяет их в одно живое целое, в нем нет. Логос потерял бы свой смысл, если бы он подчинялся закону увеличения «объема», параллельного увеличению его «содержания». В эйдосе — чем больше мы перечисляем его «признаков», тем он становится сложнее, тем больше охватывает самого себя, тем большее количество моментов можно под него подвести. В логосе мы отвлекаемся от живой картинности целого; и здесь — чем больше мы взяли отдельных моментов картины эйдоса, тем больше нарушили ее цельность, тем менее вероятно, что найдется много классов, или групп, предметов, которые бы подошли под столь сложный комплекс дискретных моментов. В эйдосе — чем предмет общее, тем индивидуальное, ибо тем больше попадает в него различных признаков, тем сложнее и труднее находим получающийся образ. В логосе — чем предмет общее, тем формальнее, тем более прост, потому что тем более приходится выкидывать из него различных моментов и «содержания». В логосе — объединение различных меональных пунктов, и в их обобщении ищется не эйдос, в котором все они, по удалении меона, совпадают, а то общее, что есть в них как именно в меонально означенных пунктах эйдоса; поэтому чем больше мы наберем этих меональных признаков, тем к меньшему числу меональных пунктов их можно отнести, ввиду бесконечного разнообразия меональных пунктов эйдоса. Так, с точки зрения эйдоса, эйдос «живое существо» богаче эйдоса «человек», ибо в эйдосе «живое существо» содержатся кроме эйдоса «человек» и все другие виды живых существ. «Содержание» эйдоса «живое существо» *шире* «содержания» эйдоса «человек» — параллельно с увеличением «объема». Если же мы отбросим эйдотическую картинность, мыслимую при эйдосе «живое существо», и рассыплем ее на отдельные составляющие ее элементы, то этих элементов будет в логосе (понятии) «человек» гораздо больше, потому что это понятие есть результат разбивания и расслоения на гораздо более мелкие и многочисленные куски, чем понятие «живое существо», и потому оно состоит в гораздо более сложных отношениях к другим понятиям, чем понятие «живое существо». Только в формальной логике и может идти речь о разнице между «объемом» понятия и «содержанием» его; она возникает благодаря тому, что эйдос мыслится в модусе оформления и осмысления меона; то, что в эйдосе интуитивно мыслится как смысловое изваяние предмета, в логике дано как абстрактное перечисление признаков, как «содержание», а то, что в эйдосе совсем не мыслится — абсолютно-меональное окружение, — то самое в логосе, поскольку последний — форма осмысления эйдосом меона, играет роль принципа, ограничивающего значимость

эйдоса в пределах данной степени взаимоопределения эйдоса и меона, и дан как объем понятия, причем совершенно делается понятным, что с увеличением этого объема, т. е. с уменьшением меонизированности эйдоса, «содержание», т. е. количество меональных моментов, уменьшается, а чем меньше объем, т. е. чем в большую тьму погружается эйдос, тем богаче «содержание» понятия, т. е. тем больше меоном захваченных элементов эйдоса. Понять все это сможет только тот, кто переживает конкретность и индивидуальность общего и для кого абстрактно — то, что наиболее раздроблено и пестро. Для эйдетики — «живое существо» есть богатый эйдос, а «бытие» — эйдос еще более живой, более богатый и конкретный; вместе с этим, «человек» для него гораздо более абстрактен, еще более абстрактен «европеец», еще более «француз», и — наивысшая абстракция — «француз, живущий в Париже в такое-то время и в таком-то месте». Обратное — для формальной логики.

е) В-пятых, эйдос внутри — самоподвижен, равно как и, в-шестых, самопрозрачен. Все это неприменимо к логосу по тому же самому, по отсутствию в нем смысловой картинности. То и другое предполагает живой предмет и живую сущность, а логос есть только *способ* видеть предмет, инструмент, которым он берется. Логос потому совершенно статичен и не обладает совершенно никакой смысловой самопрозрачностью. Эти определения получены в результате диалектической жизни эйдоса, т. е. сущности. А логос не есть никакая сущность, а лишь *метод подхода к ней*. Он и не должен быть сущностью.

ф) В-седьмых, эйдос есть смысл. Об этом мы уже говорили. Это — пункт сходства между эйдосом и логосом. Но в эйдосе — смысл интуитивно дан и сущностно воплощен, а в логосе он — абстракция и метод, хотя и обоснованные в сущности. Так же относится логос к неделимой сущности, как, в-восьмых, относится и эйдос. Но надо и здесь помнить всю разницу этого отношения. Эйдос есть эйдос неделимой сущности и сам неделим. Логос есть логос неделимой сущности, но сам делим. Эйдос вещи без всяких околичностей есть сама вещь. Логос вещи есть некоторый абстрактный момент в вещи; он реален не в меру непосредственного выражения им сущности вещи, но в меру осознания его методологической и принципной природы. Логос реален не как эйдос. Логос реален как принцип и метод, как инструмент, как щипцы, которыми берут огонь, а не как самый огонь. Поэтому перенесение на логос всей эйдетической реальности, а тем более вещной реальности факта, есть искажение подлинной реальности логоса, и ведет к гипостазированию абстрактного, и цельный, живой, эйдетический предмет превращает в формальный, пустой и абстрактный предмет. Реальность логического есть реальность применения логического принципа, в то время как реальность эйдетического есть непосредственная, ни от какого принципа не зависящая явленность сущности вообще. Такова принципиальная разница в отношениях эйдоса и логоса к неделимой сущности. Логос, применяемый как логос, не только не нарушает эйдетической природы явленного лика и не только не рассекает ее на дискретное множество, но, наоборот, предполагает ее цельность и живет ею. Вот почему формальная логика, в разумном своем употреблении, не что иное, как законный, хотя и частный и притом условный и зависимый, момент феноменологической диалектики.

г) Наконец, в-девятых, эйдос есть явленный лик. Конечно, если бы логос никак не захватывал бы собою эйдоса как явленного лика, то он не был бы и никаким смыслом и не имел бы никакого отношения к сущности. Но, в то время как эйдос есть — *смысловое изваяние сущности, логос есть только принцип и метод, закон объединения и осмысления*. Его природа — всецело принципна. Он приобретает значение лишь в связи с формальным приведением в связь, в осмысленное целое. *Он себя не обосновывает*; и в логосе как таковом неизвестно, почему в нем дана такая-то совокупность признаков. Обоснование этой связи — всецело там, где она дана как жизнь, где все эти признаки даны в живом целом, в эйдосе. «Одно» тут требуется как абсолютное тождество и абсолютное различие во всем, так что действительно получается индивидуальная координированная раздельность, или смысловая картинность. Логос не обосновывает сам себя. Он есть лишь метод объединения. «Смотря на эйдос» (выражаясь платоновским языком), мы перечисляем его свойства и признаки и составляем из них особую совокупность, представляющую собою абстрактную параллель живому эйдосу. Поэтому логос, взятый как такой, не обосновывает себя; он — лишь метод объединения смыслов согласно узреваемому эйдосу. А эйдос обосновывает сам себя, он — смысловая и цельная картина живого предмета.

h) Итак, эйдос является как изваяние, как лик и картина смысла; логос являет сущность как принцип и метод проявления эйдоса в «ином». *Эйдос видится мыслью, осязается умом, созерцается интеллектуально; логос — не видится мыслью, но полагается ею; не осязается умом, но сам есть щупальцы, которыми ум пробегает по предмету; не созерцается интеллектуально, а есть лишь задание, заданность, метод, закон, чистая возможность интеллектуального созерцания*.

Однако вся только что предложенная характеристика логоса имела целью лишь приблизить к подлинной диалектической структуре логоса в имени, чтобы в дальнейшем можно было на основании

полученного материала дать уже более сжатую, но более существенную и систематическую формулу логоса. Не уяснивши понятие логоса при помощи только что указанных частичных сопоставлений с эйдосом, нечего и стараться понять основную и существенную формулу логоса. Постараемся теперь дать эту последнюю.

и) Итак, логос есть метод и закон проявления сущности в инобытии. Проще говоря и употребляя уже испытанное в предыдущем диалектическое понятие, можно сказать, что *логос есть становление сущности в инобытии*. Но тут существенны следующие два ограничения, во-первых, это есть такое становление в инобытии, которое *само по себе продолжает быть чисто смысловым*. Это не само инобытие в своем становлении, т. е., напр., не время, не движение и пр., но становление в сфере самого смысла, в сфере *самой сущности*, хотя становление это — инобытийственное. Ведь инобытие имеет же тоже какой-то свой смысл, отличный как от себя самого, так и от того чистого смысла, который берется без всякого инобытия. Стало быть, логос есть чисто смысловое же становление сущности, или смысл инобытийного становления сущности. Во-вторых, логос необходимо отличать не только от чистого инобытия как самостоятельной реальности, но и от *энергии* сущности. Вспомним: энергия сущности есть также сущность, озаменованная своей соотнесенностью с инобытием. В энергии также заключается становление, и притом, конечно, тоже чисто смысловое становление, ибо энергия сущности неотделима от сущности. В чем же разница между логосом и энергией? Разница — в том, что энергия берется как внутри-смысловое становление сущности *вместе с самой сущностью*, т. е. вместе с тем меоном, который свойствен ей самой по себе, до взаимопределения с своим инобытием, т. е. с чувственностью. Энергия сущности, поэтому, как мы утверждаем, необходимым образом содержит в себе всегда символическую природу. Она есть всегда вестник сущности; и по ней мы сразу видим, какая сторона сущности имеет проявиться в инобытии и как она будет проявляться. Логос же есть внутри-смысловое становление сущности, понимаемое *вне самой сущности*, т. е. он — смысл голого становления, становления как такового; и потому подчиненность его сущности и эйдосу гораздо более значительная, чем энергии, где сразу дается как-то и сама сущность. Итак, логос есть смысловое становление сущности в инобытии, рассматриваемое без привлечения самой сущности как такой.

к) Это существенное отличие логоса от сущности или, точнее, от эйдоса и от энергии порождает и более детальные пункты отличия, которые весьма легко конструировать, если принять во внимание детали структуры самого эйдоса. Тут мы и достигнем принципа уже систематического проведения отличий логоса от эйдоса. Эйдос есть сущее. Это значит, что логос есть 1) смысловое становление сущего или, что то же, сплошное не-сущее. Так, бесконечно-малое, в математическом анализе являющееся числовым прообразом логоса понятийного, не есть определенная величина, но именно сплошное не-сущее, сплошное становление числа, уходящее в неизмеримую бесконечность уменьшения. Эйдос есть, далее, самотождественное различие. Это значит, что логос есть 2) смысловая взаимопроникнутость отдельных смысловых моментов, так что в этом сплошном смысловом становлении нельзя ничего отличить от другого, и эта сплошность — непрерывно алогична и абсолютно неразличима в себе. Наконец, эйдос есть подвижной покой. Это значит, что логос есть 3) смысловая взаимопроникнутость подвижных друг в отношении друга смысловых моментов, или подвижная сплошность взаимопроникнутых моментов смысла. В итоге, логос сущности есть смысловое становление инобытия сущности, являющееся подвижной (3) сплошностью взаимопроникнутых моментов (2) не-бытия как смысла (1).

л) Другими словами, это — не что иное, как уже указанные нами моменты абсолютного меона (15) и меона в модусе осмысления (16), но рассматриваемые не просто как такие и, тем более, не просто как инобытийная реальность и факты, но лишь как определенная *смысловая* структура. Это — не сам меон по себе, но его *смысл*; и, следовательно, логос есть принадлежность чистого смысла, т. е. сущности. Это абстрактный момент энергии сущности, которая, как мы видели, сама по себе не есть инобытие, но только осмысляет его, т. е. является его смыслом и тем самым, значит, определенно отличается от сущности, которая дана сама по себе, без инобытия и без его осмысливания. Отличаясь по смыслу, по факту она тождественна с сущностью. И логос, отличаясь по смыслу от сущности (и от ее энергии, хотя и по-разному), — тождествен с нею по факту, ибо не предполагает никакого инобытия как факта обязательного, хотя и является его возможностью.

Предложенная только что характеристика логоса показывает воочию и всю его *невоззрительность*, которую мы отметили выше. Только там мы на нее просто указали, здесь же мы еще и вывели эту невоззрительность как некую диалектическую необходимость, ибо показали, что логос есть становление сущности без самой сущности. Ясно также, почему логос не есть цельность, не есть индивидуальность и т. д. Вернее, он есть и цельность, и индивидуальность, и воззрительность, и т. д. и

т. д., т. е. все, чем характеризуется и эйдос, но с одной оговоркой: все это берется лишь в аспекте своего смыслового становления. Поэтому, строго говоря, это: не цельность, но *принцип* цельности; не индивидуальность, но — *метод ее организации*; не созерцательная картинность и воззрительная изваянность, но — *чистая возможность их*; не общность, но — *закон получения ее* и т. д. и т. д. Вся эта характеристика логоса — как принципа, метода, возможности, закона и пр. — есть лишь разные выражения одного существенного, необходимого и достаточного признака логоса, именно смыслового становления сущности в инобытии.<sup>18</sup>

18. **Типы логоса в связи с диалектикой эйдоса.** Если мы точно усвоили отношение логоса к эйдосу, то нам нетрудно будет теперь вывести, параллельно диалектике эйдоса, и основные типы логоса, применив обрисованное отличие логоса к отдельным моментам всей эйдетической сферы.

а) Имея в виду созерцательную данность моментов эйдоса и переводя их на язык логоса, мы получаем следующие основные формы логоса. Для *схемного* момента интеллигенции, который возникает как вид и картина объединения, причем объединения — пока неизвестно чего (48) — в логосе, аналогом будет, очевидно, *число* — метод объединения раздельностей вне их качественных отличий. «Схема», или канторовское «множество», тоже есть число, но уже сам Кантор называл свои «множества» *эйдетическими* числами. Это именно *эйдос* числа, число как определенный *эйдос*. Число же как логос, т. е. как метод, как закон, как принцип, есть *функциональное* число, число как функция. Поэтому и число как логос можно определить: единичность подвижного покоя самотождественного различия, данная как подвижной покой. Но надо помнить, что тут оно не есть самостоятельный предмет узрения, но лишь метод и инструмент осмысления. Это — 54) *числовой момент логоса и — имени*. Топологическая морфе (49) в переводе на язык логоса дает качество, или акциденцию. Это — 55) *акцидентально-качественный момент логоса и предметной сущности и имени*, или момент геометрический. Эйдос в узком смысле (50) превращается в принцип вещиности. Это — 56) *момент вещиности, или вещной категориальности в логосе*, то, что называется «субстанцией», субъектом. Символ превращается в 57) *термин*, и миф (52), как насыщенный интеллигенцией эйдос, дает в логосе принцип имени в собственном смысле этого слова. Это — 58) *момент собственного имени в слове*, отличающегося от отвлеченного термина именно указанием на интеллигенцию.

Раз слово осмысленно произнесено, т. е. раз в нем ясна отнесенность произносящего к тому или другому определенному предмету, то все эти моменты необходимым образом наличествуют в слове. Отпадение хотя бы одного из них обесмыслит слово до неузнаваемости. Стоит только представить себе слово без элементов числа, вещиности и пр., как уже становится ясной немыслимость слова в таком виде. Быть может, необязателен только момент собственного имени (58), поскольку не каждое слово — имя. Но собственное имя потенциально уже налично в слове и в развитой форме есть не больше, как лишь сгущенное в смысловом отношении слово.

Все указанные нами типы логоса рисуют его оригинальную, в сравнении с эйдосом, природу в аспекте *статическом*. Теперь коснемся вопроса со стороны *динамической*.

б) Выше был указан принцип движения эйдоса. Это — принцип диалектической триады, в основе которой лежит идеально-оптическая картина смысла, окруженного тьмой меона. Чтобы смысловая картина была ясна, необходимо ей иметь твердые границы и очертание. А это значит, что она отличается от иного и есть яркая и для ума резко очерченная, изваятельно-осязательная фигурность смысла на фоне абсолютной

---

<sup>18</sup>Все учение этого параграфа о логосе есть не что иное, как неокантианское учение об идее. Как известно, идея в таком истолковании есть именно «гипотезис». «чистая возможность», «принцип», «метод» и «закон». Ясным становится вся абстрактность и недостаточность такого истолкования. То, что неокантианцы считают единственно допустимым, есть не что иное, как только один из производных моментов. Не может быть «возможность» просто и «метод» просто, но только — метод чего-нибудь и возможность чего-нибудь. Примат метода и принципа над «данностью» верен только в смысле «принципа происхождения», да и то, как я разъясняю в «Диалектике художественной формы», примеч. 2, не у *Когена*, но только в последних работах *Наторпа* этот «принцип происхождения» достигает своей подлинной первичной чистоты. Что же касается примата «принципа» над «данностью» в более широком смысле, то вовсе не обязательно тут говорить именно о «принципе». «Принцип», или «потенция», есть только момент в эйдосе вообще. И понимание идеи не как «Gesicht», а только лишь как «Hypothesis» есть, несомненно, ущербность и предрассудок философского сознания. Учение о «принципе» и «потенции» содержится в правильной форме в античных концепциях потенции и энергии (см. об Аристотеле в «Античном космосе», 373—386, о Плотине — 367—373; перевод Plot. II 5—235—242). *H. Cogen*, *Logik der neuen Erkenntnis*, Berl., 1922<sup>3</sup>, 31—38, 79—92. *P. Natorp*, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Lpz. u. Berl., 1923<sup>3</sup>, 11 — 25. *Э. Кассирер*, *Познание и действительность*, пер. Б. Столпнера и П. Юшкевича, СПб., 1912. *P. Natorp* — в сборнике *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellung*, herausgegeben von R. Schmidt. Lpz., 1921, I.

тмы. Как только такое изваяние *положено*, утверждено как сущее, тотчас же оно вступает в теснейшее взаимоотношение с «иным», которое при ближайшем рассмотрении обнаруживает природу *взаимоопределения*, т. е. полагаемый эйдос уже не просто остается статической картиной смысла, но начинает *изменяться* (в пределах, конечно, первоначального эйдоса), и рождается третья ипостась, о которой речь была выше. Таким образом, *в диалектике одновременно осуществляются — смысл, полагание смысла и выявление новых, более дробных моментов, алогически-становящихся моментов, в полагаемом смысле*. Разделение на факте между этими тремя моментами в диалектике немыслимо. Если нет полагания, то нет еще и никакого смысла; а если есть полагание смысла, то тем самым есть уже очерчивание идеального лика сущности, меональное окружение, т. е. тем самым вводится уже момент количественности (в идеальном смысле этого слова) и изменчивости эйдоса, или выявление в нем новых, более дробных моментов. Так непрерывно живет эйдос, и сочетаются в нем разнородные, все новые и новые моменты в одну слитно-раздельную и напряженно-смысловую единичность полагаемого смысла. Как только дано полагание, т. е. сущее, тогда же и одновременно, сразу, без раздельности во времени, полагаются все три основных момента диалектической структуры эйдоса на фоне четвертого (как это мы анализировали выше); как только дается полагание какого-нибудь другого, более частного элемента в эйдосе, так полагаются вместе с ним и все три момента, на фоне четвертого и т. д. При этом все эти полагания сплошно и непрерывно связаны одно с другим. Это — раздельность на фоне абсолютной непрерывности; и весь эйдос, таким образом, оказывается насыщенным непрерывным изменением, сохраняя неизменным и вечным свой идеальный лик и присутствуя весь целиком в любом моменте своего изменения. И поэтому 1) абсолютная единичность и, след., неизменяемость, 2) абсолютный смысл и его идеально-оптическая четкость, ясность и чистота и 3) непрерывно-сплошное, абсолютно-непрерываемое изменение — *все это не только не противоречит друг другу в эйдосе, но, наоборот, есть абсолютное требование разума*, захотевшего помыслить живой предмет, как он дан в своем оригинальном бытии. Это — абсолютное требование *мысли*, не какого-нибудь изменчивого «настроения» или «чувства», но именно мысли, если мы действительно хотим мыслить эйдос с его диалектической стороны. Как часто сентиментальность и умственная лень заставляет говорить о том, что «это для разума непонятно, здесь царство — веры», и как для философа ясно, что все эти «противоречия» суть необходимейшее требование именно *мысли*, а не чего-нибудь другого! Вера относится совсем к другому, не к логической структуре мыслимого бытия; и в данном месте не входит в нашу задачу говорить, к какой именно сфере относится вера.

с) Что же взамен принципа триадической нераздельности (имея в виду также пятисоставность среднего — эйдетического в узком смысле — момента) находим мы в логосе? — Логос отличается от эйдоса тем, что в нем нет умно-меонального принципа, конституирующего идеально-смысловую изваянность и воззрительность эйдоса. Логос есть, сказали мы, смысловое становление сущности без самой этой сущности. Следовательно, для него нет той нерасторжимой спаянности трех моментов, которой живет диалектика. Так как логос — только метод соединения дискретных моментов и, след., не может не предполагать этой дискретности, *то и все три диалектические момента для него дискретны*. Когда логос говорит об одном из них, это не значит, что он говорит тут же и о других.

Не важно, что логос сам по себе есть диалектическое понятие и, следовательно, требует совмещения противоречий. В этом смысле ведь любое понятие, которым оперируют люди, диалектично — со всеми вытекающими отсюда выводами. Диалектичность самого понятия еще ничего не говорит о том, что и предмет, к которому оно относится, или сфера, в которой оно применяется, также диалектичны. Логос сам по себе диалектичен, но когда он *полагает* один из моментов триады, это не значит еще, что он полагает и все прочие. Поэтому для логоса, в логосе совершенно разделены смысл и полагание смысла. *Смысл в логосе, в «понятии», мыслится вполне дискретным в сравнении с своим полаганием, а так как в диалектике полагание есть условие получения нового элемента в эйдосе, то смысл в логосе оказывается дискретным и в сравнении с другими смыслами*. Поэтому в традиционной логике, которая почти всегда насквозь формальна, возникает полная возможность или, вернее говоря, необходимость *отдельно говорить о понятии и о суждении*. Что такое «понятие» в нашей логике? Как бы его ни определяли наши логики, все они (или большинство их) находят необходимым «сначала» говорить об «элементах» суждения, «потом» уже о самом суждении. Понятие — совокупность признаков предмета, совокупное обозначение общих свойств данного класса предметов. Такое определение — абсолютно статично. Из него не следует ни того, что эта «совокупность» связана с другой «совокупностью», ни того, что эта «совокупность» действительно существует, положена. Суждение же есть, если обобщить всю пестроту традиционных мнений, не что иное, *как полагание смысла*, утверждение его как сущего. И опять-таки в суждении как суждении не содержится указания ни на «содержание» понятий, участвующих в суждении, ни тем более на связанность полагаемого «содержания», хотя бы и с ближайшими к нему по смыслу «содержаниями».

д) Лучше всего, в целях точного определения понятий, которыми оперирует формальная логика, исходить из категорий в эйдосе, выработанных диалектикой. Эйдос, видели мы, есть сущее. В переводе на язык логоса это будет методом объединения и осмысления меона (алогической материи) как сущего, т. е. как некоей единичности. Это и есть т. н. «понятие». Таким образом, с точки зрения цельного эйдоса — «понятие» традиционной логики есть 1) эйдос, 2) лишенный интеллектуально-меонального принципа, конституирующего идеальную (и картинно-изваянную, воззрительную) предметность, и, следовательно, превращенный лишь в метод и закон какой-нибудь инаковости и 3) рассмотренный с точки зрения одного из своих моментов, а именно — единичности, или сущего, или смысла как смысла, т. е. — «понятие» есть метод и закон осмысления предмета в отрыве его от его идеально-картинной данности и, по связанности в диалектике смысла и сущего, от его соответствующего бытия; это есть указание на то, через какие пункты пробегает ум, осязающий эйдетическую цельность предмета без соединения этих пунктов в такую цельность. Короче: *понятие есть логос эйдоса, взятого как некая единичность.*

«Суждение» традиционной логики с точки зрения цельного эйдоса есть 1) эйдос, 2) лишенный меонального принципа, конституирующего идеально-оптическую предметность, и, следовательно, превращенный лишь в метод и закон какой-нибудь инаковости и 3) рассмотренный с точки зрения подвижного покоя, или смысла как *положенного* смысла, т. е. суждение есть метод и закон осмысления предмета в его отрыве от идеально-картинной данности и, по связанности в диалектике смысла и сущего, также и от его соответствующего бытия, но с присоединением этого бытия как несвязанного органически со смыслом, как нового элемента логоса («понятия»); это есть указание на то, через какие пункты пробегает ум, осязающий эйдетическую цельность предмета, без соединения этих пунктов в такую цельность, но с обращением внимания на пробегаемые пункты как на положенные. Короче: *суждение есть логос эйдоса, взятого как некий подвижной покой.* Таким образом, разбивая и расчленяя эйдос, логос получает абстракцию смысла и абстракцию положенного смысла, в то время как в диалектике, в эйдосе, уже самое отграничение есть осмысление и полагание есть раздельность, т. е. смысл; в диалектике разделить значит осмыслить, а сущее и есть сущее смысловое, и смысл может быть только сущим смыслом, только полаганием смысла. И вот, логос, рассматриваемый как метод осмысления цельного эйдоса с точки зрения абстрактного смысла, или «единичности», есть «понятие», а рассматриваемый как метод осмысления цельного эйдоса с точки зрения абстрактного полагания, или подвижного покоя, есть «суждение».

Ясно, что в чистом эйдосе таится для логоса и еще одна категория. Именно, в эйдосе мы нашли, кроме сущего, покоя и движения, также и *различие, тождество*. В диалектике мы видели, как все эти категории настолько же различны, насколько и тождественны. Различие и есть сущее; тождество и есть сущее (единичность, смысл). Не то в логосе. Тут различие — иное (и только иное) в отношении к сущему. Можно иметь сущее и — не знать, какие его отличительные свойства. В логосе это отражается как *признак понятия*. Мы получаем сумму признаков, которые ничем не связаны между собою. Если аналог эйдоса в логосе дает в аспекте «сущего» (или единичности) — «понятие», а в аспекте подвижного покоя — «суждение», то в аспекте самотождественного различия он даст — *совокупность признаков понятия, или определение* понятия. *Определение есть логос эйдоса, взятого как некое самотождественное различие.* Можно легко увидеть в результате всех этих операций, сколь близки между собою «понятие», «суждение» и «определение», в чем они различествуют и в чем тождественны. Однако в подробностях развивать это мы тут не станем.

е) Но в диалектике эйдоса, как мы видели, не только соединены в нераздельную единичность сущее и полагание сущего, смысл и полагание смысла, или смысл и его самотождественное различие. Сюда присоединяется также и момент изменчивости, алогического становления, связанный с третьей ипостасью идеи, момент, выявляющий все новые и новые подробности в положенном и сущем смысле. Как мы говорили выше, в диалектике одновременно осуществляются — смысл, полагание смысла и выявление новых, более мелких моментов или, я бы сказал попросту, новых подробностей полагаемого смысла. В логосе, поскольку природа его в существе своем дискретна, должны быть раздельно и вполне дискретно представлены внеположность смысла и получение смысловых подробностей на основе привхождения третьей ипостаси, т. е. момента алогической длительности и изменчивости. Как раньше говорилось о положенности внутри эйдоса, так теперь — о полагании цельного эйдоса со всеми его категориями. Что это значит?

Полагание смысла, связанное с меональным окружением, ведет к непрерывной длительности смысла; он вечно временен или временным образом вечен, ибо быть окруженным через меон, это и значит пребывать в непрерывной длительности, в алогическом становлении, поскольку самый меон — не самостоятельная сущность, но лишь момент в эйдосе. Вечное время, или временная вечность, состоит из непрерывного обновления и выявления новых подробностей. Логос, фиксируя это обновление, по прерывности, лежащей в его природе, видит отдельные моменты обновления прерывными и дискретными.

Эйдетическому взору ясно, что это обновление — в результате положения смысла. Логосу это не ясно как *логосу*. Ему ясно только то, что каждая новая подробность смысла существенно связана с полаганием смысла; но почему тут такая, а не иная связь — этого он не знает, ибо знать это можно только тогда, когда мы видим этот смысл и его подробности в живом алогическом потоке предмета. Приходится *внешне* связывать полагание смысла и выявление подробностей смысла в результате полагания. Итак, чтобы в логосе осмыслить подробности и частные моменты живой изменчивости смысла, приходится 1) в логосе конструировать полагание данного смысла вообще и 2) внешне-механически связать с этим ту или другую подробность, отвлекаясь от живой картины, где эта и все другие подробности данного смысла даны в живом взаимоотношении и органическом единстве. Но что значит конструировать полагание данного смысла вообще? Это значит локализовать его в сфере инобытия, «иного», отличить от «иного». Когда мы берем эйдос бытия, то ему прямо противостоит небытие, как свету — тьма. Но мы можем брать не столь общий эйдос, а более частные моменты в нем, более частные эйдосы. Тогда такой эйдос придется отличать уже не от абсолютной тьмы, а от чего-нибудь эйдетического же, но более общего. Так, для «бытия» меоном является «небытие» просто; для «живого существа» меоном является «бытие», ибо «живое существо» — более частный эйдос на фоне более общего — «бытия». Важно не то, чтобы «иное» было абсолютной тьмой самой по себе, а то, чтобы оно было тьмой, т. е. сплошной неразличимостью, *в сравнении с данным эйдосом*. В этом ведь, как мы видели, и заключается сущность меона — быть в *отношении к* чему-нибудь, быть *отрицанием* чего-нибудь. На фоне сплошной неразличимости «бытия» вырисовывается эйдос «живое существо»; на фоне сплошной неразличимости эйдоса «живое существо» вырисовывается эйдос «человек» и т. д. и т. д. Важно здесь везде то, что каждый частный момент вырисовывается на фоне общего, как только это общее, сохраняя все свои эйдетические свойства, начинает трактоваться как абсолютная простота и неразличимость, служащая «иным» для того или другого полагания. Так, на общем фоне «смертности» мы можем обрисовать эйдос «человек», или «люди». В «смертности», наряду с ее эйдетичностью, будет содержаться и момент «иного» в отношении к «людям». Но как только мы совершили полагание эйдоса «люди» в сфере «смертности», то, по диалектической непрерывной длительности и изменчивости в результате алогического становления, тотчас начнут выявляться разные «подробности» в эйдосе «люди», и взявши любой такой момент, мы и его находим в сфере все той же «смертности». Так рождается третья форма логоса, наряду с «понятием» и «суждением», — *«умозаключение»*, причем ясно вырисовывается здесь именно природа силлогизма.

Когда мы говорим: «все люди смертны», мы совершаем некое полагание, а именно полагание смысла «люди». Но это — не просто полагание «людей», ибо тогда мы говорили бы «люди существуют», а не «все люди смертны». Последнее суждение есть полагание «людей» в некоей специальной сфере, а именно в сфере «смертности». В «смертности» тут два момента: чисто-эйдетический, поскольку смертность есть некий смысл, и притом, возможно, идеально-оптически данный (если мы рассматриваем «смертность» саму по себе), и момент меональный, поскольку в нашем суждении «все люди смертны» мы отвлекаемся от самостоятельного рассматривания «смертности», а трактуем ее лишь как ту сферу, или фон, где мы помещаем своих «людей» (таким образом, происходит *сравнение* двух планов, причем фиксируются именно «люди»); отсюда получается полная возможность функционирования «смертности» как «иного» для эйдоса «люди». Итак, мы совершили полагание «людей» в сфере «смертности». В логосе, по дискретности его природы, это отразится дискретным и ни к чему не обязывающим принятием т. н. «большой посылки силлогизма». Но раз случилось полагание, то тем самым, по диалектике эйдоса, утвердилось и «временность», непрерывная, алогическая изменчивость эйдоса и появление, и притом бесконечное появление, все новых и новых подробностей положенного смысла. Тот меональный момент, который содержался в эйдосе «смертности» (меональный — в отношении к эйдосу «люди»), начинает функционировать как меон вообще, вызывая к бытию нашу «третью ипостась». Это значит, что в «людях» мы теперь уже видим — больших, малых, европейцев, ученых, больных, Иванов, Сократов,— словом, все те бесконечные роды и виды, которые содержатся в эйдосе «люди». Если мы теперь возьмем любой момент среди всего этого подчиненного эйдосу «люди» содержания, напр., Сократа, то и он останется все в той же сфере смертности. Логос, по дискретности своей природы, все эти моменты может зафиксировать только враздробь, в отдельности. Получаются еще новые суждения — «Сократ — человек», фиксирующее один из изменчивых моментов эйдоса «люди», и — «Сократ — смертен», фиксирующее этот момент в избранном типе меона, т. е. в «смертности». Так в формальной логике, в логосе, конструируется силлогизм как отвлеченная копия смысловой текучести эйдоса, как отражение его алогического становления.

Следовательно, с точки зрения цельного эйдоса силлогизм традиционной логики есть 1) эйдос, 2) лишенный интеллектуально-меонального принципа, конституирующего идеальную предметность и, следовательно, превращенный лишь в метод и закон какой-нибудь инаковости, 3) рассмотренный с

точки зрения алогического становления смысла, алогически становящегося смысла, т. е. силлогизм есть метод и закон осмысления предмета в отрыве его от его идеальной данности и, по связанности в диалектике смысла и сущего, также и от соответствующего бытия, но с фиксированием в нем его отдельных элементов и моментов, на которые он в своем становлении, или в алогической текучести, распадается; это есть указание на то, через какие пункты пробегает ум, осязающий эйдетиическую цельность предмета без соединения этих моментов в такую цельность, но с обращением внимания на эти пункты как на дробно меняющиеся и алогически-становящиеся с точки зрения неподвижности структуры цельного эйдоса. Короче: *умозаключение (силлогизм) есть логос эйдоса, данного как алогическое становление.*

Может показаться странным, почему мы привлекаем момент алогического становления для выяснения понятия умозаключения. Быть может, тут окажется полезной некая, тоже логическая и феноменологическая, параллель. Именно, вспомним основное для феноменологии учение о различии между «частью» и «элементом», или между «суммой» и «целым». Одним способом содержится в понятии круга момент радиуса и совершенно другим способом содержится тут полукруг. Радиус есть «часть» круга *эйдетиическая*, т. е., мысля круг, нельзя не мыслить его радиуса; полукруг же есть «часть» круга *меональная*, алогическая, так как для того, чтобы осуществилось мышление круга, отнюдь не надобно мышление полукруга, и полукруг есть часть собственно не круга, но его материальной воплощенности. Возьмем другой пример. Жилище, скажем, есть средство для защиты человека от атмосферных явлений. Можно ли при этих условиях сказать, что камень, напр., или дерево есть «часть» жилища? Конечно, нет. Камень и дерево не есть «часть» того смысла, который мы вкладываем в слово «жилище». Но они суть, несомненно, части физически осуществленного жилища. Имея в виду эту основную феноменологическую дистинкцию, вернемся к нашему учению об умозаключении.

Положивши эйдос «люди» в меональной сфере «смертности», что мы, собственно говоря, сделали? Мы сделали то, что эйдос «люди», «человек» разбили на такие части, которые являются в отношении к нему совершенно алогическими. Так, мы можем сказать, что черная краска есть «момент» стола. Поскольку столы могут быть любой окраски,— окраска не есть для него что-нибудь существенное и не входит в его эйдос как момент эйдетиический же. Она входит в него как момент, связанный уже не с эйдосом его, но с материальной осуществленностью этого эйдоса, и есть часть не эйдоса стола, но *материи* стола, стола как материи. В силлогизме — «Сократ» есть нечто совершенно алогическое в отношении эйдоса «человек», или «люди», так как для «людей» вовсе не характерно и не существенно, что есть среди них «Сократ». «Человек» мыслим и без «Сократа». Значит, в умозаключении совершается акт существенно иной, чем в суждении или определении. В то время как там мы оперируем исключительно с эйдетиической сферой, в умозаключении мы должны затратить иную интуицию, не эйдетиическую, но— противоположную ей, не-эйдетиическую, меональную, или алогическую. И так как меоном для нас была в данном случае «смертность», то и распавшиеся «части» «людей» оказались окрашенными в цвет этого меона, подобно тому как, погрузивши данную вещь в какую-нибудь цветную жидкость, мы начинаем видеть все ее отдельные части также окрашенными в этот цвет.

f) «Понятие», «определение», «суждение» и «умозаключение» (59—62) суть логосовые аналоги эйдетиической и не-эйдетиической сферы. «Понятие» есть логос эйдоса как сущего (или как единичности), «определение» — как самотождественного различия, «суждение» — как подвижного покоя, «умозаключение» — как алогического становления. Но остается еще по крайней мере одна сфера, которую мы пока не перевели в сферу логоса. Именно, эйдос и его становление предполагают эйдос ставший, или факт, тело, софийный, или гилетиический момент, который в дальнейшем диалектическом развитии завершается категорией символа. Итак, мы должны дать логосовую модификацию, по крайней мере, *символа*, хотя полнота рассмотрения требует перевода в сферу логоса также и четвертого момента, или «факта». Попробуем формулировать логосовые аналоги того и другого.

«Факт» есть инобытие эйдоса, его гипостазированная инаковость. Логос этой гипостазированной инаковости уже не может следовать только за одним чистым эйдосом. Ему важно теперь учесть и всю ту *фактиическую* обстановку, в которую эйдос оказывается погруженным, учесть и всю ту *материальную осуществленность*, которой это четвертое начало только и отличается от чистого эйдоса. Конечно, это будет какой-то закономерностью самого факта, закономерностью в протекании и жизни этой гипостазированной инаковости эйдоса. Другими словами, логос тут черпает свое содержание не из чисто смысловой сферы, но — из сферы факта, становясь, следовательно, в этом отношении чем-то существенно *индуктивным*. Как становление смысла вообще, логос есть всегда некая определенная закономерность; как становление смысла специально в сфере фактов, он есть определенная индуктивная закономерность. Это — то, что мы в науке называем «*законом природы*», отличая эту сферу от сферы чисто логической и математической, где мы не нуждаемся в такой эмпирической индукции. Итак, *закон природы есть логос эйдоса, данного*

как факт, т. е. как его гипостазированная инаковость. Это — 63) эпaгoгичecкий<sup>19</sup> момент имени.

г) Наконец, что такое логос символа? С символом, как мы видели раньше (§ 12), мы входим в сферу вообще языковых явлений, понимая под языком вообще всякую осмысленную выраженность, т. е. не только артикуляцию языком, но и жесты, мимику и проч. и проч., — все внешнее, что может быть так или иначе знаком внутреннего. Там, дедуцируя категорию символа, мы шли в плоскости эйдоса, а не логоса. Символ был у нас тождеством алогического становления и эйдоса. Сейчас мы можем к этому прибавить, что эйдетическая сфера вполне обеспечила нам не только вообще языковую стихию, но и стихию художественно-языковую. Художественное слово есть, значит, эйдос, данный в своем алогическом означении, когда это последнее отождествляется с эйдосом. В этом максимальном символизме — существо художественности. Но вот, мы теперь говорим о символе не в порядке эйдоса, но — в порядке логоса. Что тогда делается с символом, что делается с языковой сферой, в которой мы находимся сейчас силою символа? Ясно, что логос, не признающий эйдетической воззрительности и расслаивающий цельную картину на ее категориальные и иные скрепы, и в языке приведет к фиксации тех необходимых и первоначальных категорий, из совокупного и цельного созерцания которых создавался эйдос и художественный эйдос. Логос эйдоса приводит к фиксации его составных категориальных моментов без объединения в воззрительную цельность. Логос символа приводит также к фиксации этих же моментов в эйдосе, без воззрительности, с необходимым (для символа) воплощением их в инобытии. Получается, стало быть, воплощенность в языке уже не цельных эйдосов, но отдельных отвлеченных его моментов, отдельных отвлеченных категорий. Это есть не что иное, как грамматический строй языка. Там мы имели художественную стихию языка, здесь — грамматически-предметную. Именно здесь, а не где-нибудь в другом месте мы начинаем говорить о таких категориях, как «отношение», «действие», «качество», «число» и т. д., — в их применении к языку. Итак, грамматический строй языка — есть логос эйдоса, данного как символ. Это — 64) грамматический момент имени.

h) Впрочем, можно и еще детальней говорить о типах логоса, если выделить в особую рубрику специальную сферу интеллигенции, которую можно, конечно, иметь в виду и в только что выведенных категориях художественного или грамматического строя речи, не выделяя специально. Под интеллигенцией мы понимаем (§ 13) познание, волю и чувство. Если символ мы будем понимать специально как выражение актов познавательных, волевых и чувствующих, то в языке это отразится также специфическими формами, и это будет то, что имеется в виду, когда говорят о риторическом строе языка. Риторический строй языка есть, следовательно, логос или эйдос (тут можно эти сферы взять сразу) эйдоса, данного как интеллигенция. Это — 65) риторический момент имени.

Грамматика и риторика имени, не говоря уже об его логике, дедуктивной и индуктивной, есть нечто, оставляющее нас всецело в сфере максимально-смысловых характеристик, понимая под смыслом именно данный смысл, о логике, грамматике и риторике которого и идет тут речь. Можно, однако, имея в виду данный смысл и получивши его логические, диалектические, грамматические и риторические модификации, начать рассматривать его с точек зрения, выходящих далеко за пределы его самого. Так, напр., пусть мы имеем данное музыкальное произведение, выраженное со всеми подробностями своей музыкальной логики, грамматики и риторики. Можно ли на это музыкальное произведение посмотреть еще иными глазами, не только так, чтобы оставаться все время в сфере чисто имманентного анализа его форм, внешних и внутренних? Конечно, можно. Я могу рассматривать его как нечто, характерное, напр., для данной эпохи, и потом смотреть, какими чертами формы, внутренней и внешней, отразилась на нем эта эпоха. Я могу рассматривать его как нечто характерное для данного автора, для данного инструмента, для данного этнографического явления и т. д. и т. д. Все это будут точки зрения, заимствуемые не из самого произведения, но — из сфер, которые в существе своем не имеют ничего общего с ним как таковым, хотя и могут в нем воплощаться. Так, рабочий класс не имеет ничего общего с музыкой как таковой; и что такое рабочий класс, это надо определять без всякой музыки; тем не менее мы можем говорить о пролетарской музыке, и это будет вполне определенным явлением в области музыкальной формы. Ясно, что везде в таких случаях мы имеем в виду еще новую перевоплощенность эйдоса и логоса. «Одно», полагаясь и воплощаясь, даст эйдос. Эйдос, полагая себя в инобытии и утверждая себя в нем, отождествляясь с ним, даст символ. Символ, утверждая себя еще в новом инобытии и отождествляясь с ним, создает стиль. Мы можем говорить в музыке о стиле Бетховена, Вагнера, о скрипичном, фортепианном стиле, о восточном, русском, французском стиле и т. д. Все это будет не только логика, грамматика и риторика музыки, но и еще новая усложненность всех этих форм, зависящая от перенесения всех этих форм в новые сферы, в новые меоны, по собственному смыслу своему уже не имеющие ничего общего ни с чистым эйдосом, ни с чистым символом как таковыми. Итак, мы должны говорить еще и о стилистическом моменте имени, а так как всякая последующая категория всегда является в диалектике отражением и воплощением

<sup>19</sup>От греческого ελαχουρος - “влекущий за собой”, т.е. индуктивный (прим. ред.).

предыдущих, то в области стиля мы должны говорить о художественной стороне, о грамматической, о риторической и т. д. сторонах стиля. *Стиль есть, следовательно, логос или эйдос* (разделение этих сфер здесь также не принесет большой пользы) *эйдоса, данного как символ в условиях дальнейшей воплощенности этого последнего в инобытии. Это — 66) стилистический момент имени.*

к) Так в полагании цельного эйдоса скрыт логос, в четырех главных и отдельных вне-выразительных своих видах—«понятия», «суждения» с «определением» и «умозаключения», в одном фактном — индуктивный «закон природы» и в выразительном — грамматический, риторический и стилистический строй языка. Это есть «логический» аналог динамической природы диалектического эйдоса. И поскольку логос наличен в предметной сущности слова, постольку наличны в слове так или иначе *эти моменты — 59) эноэтический (понятие), 60) апофантический<sup>20</sup> (суждение), 61) дефинитивный (определение), 62) дедуктивный (умозаключение), 63) эпагогический («закон природы»), 64) грамматический, 65) риторический, 66) стилистический.* Если человек произнесет хотя бы одно какое-нибудь слово, разумно относящееся к определенному предмету,— уже в нем свершились все эти моменты. Будучи отдельными как типы логоса, они, однако, свершаются неразрывно друг с другом, поскольку они вообще могут свершаться только при наличии соответствующего эйдоса, а в эйдосе все это слито воедино.

1) Краткое выражение всего своеобразия логоса в отличие от эйдоса содержится в т. н. «логических законах мышления». *Основной принцип диалектики, как ясно из предыдущего, есть принцип отдельности в тождестве, или тождества в отдельности, в различии.* Этим обеспечивается жизненность и органичность диалектического предмета. Принцип логоса есть, наоборот, принцип абсолютной отдельности, без объединения в абсолютное тождество, а лишь с объединением множественного; это — *принцип внешне-смыслового объединения абсолютных внеположенностей.* Другими словами, логос и есть дискретность, и потому самое общее понятие «бытия» для него абсолютно дискретно в отношении к отсутствию бытия; можно или только быть, или только не быть («закон исключенного третьего»), в то время как в диалектике третья ипостась, как объединение «одного» и «иного», как раз и есть то *tertium*, среднее между бытием и небытием, которое чуждо природе логоса. Равным образом, если можно только быть или только не быть, то это самое действительно, как очевидно, и верно и для бытия любой вещи, или элемента ее. Если нет вообще среднего между бытием и не-бытием, то нет среднего между бытием вещи А и ее не-бытием («закон тождества»), равно как и между бытием любого момента вещи А и его небытием («закон противоречия»). Все это совершенно иначе в эйдосе. Для «логического», т. е. формально-логического, сознания эйдетическая цельность необходимым образом распадается на *антиномии.* Таковы эти антиномии абсолютной единичности и множественности, когда А есть А и в то же время вся совокупность других В, С, D, E..., связанных с этим А, вечности смысла и движения его и т. д. Детальное обсуждение и конструкция этих антиномий, однако, может входить в задачи лишь специального изложения системы логики.

Если мы припомним то, что выше было сказано об а) апофантическом моменте в предметной сущности имени, а также и о том, что последняя являет себя в б) эйдосе, который мы проанализировали в «горизонтальном» и «вертикальном» направлении, то 55) логос, «логический» слой в предметной сущности имени должен составить с) третий, совершенно необходимый момент, кроющийся в цельном лике явленной сущности имени и представляющий собою некоторый подчиненный момент в d) энергичном функционировании эйдоса.<sup>21</sup>

**19. Эйдетически-сущностный логос и о типах меона вообще.** а) Все сказанное до сих пор о логосе предполагает второе определение сущности через абсолютный меон. Сущность как бы заново становится сущностью, уже в ином. Логос тут — метод этого определения. Но не значит ли это, что апофантический момент сам по себе требует логоса — до второго определения сущности? Мы все время исходим из предположения, что сущность должна себя саму определять, не нуждаясь ни в чем ином. Логос абсолютной меонизации содержится в сущности, но он там содержится потенциально. В актуальной форме он проявится только тогда, когда наступает это второе определение, определение в инобытии. Не значит ли это, что такой логос предполагает логос, действующий в самой сущности до второго определения сущности? Не значит ли это, что существует логос, который в *самой сущности* есть метод осмысления апофантической стихии на фоне уже не абсолютно-меонального, а меонально-сущностного, софийного фона

<sup>20</sup>От греческого *αλοφα* - выявляющий, утверждающий (прим. ред.).

<sup>21</sup>Как на ближайшую аналогию моего учения о понятии, суждении и умозаключении я указал бы все-таки на Гегеля, Энциклоп., §§ 163—191, хотя тут моя систематика во многом отличается от него и нужно было бы производить довольно пространственный анализ Гегеля, чтобы аналогия стала вполне ясно. Об идее грамматики я многому поучился бы у E. Husserl, *Logische Untersuchungen II*<sup>2</sup>, 4-е исслед. О понятии стиля.— «Диалектика художественной формы», § 17.

и, может быть, даже до него? Да, такой логос должен быть, *и даже мы успели его коснуться в том месте, где говорили о различии в тождестве* и проч. моментах, необходимых для конструирования категории второй ипостаси. Вторая ипостась, или эйдос в узком смысле, (32) есть картина сущности, резко очерченный облик и контур сущности. И, однако, это не есть еще символ. Если мы представим себе наш второй — сущностный — логос, то и он будет не чем иным, как тоже методом или формой объединения отдельных моментов этой картины в целую картину. Однако, поскольку мы имеем дело с сущностным логосом, он, оставаясь методом, приобретает сущностный, а значит, и какой-то интуитивно-эйдетический характер, лишаясь чистоты и абстрактности абсолютно-меонизированного эйдоса.

б) Прежде всего логос абсолютной меонизации, модифицируясь из идеально-оптической данности в понятие, в сущностной меонизации теряет характер механической связанности признаков, а становится просто принципом соединения частей картины в одно целое, т. е. принципом *целостно-сущего или индивидуального, одного эйдоса*. Это — вышеуказанный момент категориальных связей в сущности (36). В логосе абсолютной меонизации здесь было понятие, потому что в понятии мы как раз видим метод объединения меональных определений смысла как именно такого, а не иного смысла инобытия. В сущностном логосе нельзя отказываться от эйдетической целокупности и картинной фигурности; логос — метод не чего другого, как именно этой эйдетической целокупности (а не эйдетического распыления в инобытии). Поэтому то, что распыляется и размывается в инобытии, предстоит для эйдетически-сущностного логоса как цельное изваяние, и ему ничего не остается другого, как быть принципом объединения этого цельного изваяния. Раньше мы говорили о становлении цельного эйдоса в его инобытии. Теперь же говорим о становлении в недрах самого эйдоса. Отпадает необходимость «перечисления признаков», механически соединяемых логосом инобытия и следуемых по порядку один за другим. Возникает для логоса, взамен этого, необходимость быть принципом не соединения, но соединенности, не объединения, но объединенности, не разделения и различения, но разделенности и различности, методом превращения сущего, или одного просто, в целокупно-сущее, в едино-раздельную индивидуальность. Однако ввиду того, что логос все же не эйдос и что в сфере эйдетически-сущностной он сохраняет свою методологическую природу, он может быть здесь не копией цельной картины эйдоса, но именно лишь *методом* объединения в картинность. Таким образом, то, что в абсолютной меонизации, во втором определении сущности, т. е. в сущности инобытия, есть понятие, то в эйдетически-сущностном определении есть просто «сущее», или «одно», данное как принцип фигурности понятия. Другими словами, *сущее, «одно», в эйдосе есть условие, необходимое и достаточное для понятия в логосе; это — потенция фигурности понятия*, или фигурность понятия как потенция. Понятие конструируется как сущее, одно смысла, взятое в функции фигурного осмысления факта, или в модусе фигурно-смыслового инобытия. Само понятие, таким образом, не есть фигурность, ибо оно — меональный логос, но оно предполагает сущностный логос, который есть принцип фигурности смысла вообще.

с) Далее, смысл рассматривался нами не только как сущий смысл, но и как идеально положенный смысл или, точнее, как подвижной покой сущего. В абсолютном меонизировании смысла мы нашли здесь новый момент логоса, а именно суждение. Легко и этот момент перевести на язык эйдетического логоса. Если в логосе абсолютной меонизации пришлось разделить смысл и его положенность и в результате этого вместо эйдоса получить суждение, то в эйдетически-сущностном эйдосе необходимость такого разделения совершенно отпадает и логос делается просто принципом сущего. Различить здесь, в сущности, и значит утвердить; смысл здесь и есть бытие, *факт*. Поэтому, если мы захотим получить *метод*, или закон, осмысления сущности как именно сущей и положенной, нам нет нужды конструировать понятие *суждения*, а достаточно остаться просто с принципом подвижного покоя. Это — наша вторая и третья категория сущности (37—38). Значит, то, что в инобытии есть суждение, в эйдосе есть просто подвижной покой, хотя и взятый как принцип и метод. Другими словами, *покой в эйдосе (как такое) есть условие, необходимое и достаточное для суждения в логосе; это — потенция фигурности суждения* (вспомним наши рассуждения о полагании при переходе от эйдоса к суждению). Аналогично рассуждение и относительно *самотождественного различия*.

д) Наконец, смысл рассматривался нами как алогическое *становление*, как изменение, как непрерывно-текущее пребывание смысла. После только что указанных способов перевода логоса абсолютной меонизации в эйдетически-сущностный логос нетрудно и здесь произвести такую же операцию. Смысл в аспекте изменяемости привел нас к конструкции умозаключения. Эйдетический логос приводит здесь к принципам *алогического становления* в недрах самого эйдоса. Умозаключение, говорили мы, выявляет новую подробность в фиксируемом смысле. В эйдосе все новости даны сразу. Поэтому эйдетически-сущностный логос не может быть принципом

умозаключения. Он — принцип только смыслового становления. Следовательно, то, что в инобытии есть умозаключение, в эйдосе есть просто непрерывная текучесть. Другими словами, *алогическая изменяемость в эйдосе есть условие, необходимое и достаточное для умозаключения в логосе; это — потенция фигурности умозаключения.*

е) Везде сущностный логос есть образец и потенция логоса и меонального. Софийные и символические моменты меонального логоса также дают в сущностном логосе — *потенцию софийной и символической фигурности.*

ф) В целях уясняющей схематизации можно было бы рассуждать так. Мы имеем сущность. Она может быть рассматриваема как становящаяся — во-первых, в недрах самой себя, когда она из безразличной точки вырастает в цельную индивидуальную осмысленность, во-вторых же, в своем инобытии вне себя, когда она — уже как полная и определенная осмысленность — целиком или частично проявляет себя вне себя. Всякое становление предполагает материю, или не-сущее, меон (иначе будет только одно сущее и никакого становления не получится), и, следовательно, надо различать внутри-сущностный и вне-сущностный меон, или меонально-сущностный и абсолютно-меональный, меон первого и меон второго определения. Сущность, рассматриваемая как становящаяся, и в том и в другом случае отличается от сущности просто. Она значительно богаче и представляется как некая смысловая сила, как некий смысловой ток самовыражения. Эту смысловую силу самовыражающейся сущности, в случае второго определения сущности, т. е. в абсолютном меонизировании, мы называем *энергией* сущности (30), в случае же первого, внутри-сущностного, самоопределения — эйдетическим меоном, или внутри-сущностным становлением (можно назвать это и внутри-сущностной энергией). Теперь, и то и другое есть обязательно некая отождествленность становления (внутри- и вне-сущностного) с самой сущностью. В энергии дана и сама сущность. Позволительно, однако, в энергии выделить момент специально сущности и взять одно чистое становление, которое теперь уже не будет голым и пустым инобытием (так как оно получилось в результате тождества с сущностью, и последняя, даже после своего отстранения, все же оставляет на ней свой смысловой след), и — тогда мы получим ту же энергию, но — без выполненности ее, без осуществленности. Получится голое *как* становления, но не сама становящаяся сущность. Это значит, что вместо энергии мы получим только *потенцию* сущности. Получится опять два вида потенции, одна — в результате исключения сущности из абсолютного меонизирования сущности, и тут она будет тем *логосом*, который нам дал вышевыведенные категории понятия, суждения и т. д. вплоть до стиля, другая — в результате исключения сущности из меонально-сущностного, или эйдетической энергии, и тут получится наш *сущностный логос*, потенция самого эйдоса, внутри-сущностная потенция, которой посвящен этот параграф. Меональный логос есть потенция энергии сущности. Сущностный логос есть потенция эйдоса сущности. И то и другое есть метод смыслового становления сущности, один раз — вне себя, другой раз — внутри себя. И там и здесь логос неотделим от энергии, хотя и отличен от нее, подобно тому как сама энергия и там и здесь неотделима от сущности, хотя и отлична от нее. Сущность — образец для энергии, энергия — для потенции, или логоса. Энергия выражает сущность; потенция, или логос, выражает энергию. Энергия — смысл сущности, логос — смысл энергии.

Так модифицируется логос абсолютной меонизации на эйдетически-сущностный логос, имея его последней своей идеальной опорой и основанием. Без него не было бы и логоса меонизированной сущности. Он есть актуальность смыслового самоохвата сущности и потенциальность для второго определения сущности, для охвата ее абсолютным меоном и рождения новых сущностей — сущностей инобытия. Это — та антитеза к апофатическому моменту, без которой немислимо вообще выхождение от апофатики к эйдетике.

Это — 67) *смысл в модусе метода меонально-сущностного определения, или эйдетически-сущностный логос.* Он имеет ближайшее отношение к тому, что мы называли выше *энергией сущности*, однако без соотнесения с абсолютным меоном, и поэтому он — *потенция* сущности.<sup>22</sup>

г) Однако меонологическая проблема должна быть существенно расширена, и проблема логоса должна получить свое систематическое завершение. Мы говорили до сих пор о двух типах меона, о внутри-сущностном и вне-сущностном. Чтобы привести всю эту проблему к окончательной ясности, мы должны сказать, что типов меона не два, но — *столько, сколько вообще имеется диалектических категорий.* Мы ведь хорошо помним, что всякое диалектическое определение совершается через противопоставление данной категории ее окружающему фону и через дальнейшее отождествление с ним. Другими словами, образцом и основной структурой каждого диалектического перехода является диалектика «одного» и его «иного». Одно, чтобы быть, отличается от иного и, следовательно,—

<sup>22</sup>Учение о меонально-сущностном логосе может быть понято лишь после анализа антично-средневекового учения о потенции и энергии. См. выше прим. 18.

отождествляется с ним. Значит, *меон окружает решительно всякую категорию*, и свойства этого меона, поскольку меон есть нечто не самостоятельное, а только зависящее от того, в отношении чего он — *меон*, оказываются зависящими от данной категории, вокруг которой он находится, или которую наполняет. До сих пор мы имели категорию эйдоса и говорили, с одной стороны, о внутри-эйдетическом, с другой — о вне-эйдетическом. Теперь мы можем расширить эту проблему меона, хотя в то же время и упростить ее, начавши говорить о меоне уже в отношении каждой из имеющихся диалектических категорий.— 1) Мы имеем, прежде всего, некое неопределимое и ни от чего не отличное чистое *одно*. Одно, чтобы быть, предполагает иное, меон, причем, конечно, это не меон вообще, не иное вообще, но именно иное *одного*, не-одно. Итак, есть *одно и иное*. Но мы уже знаем, что отождествление этих различествующих начал приводит к становлению. И это не то становление, которое у нас характеризует третью ипостась пентады, но становление в недрах чистого одного. Отсюда, одно делается раздельным и множественным одним, или *числом*. Число — до сущего, до полного эйдоса. Число, конечно, может быть и эйдосом. Но прежде этого оно есть только начало, порождающее эйдос, а не есть сам эйдос. Оно — лоно тех необходимых категорий, которые порождают законченно-сущее бытие. Число, дефиницию которого мы дали в §§ 15 и 18, есть прежде всего эйдос. Это — число как законченный эйдос. Но в своей глубочайшей сущности число — ранее эйдоса, первее его, порождает его, а не порождается им, хотя, разумеется, это и нисколько не мешает тому, чтобы мы самое порождение рассматривали как эйдос (ведь в диалектике только и идет речь об эйдосах: эйдос одного, эйдос сущего, эйдос числа, эйдос эйдоса и т. д. и т. д.). Вот это до-сущее число и есть то, что является результатом меонизации чистого одного. И потому можно говорить о числе как потенци, о числе как энергии и о числе как эйдосе.

2) Далее, число, полагаясь и утверждаясь, т. е. отличаясь от *своего* меона и отождествляясь с ним, превращается в *сущее, в нечто*. И, таким образом, как в числе царствует энергийное становление от неразличимого одного к числу как эйдосу, так и в сущем обретается энергийное становление от чистого сущего к законченно целостному сущему, или к эйдосу. Тут перед нами уже не числовой до-сущностный, но эйдетический внутри-сущностный меон (описанный выше). И тут, стало быть, также мы имеем сущее как потенцию, когда говорим о чистой возможности становления сущности, отвлекаясь от самой сущности,— далее, сущее как энергию, когда говорим о становлении сущности, принимая во внимание и саму сущность,— и, наконец, сущее как эйдос, когда говорим о сущности как *ставшей* сущности, не переходя, однако, к четвертому началу (к «факту»), а понимая эту ставшесть чисто же сущностно, чисто смысловым образом, так что получается законченная картина сущего, или эйдос его.

3) Двигаясь далее, мы получим еще новый тип меона — софийный, после-сущностный, тот, который образует третью и четвертую ипостась, с различением тех же моментов потенци, энергии и эйдоса, равно как 4) символический тип меона, приводящий к различению символа как потенци, как энергии и как эйдоса. 5) Дальнейшее диалектическое полагание символа приведет в конце концов к физической вещи, где также мы получим — уже физические — потенцию, энергию и форму вещи.

Итак, *меонов столько же, сколько и категорий*, а не только существует их два типа. Мы же обратили главное внимание на два типа меона только потому, что в центре нашего анализа полагали именно *сущность*; и, естественно, нам нужными оказались те типы меона, которые связаны только с этой категорией.

### III. ПРЕДМЕТНАЯ И ДО-ПРЕДМЕТНАЯ СТРУКТУРА ИМЕНИ

20. **Дедукция всех моментов имени из его предметной сущности.** Если мы выше говорили, что единственная опора и оправдание всех многообразных судеб имени — в его предметной сущности, то теперь нам надлежит уяснить себе, в чем же, собственно, заключается эта опора и основание. Это значит, что *из обрисованной нами сущности мы должны уметь вывести всю судьбу имени вообще, не прибегая к помощи никакой другой сущности*. Как бы ни отличались разные типы имени от первоначальной сущности — только ею одною все они должны управляться и только из нее вытекать.

а) Сущность начинается с апофатического момента (47). Сущность насыщена смыслом и бытием, и из недр ее бьет неистощимый ключ ее жизни и все новых и новых определений. Насколько плоско, неумно и ограничено рассеяние сущности на отдельные понятийные моменты, насколько оно изобличает у философа отсутствие тонкости и чуткости в мировосприятии, настолько необходимей признание в сущности прежде всего апофатического момента, бьющегося и трепещущего в ее глубине и неустанно проявляющегося в новых и новых манифестациях явленного лика. Такова *живая*

сущность. Но остаться на стадии такого апофатизма значило бы впасть в мертвящий агностицизм, который так же туп и безжизненен, как и грубый рационализм. Будем рассуждать попросту и житейски. Что вы называете живым предметом, напр., живым человеком? Вы, исповедуя агностицизм, можете сказать: я ничего не знаю, что творится в душе этого человека; я вообще ничего и не могу знать; я знаю только его внешность, глаза, нос, рот, уши, ноги и пр.; я знаю только это, и никакой сущности этого человека я не знаю. Такое рассуждение, простите, вздорно. Если бы вы действительно, реально так переживали человека, как вы описываете, то чем бы отличалось ваше отношение к этому человеку от вашего отношения к восковой фигуре, точь-в-точь копирующей этого человека? Как бы мы ни ограничивали своих познаний, но, поскольку мы, живые люди, имеем общение с живым человеком, мы знаем его с гораздо более внутренней стороны, чем внешность. Мы чувствуем в нем этот скрытый и никогда не проявляемый до конца апофатический момент, который вечно оживляет этого человека, посылая из глубин его сущности наверх, на внешность, все новые и новые смысловые энергии. И только благодаря этому человек, с которым мы общаемся, подлинно живой человек, а не статуя и не мумия. Равным образом, исповедуя поверхностный рационализм, вы могли бы сказать: я знаю, или могу знать, человека насквозь; все, из чего он состоит, вполне охватываемо отвлеченными понятиями, вполне описуемо и демонстрируемо; я могу знать не только все его внешнее, но всю его внутреннюю сущность до конца и до дна. Это — тоже весьма поверхностное, абстрактно-метафизическое и наивное воззрение. С таким человеком, который ясен и понятен до конца, мы не можем иметь никакого реального или жизненного общения. Любить, ненавидеть, презирать, уважать и т. д. можно только то, в чем есть неразстворимая и неразложимая жизненная основа, упорно и настойчиво утверждающая себя позади всех больших и малых, закономерных и случайных проявлений. Лицо человека есть именно этот живой смысл и живая сущность, в одинаковых очертаниях являющая все новые и новые свои возможности, и только с таким лицом и можно иметь живое общение как с человеческим.

б) Итак, не агностицизм и не рационализм должны быть нашей путеводной нитью, а *символизм*, явление в твердых очертаниях апофатической сущности,— так, что в каждый данный момент данное выражение явления и не есть вся сущность, ибо последняя неизмеримее и глубже своего явления, и вся сущность целиком в нем присутствует, ибо только оно, это всегдашнее, повсеместное и всецелое присутствие и может обеспечить явление в лике *единой* сущности.

Следовательно, *апофатика предполагает символическую концепцию сущности*. Только символ есть точная и точеная идея, *несмотря* на присутствие иррациональных глубин сущности и *благодаря* им. Неисчерпаемое море сущности омывает твердые берега явленного эйдоса, и сам он насыщен и пронизан внутренними смысловыми энергиями сущности. Из бездны алогического рождается миф, из непрерывной иррациональности музыки — строжайше оформленное число. Цельный символический лик сущности четырехсоставен: полное явление символа дано в мифе (44), на фоне мифа выделяется категориальное единство его (43), на этом последнем — морфное качество (42), и, по удалении качества, остается схемная составленность целого из частей (41).

с) Получивши это явление сущности, называемое нами общим именем эйдоса, мы начинаем его анализировать. Он — живое движение на фоне строжайшего оформления. Вечно тождественный сам себе, он вечно отличается сам от себя,— в этом и заключается его жизнь. Он — подвижной покой самотождественного различия, данный как некая единичность. Тогда возникает противоположность сущего и не-сущего в сфере сущности, антитеза смысла и меона, в результате взаимопределения которых получается трипостасное единство сущности — с определениями как «в ширину», так и «в глубину» — на фоне четвертого и с выражением в пятом начале. *Эта триадичная диалектика обнаруживает то, что сама сущность есть не что иное, как имя*. Имя, слово, есть как раз то, что есть сущность для себя и для всего иного. Сущность есть имя, и в этом главная опора для всего, что случится потом с нею. Сущность есть а) *эйдос*. Но этот эйдос соотнесен с алогическим инобытием и потому как бы заново нарисован, но уже алогическими средствами. След., он, а вместе с тем и сущность есть б) *символ*. Но это тот символ, который именно сам себя соотносит с собой и с иным, а не кто-нибудь иной это делает. След., он есть абсолютное (или его степень) самосознание, т. е. миф. Отсюда, сущность есть с) *миф*. Но эйдетически выраженная символическая стихия мифа и есть имя, слово. След., сущность есть д) *имя, слово*.

Если сущность — имя и слово, то, значит, и весь мир, вселенная есть имя и слово, или имена и слова. Все бытие есть то более мертвые, то более живые слова. Космос — лестница разной степени словесности. Человек — слово, животное — слово, неодушевленный предмет — слово. Ибо все это — смысл и его выражение. Мир — совокупность разных степеней жизненности или затверделости слова. Все живет словом и свидетельствует о нем. Мир держится именем первой пентады.

д) Сущность определяет сама себя, не нуждаясь ни в каком другом определении. Сущность, содержа в себе все моменты определения, предполагает лишь окружающий её меон, как свет предполагает тьму,

чтобы быть светом. Но тьма не есть бытие, и потому сущность, хотя и окружена меоном, *не определяется им фактически и причинно*; она определена им сущностно, т. е. свет и тьма предполагают одно другое взаимно. Между ними нет никакого причинного взаимоотношения, или взаимоотношения по бытию.

Но вот сущность захотела, кроме себя, еще и иного. Как может получиться это иное как факт? Ведь тьма не есть факт — наряду с светом смысла. Факт иного может получиться только тогда, когда смысл, сущность перейдет в иное, оставаясь как был и раньше. Иное должно отразить на себе сущность, и сущность, определенная сама собою, должна заново определиться — уже во тьме абсолютного меона. Таким образом, *получается два разных определения сущности*: одно определение ее как сущности, независимо от тьмы меона, определение при помощи меона, входящего в самую сущность, сущностного меона; другое — определение самоопределенной сущности заново, уже в абсолютном меоне, когда возникает, по степени определения, разная степень сущего. В самоопределенной сущности не может быть степеней сущего; меон там — лишь начало координированной раздельности; в новом меональном определении сущности она делается уже разной в смысле степени сущего, в отношении степени самого смысла и осмысленности.

е) Итак, сущность с своим эйдосом, меоном и т. д. вступает в «иное». Получается *иная* сущность, по отношению к первоначальной, которая, однако, в то же время есть не что иное, как та же самая сущность, но только данная в виде разных степеней сущего. Отсюда получают для абстрактного ума антиномии, которые для диалектики суть, однако, необходимые звенья единого целого. Разумеется, подробно развитая антиномика возможна только при условии подробно же развитой диалектики, почему мы и откладываем ее до другого раза. Однако в этом предварительном диалектическом анализе полезно привести хотя бы только примерные антиномии. Вот они — в интересующем нас сейчас вопросе.

I. *Тезис*. «Иная» сущность есть иная в отношении сущности, пребывающей в себе до вхождения в «иное».

*Антитезис*. В «иной» сущности нет ровно ничего такого, чего уже не было бы раньше в первоначально-самоопределяющейся сущности.

*Синтез*. Сущность сама из себя полагает свое иное, т. е. сама противопоставляется себе внутри себя же и вне себя.

II. *Тезис*. Чем больше действует «иная» сущность, тем более утверждает она себя как «иную» и тем большую самостоятельность, и свободу она проявляет.

*Антитезис*. Чем больше действует «иная» сущность, тем более утверждает себя первоначальная сущность и тем большую проявляет самостоятельность и свободу, ибо нет вообще ничего, кроме нее.

*Синтез*. Сущность сама свободно полагает для себя свободную в себе «иную» сущность.

III. *Тезис*. Действия и вся жизнь «иной» сущности зависят всецело от нее самой и ни от чего другого; она, так сказать, сама за себя ответственна. Если бы она зависела от чего-нибудь другого, то не была бы в отношении к нему «иным».

*Антитезис*. Действия и вся жизнь «иной» сущности зависят всецело от первоначально-определенной сущности; только последняя и ответственна за «иную» сущность. Если бы она не была ответственна и все действия исходили бы не от нее, то она не была бы самостоятельно-определившейся сущностью и ей противостояло бы не без-сущностное «иное», а иная, тоже самостоятельно-самоопределенная сущность.

*Синтез*. Сущность полагает ответственность за себя в том, что полагает «иную» сущность в качестве ответственной за себя же (т. е. за «иную» сущность).

Это — антиномии для абстрактно-метафизической мысли. А так как мы хотим рассуждать не абстрактно, а жизненно, и не метафизично, а диалектично, то для нас нет выбора между тезисами и антитезисами. Мы принимаем, сразу и тезис, и антитезис каждой антиномии и объединяем их в живом синтезе второго определения сущности, а именно определения в абсолютном меоне. Получающиеся в результате такого определения факты — одинаково и они и не-они, и действуют самостоятельно и суть результат действия первоначальной сущности, и ответственны за себя и не ответственны. Такова жизнь.<sup>23</sup>

f) Итак, если сущность — имя, или слово, то в результате нового определения, поскольку абсолютный меон ничего нового не приносит и не есть нечто (в диалектическом смысле), мы будем получать только имена и слова, вернее, разные степени слова. И вот, начиная с высшей разумности

<sup>23</sup>Примером более подробного приведения антиномики при переходе к инобытию может явиться «Античный космос», гл. 10. О необходимости и существовании понятия напряженности бытия в сфере инобытия — там же, 137—138, 388—393.

человека и кончая внеположностью и разъединением неодоушевленного мира, перед нами — разная степень словесности, разная степень смысла, разная степень сущего, бытия, разная степень именитства. Чем больше погружается сущность, или смысл, в «иное», тем все более и более теряет он свои смысловые свойства. *Не сила и акциденции бытия уменьшаются, а само бытие остается чем-то незыблемым и постоянным*, но именно само бытие все меньше и меньше бытийствует, все меньше и меньше становится бытием и смыслом; само имя все меньше и меньше именуется. Ощущение — менее бытие и имя, чем мышление; раздражение — менее смысл, чем ощущение. Животное в меньшей мере есть, чем человек; растение в меньшей мере смысл, чем животное. Мир — разная степень бытия и разная степень смысла, имени. Мир — разная степень слова. Ум и умное — высшая степень сущности, смысла, имени, — в «ином». Ощущение — менее сущность, чем мышление. Раздражение — еще менее сущность, чем ощущение. Но и раздражение есть как-то смысл, и ощущение есть как-то сущность и имя, и мышление есть как-то эйдос первоначальной сущности и ее имени.

Оставим в стороне низшие степени словесности и возьмем «человеческую» степень, сенсуально-ноэтическое слово. Как и всякое другое слово, оно — энергия сущности, но — энергия, определенная в меоне, по общности своей природы со всяким словом. Что в нем отсутствует в сравнении с первоначально-определившейся сущностью и *в чем, собственно, проявился меон?* В нем есть весь эйдос, со схемой, топосом, эйдосом в узком смысле, с символом и мифом. В нем есть апофатизм и логос. Это — в каждом произносимом нами слове. В нем есть «горизонтальная» диалектика единства, эйдоса и пневмы. В нем есть и «вертикальная» диалектика интеллигенции, ибо всякое слово наше есть акт самосознания. Чего же еще надо нашему слову, если, казалось бы, все моменты первоначально-самоопределившейся сущности в нем налицо? *Ущербность нашего слова заключается в том, что оно изолировано*, хотя и сохраняет в себе все моменты определения первоначальной сущности. Пусть слово мое есть самосознание и полнота эйдетической характеристики, но *в слове своем изнутри я знаю только себя и не знаю другого*; другого я продолжаю знать только внешне. А интеллигенция есть сознание себя как всего и всего как себя. *Только в мифе я начинаю знать другое как себя*, и тогда мое слово — *магично*. Я знаю другое как себя и могу им управлять и пользоваться. Только такое слово, *мифически-магическое имя*, есть *полное* пребывание сущности в ином, и только такое слово есть вершина всех прочих слов. Магия, конечно, совершается везде. Рост растительного или животного семени есть тоже магия. Когда я зову своего собеседника, называя его имя, и он идет ко мне, это — тоже магия. Но все эти и прочие виды магии существуют лишь как та или иная степень мифически-магического имени, где сущность пребывает всецело.

г) Там, где сущность пребывает всецело, имя есть сама сущность. Конечно, и растительное семя есть сама сущность, однако в меру ее присутствия в нем, а присутствует она в нем глубоко ослабленно и поэтому не в виде собственно сущности. В ноэтическом имени сущность присутствует целиком, но не целиком приемлется; оно приемлется здесь изолированно, и потому надо сказать, что такое имя не есть предмет, но что сам предмет в нем «присутствует». То же самое надо сказать и о мифически-магическом имени. Энергия сущности неотделима от сущности, хотя и отличима от нее; потому она и есть сама сущность. Воплощаясь в инобытии, она ложится в основу реальной вещи, напр., человека, который тоже ведь существует по «образу» и «подобию» сущности. И вот, поскольку энергия сущности есть имя, постольку воплощение имени в инобытии есть наибольшее воплощение сущности в инобытии. Инобытийное имя, напр., произнесенное человеком, не есть именуемая сущность, ибо тут — два разных факта. Но *смысл* инобытийного факта и именуемой сущности — один и тот же, и этот смысл есть *имя*, которое есть сама сущность. В инобытийных же фактах это имя только присутствует.

Но все это «присутствие» возможно только потому, что человеческое имя и слово есть результат энергеми сущности; и так как меон есть ничто, не есть сущность, можно сказать, менее точно, *что слово о предмете и о сущности есть сам предмет и сама сущность*. Точная формула была бы такова: *энергема сущности, конструирующая в ином слово — в качестве цельной и полной адекватации сущности, есть сам предмет и сама сущность, и потому слово о предмете есть сам предмет*. Если энергему сущности как таковую, меоном озаменованную, но взятую без меона, назвать умным именем, предполагая не какое-нибудь раздробленное и ослабленное явление сущности в меоне, вроде, напр., семени, животного или растительного, но сущность, явившуюся в полноте своих диалектических моментов, включая самоотнесенность и самосознание, то возможно уже совсем точно сказать, что *умное имя предмета и есть сам предмет в аспекте понятости и явленности*, — независимо от того, где, когда и как он фактически понимается и является.

Таким образом, инобытийное слово, от физической вещи до полной разумности живого существа, держится тем, что представляет собою воплощенность тех или иных энергем сущности. Не сущность сама воплощается, но энергеми ее воплощаются. Политеизм, впрочем, мыслит себе своих богов как

воплощенности в инобытии именно самой сущности, чего не делает христианство, мысля мир и людей как воплощенности энергии сущности, а не ее самой, и делая из этого правила только одноединственное во всей истории Исключение. Итак, вещь — воплощенность энергем. Но это значит, что во всякой вещи есть то, что абсолютно тождественно с самой сущностью, хотя иерархия энергий, мешающая всем им быть в одинаковой мере самой сущностью, приводит, однако, в инобытийном функционировании к разной степени отдаления от сущности. Всякая энергема, как бы «мала» ни была, есть сама сущность, ибо всякое свойство, всякое проявление сущности есть вся сущность целиком и совершенно неотделимо от нее. Тем не менее в инобытии эта энергийная иерархия обуславливает собою разное расстояние от первой сущности. И потому, хотя *всякая* энергия есть сама сущность, разные энергии тем не менее дают разную по степени воплощенность энергии в инобытии. В ощущении сущность присутствует *менее*, чем в мышлении; в мышлении — ее *меньше*, чем в гиперноэзисе; и т. д. А энергема сенсуальная есть сама сущность; энергема ноэтическая есть сама сущность; и т. д. То и другое — в совершенно одинаковой мере.<sup>24</sup>

После всего вышеизложенного можно считать установленным, что все особенности в судьбах слова действительно есть не больше и не меньше, как судьба самой сущности.

21. **Сводка всего предыдущего анализа.** а) Сведем теперь все полученные нами в результате анализа моменты слова, или имени, в одну таблицу, в порядке, восходящем от абсолютной тьмы «ничто» к свету смысла.

I. **Абсолютный меон**, «иное» (15).

II. **Меон в модусе осмысления** (16), под осмысляющим действием энергемы (18).

1. **Фонема** —

- 1.звук (1),
- 2.голос (2),
- 3.членораздельность (3),
- 4.совокупность членораздельных звуков (4),
- 5.особенности произносящего (5).

2. **Семема** —

1. фонематическая семема (6),
2. символическая семема —
  - a)этимон (7),
  - b)морфема (8),
  - c)синтагма (9),
  - d)пойема (10),
  - e)симболон I (11),
  - f)симболон II (12),
3. ноэматическая семема (13).

3. **Чистая ноэма** —

- 1.чистая ноэма (14),
- 2.ноун (24),
- 3.ноэзис (25).

4. **Идея** (19).

III. **Сущность, или смысл** — без инобытия, или меона (17).

а) Смысл в модусе явленной сущности, *меонально*(15) -*выраженный*:

- 1.энергема (разные типы) (18); и
- 2.энергия (30):

А. Гипо-ономатическая —

<sup>24</sup>О магии слова: *Ветухов*. Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова (Русский филологический вестник, 1901—1907 гг.). *Я. Познанский*. Заговоры. Петроград, 1917 (в 1-й главе — обзор исследований заговоров). *В. Jacob*, Im Namen Gottes. Eine Sprachliche und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Alten und Neuen Testament. Berl., 1903. *W. Heitmüller*, Im Namen Jesu. Eine sprachliche und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament. Göttingen, 1903. *Giesebrecht*. Die alttestamentliche Schatzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage. Königsberg, 1902. *R. Hirzel*. Der Name. Ein Beitrag zu seiner Geschichte im Altertum und besonders beiden Griechen. Abhandlungen der Koniglichen Sachsischen Gesellschaft der Wissenschaften. Bd. XXVI. № 11. Lpz., 1918. *П. Флоренский*. Общечеловеческие корни идеализма. Сергиев Посад, 1907.

1. до-интеллигентная, или

а) физическая (20) и —

2. интеллигентная, или

б) органическая (21),

в) сенсуальная (22).

В. Ономатическая —

г) ноэтическая (23), т. е.

1. перцептивная (26),

2. имагинативная (27),

3. когитативная (28),

С. Гипер-ономатическая, т. е.

д) гипер-ноэтическая (29).

б) Смысл в модусе процесса и метода, закона меонального (15) определения, или *формально-логический логос* (53), потенция сущности:

1. понятие (59)—

а) число (54),

б) свойство («предикат», «акциденция») (55),

с) категория («субъект», «субстанция», смысл) (56),

д) термин (57),

е) собственное имя (58),

2. суждение (60),

3. определение (61),

4. умозаключение (62),

5. апагогический момент (закон природы) (63),

6. грамматический (логос символа) (64),

7. риторический (логос интеллигенции) (65),

8. стилистический (логос инобытия символа) (66).

с) Смысл в модусе метода меонально-сущностного определения, или *эйдетики-сущностный логос* (67), т.

е. *потенция внутри-сущностных фигурностей*, по категориям —

1. сущего (36),

2. покоя (37),

3. движения (38),

4. тождества (39),

5. различия (40).

(Эйдос = единичность подвижного покоя самотождественного различия; логос = метод эйдоса.)

д) Смысл в модусе самостоятельно явленного лика, или *эйдос* —

1. в созерцательно (феноменолого)-статическом аспекте:

а) *схема* (48),

б) *голос*, или *морфе* (49),

в) *эйдос в узком смысле* (50),

г) *символ* (51),

д) *миф* (52),

2. в диалектико-динамическом аспекте:

а) *диалектика внешней явленности* —

1. *генологический момент* (31),

2. *эйдетики в узком смысле* (32),

3. *генетический* (алогически становящийся) (33),

4. *меонально-сущностный*, или *гилетический* (34),

5. *символический* (35);

б) *диалектика интеллигенции (для-себя-бытия)* —

1. *рождение и исток, сверх-интеллигентный, агеннесийный момент* (41),

2. *чистая интеллигенция* (42),

3. *пневматический момент* (43),

4. *телесно-софийный* (44),

5. *демиургийный* (45),

6. *мифический* (46).

IV. **Апофатический** момент (47).

Не будем удивляться столь сложно развитой логической системе, наблюдаемой нами в имени, или слове. Нельзя ведь забывать того, что слово рождается наверху лестницы существ, входящих в живое бытие, и что человеком проделывается огромная эволюция, прежде чем он сумеет разумно произнести осмысленное слово. Проанализировать слово до конца значит вскрыть всю систему категорий, которой работает человеческий ум, во всей их тесной сращенности и раздельном функционировании. Вот почему всякое знание и всякая наука есть не что иное, как знание и наука не только в словах, но и о словах. Выше слова нет на земле вещи более осмысленной. Дойти до слова и значит дойти до смысла.

б) Громоздкий аппарат понятий, привлеченный нами в целях анализа слова, можно упростить в целях получения более компактного и, так сказать, более портативного определения. В этом случае можно дать такой ряд определений, восходящий по сложности и детальности.

Самое простое и общее определение слова, как ясно, есть то, что *слово, или имя, есть смысл, или понимаемая, разумеваемая сущность*.

Тут, правда, много неясного и непроанализированного, но — таково то определение, которое, по-моему, в максимальной мере совмещает в себе краткость и правильность. Если мы хотим чего-нибудь более развитого, то, вдумываясь в это новое определение и ища первую наиболее существенную подробность в нем, мы должны выделить, прежде всего, погруженность смысла в меон, *выраженность* в меоне, или, что то же, по-ятие его меоном, т. е. понятие, *понимание* меоном. Слово, как мы видели, есть не просто смысл, но именно смысл, данный в «ином». Данность смысла в «ином» есть его энергия, неотделимая от самой сущности, но отличная от его апофатической глубины, ибо раздельная. Следовательно, более подробное определение имени было бы такое:

имя есть смысловое выражение, или энергия сущности предмета; или: имя есть смысловая энергия сущности предмета; *имя, слово, есть символически-смысловая, умно-символическая энергия сущности*.

Но пусть мы желаем дать еще более детальное определение. И в этом случае необходимо искать первую наиболее существенную подробность понятия энергии. Разумеется, здесь сама собой возникает мысль о том, что наше, человеческое, слово резко и глубоко отличается от всех других типов слова. Другими словами, первой существенной спецификацией будет указание на *ноэтическую* энергему, т. е. в конце концов на интеллигенцию. Если мы припомним, что сущность ноэтической энергемы заключается в том, что она знает свое знание и себя, то искомое определение будет звучать так:

имя есть смысловая, выражающая (или понимаемая) энергия сущности, данная в модусе (или на степени) самосознания, или самосоотнесенности (интеллигенции); или: *имя есть энергично выраженная умно-символическая стихия мифа*.

Дальнейшее усложнение этого определения должно вести к указанию момента отнесенности к другому (как добавление момента самосоотнесенности), вследствие чего получаем такое определение:

имя есть смысловая, выраженная (или разумеваемая) энергия сущности в модусе интеллигентной самосоотнесенности, данная как арена общения факта (меонизированного смысла) с эйдосом (смыслом в себе), или данная как смысловая встреча субъекта с его предметом; короче: *имя есть энергично выраженная умно-символическая стихия мифа, осмыслившая собою то или другое инобытие и тем приведшая его к встрече с самим собою*; еще короче: *имя есть энергично выраженная умно-символическая и магическая стихия мифа*.

В дальнейшем на очереди стоит указание на способ явленности сущности в имени (логос, эйдос, апофазис), потом на моменты ноэматические и семематические, и только в самом конце можно отметить как наименее существенный элемент определения слова фонему, хотя обыватели, знакомые с философией из гимназических и университетских учебников, начинают именно с нее. Из предыдущего ясно, какую форму приобрело бы определение слова с привлечением всех этих моментов.

с) В заключение нашего общего феноменолого-диалектического учения об имени полезно, при обзоре вышепредложенной таблицы 67 моментов в имени, ясно ответить себе на вопрос: почему все это является логикой *имени*, учением об *имени*, философией *имени*? О сущности мы ведь говорили не менее, чем об имени. Почему наше исследование мы не назвали философией, или логикой, сущности? Далее, не менее мы говорили о материи, о меоне. Почему бы нам не назвать наш анализ философией меона? Собственно говоря, такого недоумения не должно быть у тех, кто внимательно следил в предыдущем за всеми изгибами диалектической мысли этого анализа. Однако напомним некоторые мысли из предыдущего, чтобы поставленный только что фундаментальный вопрос не остался без нашего специального освещения.

Диалектика и есть оперирование со сферой смысла. Диалектика и есть жизнь смысла, сущности. Сначала мы говорим о сущности самой по себе, потом о сущности в ее инобытии, об инобытийной сущности. Почему и там и здесь мы строим логику имени, а не сущности и не инобытийной сущности? Возьмем диалектику сущности. Мы видели, что она имеет определенную диалектическую судьбу. Она сначала —

*число*, и это есть некое первичное и наиболее общее определение сущности. Можно, конечно, писать специально логику числа, но эта логика числа, разумеется, не может быть равносильной логике сущности вообще. Далее, сущность есть *эйдос*. И это определение — не полное. Только в *символическом и магическом мифе*, как мы видели, сущность достигает своего полного определения. Но это как раз и есть *имя*. Что же лучше теперь: сказать ли, что мы занимались логикой сущности или логикой имени? Второе определение, конечно, гораздо богаче и полнее и включает в себя все предыдущие моменты, ибо имя и есть расцветшее и созревшее сущее. Диалектически вывести имя и значит вывести всю сущность со всеми ее подчиненными моментами. Но спросят: почему вы останавливаетесь на имени? Действительно, имя переходит дальше, становится инобытийным, получает дальнейшее определение и усложнение. Почему же наш анализ не есть логика инобытия? Потому он не есть это, что *дальнейшее диалектическое самоопределение сущности приводит ее к убыли*, к сокращению, к меонизации, к разной степени проявления. И, конечно, раз должна идти речь о степенях чего-то и раз это что-то все равно попадает в поле зрения нашего анализа, то ясно, что лучше уже просто говорить, что мы анализируем это что-то сначала в его существе, потом в его многообразных проявлениях. Поэтому и с точки зрения учения об инобытии наш анализ лучше назвать логикой имени, а не сущности и не инобытийной сущности. Имя есть высшая точка, до которой дорастает первая сущность,— с тем чтобы далее ринуться с этой высоты в бездну инобытия. Оно — высшая и единственная, предельная цель как для сущности, так и для инобытийной сущности,— для первой как для первой, для второй — как для инобытийной. Это — водораздел обеих сущностей, первой и второй. Раз есть логика имени, все остальное окажется только подчиненным моментом и в первой и в инобытийной сущности. Таким образом, мы имели полное право назвать свой анализ философией имени и свой обзор указанных 67 моментов анализом как раз имени же. Имя есть та смысловая стихия, которая мощно движет неразличимую Бездну к Числу, Число к Эйдосу, Эйдос к Символу и Мифу. Она — цель для всех этих моментов сущности, и только в свете имени понятным делается окончательное направление и смысл всей диалектики сущности. Но Имя есть также та смысловая стихия, которая мощно движет мертвым Телом на путях к Раздражению и Ощущению, к растительному и животному Организму, а Организм к Мысли, Воле и Чувству; оно, наконец, есть и та сила, которая ведет Интеллигенцию к Сверх-Интеллигенции, к Гипер-Ноэзису, к Экстазу умному. Только в свете всецелого и нетронутого инобытием Имени понятными делаются все эти частичные проявления Имени в инобытии. Сначала узнайте, что такое есть та или другая вещь, а потом уже говорите о том, как она применяется для других вещей. Так и мы хотим уразуметь, что такое Имя само по себе,— с тем чтобы потом стало ясным, как оно действует и проявляется и в мире, и вне мира и каковы уже *частичные* его проявления и действия.

Одно только можно возразить против этого, что при такой точке зрения философская система в целом должна быть не чем иным, как философией имени, что мы писали тут не философию имени, но философию просто. Однако с этим возражением я должен только согласиться. Действительно, философия имени есть *просто философия*, та единственно возможная и нужная теоретическая философия, которая только и заслуживает название философии. Другими словами, философия имени есть самая центральная и основная часть философии вообще (и не только философии!), и настоящий труд с тем же успехом можно было бы назвать «введением в философию» или «очерком системы философии». Я же скажу больше. Имя — как максимальное напряжение осмысленного бытия вообще — есть также и основание, сила, цель, творчество и подвиг также и всей жизни, не только философии. Без имени — было бы бессмысленное и безумное столкновение глухо-немых масс в бездне абсолютной тьмы, хотя и для этого нужно некое осмысление и, значит, какое-то имя. Имя — стихия разумного общения живых существ в свете смысла и умной гармонии, откровение таинственных ликов и светлое познание живых энергий бытия.

В любви мы повторяем любимое имя и взываем к любимому через его имя. В ненависти мы хулим и унижаем ненавидимое через его имя. И молимся мы, и проклинаем через имена, через произнесение имени. И нет границ жизни имени, нет меры для его могущества. Именем и словами создан и держится мир. Имя носит на себе каждое живое существо. Именем и словами живут народы, сдвигаются с места миллионы людей, подвигаются к жертве и к победе глухие народные массы. Имя победило мир.

Впрочем, нашей задачей была тут только теоретическая философия имени, и мы не станем касаться имени как стихии разумно-живой, реально-практической жизни, хотя и дали обоснование его также и в этой плоскости.

**22. Диалектика человеческого слова.** Теперь, по окончании всех основных диалектических конструкций имени, сконцентрируем свое внимание на *человеческом слове*, о котором в отдельных пунктах нашего исследования уже указано все, что мы считали существенным, и о котором имеет

смысл теперь повторить все это в сконцентрированном виде. С него мы начали наш эмпирически-описательный и потому слепой анализ, к нему мы и пришли теперь опять, исследовавши в отдельности природу всех тех понятий, в отношении к слову, о которых мы тогда говорили лишь описательно, констатирующе и которых подвергали лишь предварительному анализу.

а) Человеческое слово, как и человеческий субъект, есть *результат всех энергем, которые только мыслимы*. Это — та удивительная вещь, которую только теперь мы можем оценить во всей ее глубине. В предыдущем исследовании мы говорили о *чистых* типах энергем. Мы говорили о *чисто* физической, *чисто* сенсуальной, *чисто* нозтической энергеме, равно как и о субъектах столь же чистых энергем. Поэтому мы не могли говорить о *человеческом* субъекте и о *человеческом* слове. Человеческий субъект есть носитель одновременно и физической, и органической, и сенсуальной, и нозтической энергемы, причем нозтическая энергема возможна для него во всех своих видах,— в виде перцептивной, имагинативной, собственно-нозтической, или когитативной, и гипер-нозтической. Равным образом и человеческое слово есть выражающий носитель всех этих энергем одновременно. Ясно, что в таком случае ни одна из этих энергем не может оставаться в своем *чистом* виде. Вступая в совокупное существование с другими энергемами, каждая из них соответственным образом меняется, и эта совокупность всех энергем, изменившихся от одновременного действия, и есть общая энергема человеческого субъекта и человеческого слова.

Возьмем физическую энергему. В чистом виде она рождает физическую вещь, значащую только то, что она есть. В человеческом слове она создает физическую оболочку слова, значащую далеко не только то, что она есть сама по себе. Тут она именно оболочка и покров всех таинственных глубин слова. Так и человеческое тело не просто физическая вещь, но — орудие выражения неисповедимых тайн вечности. Тело и лицо человека — не физический факт, но зеркало всего бытия, откровение и выражение всех тайн, которые только возможны. Так преобразается физическая энергема в человеческом слове. Фонема (1—5), стало быть, есть воплощенность в инобытии физической энергемы и, как таковая, оказывается знаком и для самой предметной сущности.— Возьмем органическую энергему. В чистом виде она только рождает субъекта чистого раздражения. В человеческом мире энергема раздражения связана со всей совокупностью его духовных богатств. Раздражается физическое ухо, а в сознании происходит таинство общения с миром звуков. Раздражается физический глаз, а в сознании творится видение мира и себя в мире. В человеческом слове органическая энергема не просто дает растительное семя, но — органическую жизнь разумного существа, и каждая малейшая черта в росте, питании, размножении, вообще жизни этого существа продиктована высшей его энергемой, и уже нет самодовления физиологических функций, которое мы встречаем в сфере действия *чистой* органической энергемы. Органическая энергема вообще как такая есть только она. Органическая энергема в слове есть выразитель всех смысловых тайн слова вообще. Фонема — как проявление живого организма — и в этом отношении оказывается знаком самой сущности.— То же необходимо сказать и о сенсуальной и нозтической энергеме. Человек как такой не знает *чистой* сенсуальной энергемы; она вся пронизана нозтическими искрами. Субъект чистого ощущения есть абсолютно бессознательный субъект. Человеческий субъект, имеющий ощущения, имеет их обыкновенно в форме того или иного осмысления. Ощущение переходит в восприятие, восприятие в образ, и образ — в мысль. Обыкновенно не знает человек и чистой мысли. Субъект подлинно чистой мысли не может иметь физического тела. Будучи не распростертым в меоне и подчиняя его себе, субъект чистой мысли может иметь только умное тело. Но человек имеет физическое тело. И потому обычное его мышление — не чистое, но в той или другой мере текучее, т. е. окрашенное телом и ощущениями, почему мы и должны признать, что предметом психологии может служить только изваянно-меонизированный эйдос, или энергема. Разумеется, человек может временами доходить и до чистого ноззиса и даже до гипер-нозтической мысли, или экстаза, но все это регулируется и телом, и оно рано или поздно опять возвращает к заполненному мышлению и к прекращению экстаза. И человеческое слово не есть только умное слово. Оно пересыпано блестками ноззиса и размыто чувственным меоном. Оно — или в малой, или в средней, или в высокой степени мышление, но никак не мышление просто и никак не умное выражение просто. Так модифицируется каждая из энергем, вступая во взаимодействие с другими энергемами при порождении единсовокупного человеческого субъекта и человеческого слова.

б) Итак, в слове мы находим объединение — 1) звука просто (от физической энергемы); 2) звука, производимого органически (от органической энергемы); 3) нечленораздельного звукового выразительного движения (от сенсуальной энергемы); 4) членораздельного звукового выразительного движения, получившегося в результате осознания расчлененной внешней действительности (от перцептивно-нозтической энергемы); 5) осознания членораздельного звукового выразительного движения при расчленении внешней действительности, или образ самого звука (наша «ноэма», или, как говорят, «внутренняя форма», «символ» «значения»,— от имагинативно-нозтической энергемы); 6) осознания самого

образа звука, при сохранении, конечно, предыдущих расчленений, «образа образа», самого «значения» (наша «ноэма» в ее переходе к «идее», — от собственно ноэтической, или когнитативной энергемы). Таково «нормальное» и обыденное человеческое слово, не заходящее выше ноэтической энергемы, ибо не только гипер-ноэтическая, но уже и чистая ноэтическая энергема привела бы к исчезновению звука в слове, и слово превратилось бы в умное имя, произносимое, но лишь выразимое умно же. Но зато все низшие энергемы целиком присутствуют в самом обыкновенном человеческом субъекте и человеческом слове. Стоит только произнести хоть одно осмысленное слово, как уже все энергемы сразу и целиком проявились у произносящего и в произносимом.

Таким образом, не эмпирико-психологическим и не эмпирико-лингвистическим, но чисто диалектическим путем мы нашли все те основные моменты строения слова, которые эмпирическая наука с таким трудом обнаруживает, путаясь в мелочах и не имея надежды на полную прочность своих обобщений. Вышеупомянутые моменты выведены строго диалектически, и в этом их огромное преимущество. Рассмотрим теперь, что собственно нового и полезного дала нам диалектика в учении о человеческом слове, если то же самое строение можно, хотя и отчасти только, получить также и эмпирическим путем.

с) *Во-первых*, феноменолого-диалектическое исследование, отказавшись от изучения всей эмпирической пестроты фактов слова, как и от фактов слова вообще, сосредоточивает свое внимание на анализе сущности, эйдетической сущности слова. Категории, которыми оно оперирует, в силу этого могут быть только строго фиксированными, эйдетически точно фиксированными категориями. И в то время как эмпирическая наука, изучая слепые факты, пользуется слепыми, не точно и не ясно осознаваемыми эйдосами и тем самым находится в механически-рабской зависимости от фактов, — феноменолого-диалектическое исследование *начинает* с точной эйдетической фиксации основных категорий и имеет это своей основной задачей. *Огромное преимущество полученной нами конструкции слова в том и заключается, что в ней присутствуют только строжайше оформленные и точнее формулированные эйдетические категории.* Мы не путались в сотнях и тысячах лингвистических и психологических фактов и не делали из них смутных, ненадежных (ибо всякие вообще факты ненадежны) обобщений. Мы вывели наши принципы слова из анализа самого разума. *Слово не может не быть таким, каким мы его обрисовали*, пока разум есть разум. И только если разум сдвинется или погаснет — изменится и погаснет слово в обрисованном нами виде. Всякая реальная жизнь слова основывается на этих принципах и *не может их не содержать в себе.* — Такими строжайше очерченными категориями в первую голову являются — 1) предмет, или предметная сущность, вместе с самой сущностью, 2) энергия сущности, или выражение, 3) физико-физиолого-психологический факт слова (с указанными выше более мелкими моментами), являющийся для сущности и ее энергии приемником и осмысливаемым через них инобытием. Вместо неясных и колеблющихся представлений о «том, что обозначается словом», диалектика и феноменология дают ясную и определенную концепцию предмета, отбрасывая всякие шаблонно-привычные привнесения. Те, кто внимательно следил за нашим исследованием, не сможет уже высказывать столь непродуманные и наивные суждения, как то, что «слово обозначает вещи внешнего мира», или «значение ассоциируется с звуком», или «учение о значениях слов есть психология», или «философская грамматика невозможна потому, что она не оперирует с фактами» и т. д. и т. д. Мы установили, что предметом слова может явиться только эйдос какой-нибудь сущности, что эйдос и сущее неразъединимы, что предмет в своем качестве предметности рождается только с момента меонального определения эйдоса и т. д. Равным образом, яснейшее определение получило в результате нашего феноменолого-диалектического анализа и понятие *выражения*. Что значит этот термин в его общераспространенном и обывательском значении, судить трудно. Можно было бы написать целую главу об эквивокациях и путанице, связанной с этим термином. У нас он имеет строжайше определенное смысловое содержание. *Выражение есть энергия сущности*, или, следовательно, сама сущность в своем воздействии на меон, но без самого меона и до него. Выражение, или энергия сущности, есть смысловая картина, рождающаяся в силу осмысления материи тем или другим предметом. По тому, как данный предмет осмыслил материя, или меон, мы судим о *выражении* этого предмета или об энергиях его. *Энергия сущности есть смысловая изваянность сущности, неотделимая от самой сущности, но отличная от нее.* Она — смысловое тождество логического и алогического, выраженность логического алогическими средствами. Равным образом, только феноменолог и диалектик поймет, что момент выражения в слове, конструирующий смысловую изваянность фиксируемой здесь предметной сущности, не есть нечто субъективное и психологическое, но есть сам предмет и только он, составляет с ним один и единственный факт, хотя и указывает на новую смысловую сторону в этом факте. Только феноменолог и диалектик поймет, что выражение в слове, хотя оно и есть сам предмет, не есть,

однако, нечто объективное, противостоящее субъективно-психическим актам как физическая вещь. Выражение предмета в слове есть сам предмет и неотделимо от него, но тем не менее *оно отлично от него*. Что тут может понять эмпирик-лингвист и психолог? Они только уличат меня в противоречии, не понимая разницы между противоречивой логикой и логикой противоречия. И убедить их в том, что они не продумали предмета своих наук, можно было бы только после получения ими хотя бы элементарной феноменологической и диалектической школы. Надежд на это, однако, мало. Поэтому выгоды феноменолого-диалектического метода перед эмпирико-психологическим поймет, конечно, только сама феноменология и диалектика.— Наконец, обратим внимание и на понятие факта, с которым эмпирическая наука обычно носится. Все учебники и исследования по языку наполнены рассуждениями о «фактах языка», о необходимости базироваться на «фактах языка», о «физиологии» и «психологии» языка и т. д. Входя в более подробное наблюдение того, как данный автор оперирует с понятием факта, вы находите, что это совершенно обывательское и наивное понятие. Тут и «психические ассоциации» являются фактами языка, и «формы слов», и «звуки», и «значения», и все что угодно. Наше исследование точнейшим образом зафиксировало категорию факта и определило разные типы фактов, и только после такого анализа можно было бы с ясной головой приступить к эмпирическому обследованию всей пестроты реально наличных «фактов языка».

d) *Во-вторых*, феноменолого-диалектическое исследование не только дает точную эйдетическую формулу всем конструктивным моментам в слове, но и *связывает все эти моменты в неразрушимое смысловое единство*. После нашего исследования ясно, как именно связаны между собою отдельные моменты слова и почему ни один из них не может существовать без другого. Это обстоятельство чрезвычайно важное, и стоит еще раз вспомнить, как конструирована у нас эта смысловая связность слова как слова.

1) Прежде всего, мы находим объективную *вещь*, к которой наше слово имеет отношение. Что такое эта вещь? Мы говорим: она есть то-то. Как только мы это сказали, так тотчас же мы зафиксировали не объективную вещь, но ее *предметную сущность, понимание* ее. Что такое предметная сущность вещи? Она есть то цельное и единичное, что мы увидели характерного в вещи и уразумели в ней. Вещь — множественна, изменчива, неустойчива. Но мы увидели, что во множественных частях ее присутствует она целиком и без разделения, что без этого присутствия не было бы и видения самой вещи. Мы увидели в изменчивых контурах вещи нечто абсолютно-устойчивое и неподвижное и заметили, что без этого устойчивого оформления не было бы и самого видения вещи. Итак, предметная сущность слова, оказывается, отлична от самой сущности, или вещи, и не растворима в ней. Но тут уже элементарное рассуждение обнаруживает, что предметная сущность, или сознаваемый эйдос, как мы ее еще называем, не может быть только отлична от самой сущности, что простое отличие совершенно оторвало бы эйдос от вещи и помешало бы быть ему эйдосом именно этой вещи. Следовательно, эйдос и вещь еще и тождественны между собою. По факту они одно, по смыслу — разное. Предметная сущность слова — одно с сущностью и не одно с ней. Так оказываются необходимо связанными сущность вещи и лик ее, смысл ее, или эйдос ее, предметная сущность ее, то, к чему привязано слово.

2) Но мало этого. Эйдос, или предметная сущность, заключен в себе, осмыслен в себе, выражен в себе. Он выражен сам *в себе* и сам *для себя*. Не значит ли это, что он выражен и для всего *иного*? Конечно, значит. Если бы предметная сущность была выражена только сама в себе и сама для себя, то никакое человеческое слово не могло бы и коснуться этой сущности. Она пребывала бы непознаваемой и именуемой. Но сущность является не только себе, но и иному. И вот — новое диалектическое сопряжение: сущность и — выражение ее для иного, или энергия сущности. Сущность заново оформляется в материи, в физической, физиологической и психологической материи. Смотря на это новое оформление, мы видим, как *выражается предметная сущность в ином и для него*. Но тут-то и необходима диалектическая четкость мысли. Конечно, когда предметная сущность слова, или эйдос, смысл вещи, попадает в мой психический мир, я всячески переделываю и искажаю этот эйдос. Одни его моменты я вижу хорошо, другие — плохо и т. д. Но в каждом случае такого искажения или вообще изменения слова в моей психике предметная сущность его необходимым образом должна оставаться неизменной, чтобы все эти изменения относились именно к *одному и тому же* предмету, а не к многим, и чтобы тем самым не был утерян и самый предмет слова. Итак, эйдос слова не меняется, несмотря ни на какую изменчивость психики. Но тут же и ясно, что, раз налицо и неизменный эйдос и измененное его качество, то в слове как психическом факте должно быть налично и то и это и должно быть связано нерушимой связью единства, вернее, единичности. Другими словами, я вижу, произнося и переживая слово, во-первых, *предметную сущность слова как адекватно понятую*, во-вторых, *предметную сущность слова как понятую в специальном смысле*, в том смысле, какой связан с теми или другими условиями места и времени. Вот я и понимаю, если я грек, истину как незабываемое и, если я римлянин, — как предмет веры и доверия. Это значит, что в слове дано то или иное *выражение* предметной сущности слова, эйдетическая энергия

сущности того, что дано в слове. Выражение, стало быть, есть соединение эйдоса вещи с тем или иным меоном, в который он попадает. *В результате такого соединения*, по общему диалектическому закону, мы получаем *смысловое становление эйдоса в меоне*, или энергию сущности. Имея слово как энергию сущности вещи, я могу видеть уже выраженную, понятую мною вещь, понятую или адекватно (это мы называли раньше *идеей* слова), или с той или другой степенью адекватности (наша *ноэма*), причем между тем и другим может быть дано бесконечное количество разных оттенков. В этом и заключена диалектическая тайна *понимания*.

3) Мы, следовательно, получили понятие энергии сущности вещи в слове. Со всей точностью предстоит это центральное понятие, характеризующее подлинную природу слова, — в противовес обычной неразберихе, какая царит в исследованиях о форме, «внутренней форме», «значении», «представлении» и т. д. в слове. С двух сторон это понятие должно быть четко отграничено, со стороны самой объективной вещи и со стороны субъективно-психологического факта слова. Первое: 1) энергия сущности вещи *отлична* от самой вещи, как и эйдос был отличен у нас от вещи (энергия ведь и есть полнота понятого эйдоса и смысла вещи), но она же и 2) *тождественна* с вещью, ибо иначе она не была бы энергией сущности вещи и не имела бы к последней никакого отношения; следовательно, 3) *энергия сущности вещи*, вещи — фиксируемой в слове, *неотделима от самой сущности вещи и потому есть сама вещь*, один факт с нею, но — *отлична от самой сущности вещи*, и, если энергия сущности есть сама сущность, то сущность не есть энергия сущности. Второе: 1) энергия сущности вещи, данной в слове, *отлична* от произносимого, переживаемого и вообще *тварного, меонального слова*, составляя различный с нею факт (один факт — сущность с своими энергиями, и другой факт — тварный меон с своими энергиями), и потому имяначертание и имязвучие по факту — не сущность вещи и не энергия ее; 2) энергия сущности вещи, данной в слове, *тождественна* с произносимым, переживаемым и вообще тварным словом — *в моменте энергийности, осмысленности* (два разных факта — вещь и мое слово о ней — имеют *один и тот же* смысл, *одну и ту же* выраженность, энергию); 3) следовательно, энергия сущности вещи, фиксируемой в слове, представляет собою *иной факт в отношении к слову как физико-физиолого-психологическому факту, тождественный, однако, с ним по энергии, имени и смыслу*. Как бы моя ноэма ни была далека от истинной энергии вещи, все-таки, покамест эта ноэма есть ноэма именно этой вещи, я должен сказать, что я своими словами и наименованиями *по факту* различествую с именуемой вещью, но по смыслу, по имени, по энергии, смысловому образу, выражению я хоть в каком-нибудь одном мельчайшем пункте, но обязательно абсолютно тождествен с именуемой вещью. В этом залог моего общения с нею. Энергия сущности, имя, тождественна с сущностью *по факту* и отлична от него *по смыслу*. Тварь, физико-физиолого-психологическая природа энергии сущности, имени, различна с именуемой сущностью и своим именем, с энергией сущности *по факту* и тождественна с ними *по смыслу*.

Я называю этот карандаш карандашом. Что это значит? Это значит: а) я и карандаш — два разных факта; я — не карандаш, и карандаш — не я. По факту — это два разных факта. б) Но если бы это было только так, то я никогда не смог бы вступить ни в какое общение с этим карандашом; я не мог бы понять, что это — именно карандаш, и никаким образом не мог бы им пользоваться; он для меня просто не существовал бы. Поэтому необходимо допустить еще и иное. Пусть мы имеем десять карандашей. Они все разные, но они все — карандаши, т. е. нечто одно. *Карандашность* везде одна и та же, т. е. смысл, эйдос карандаша везде один и тот же. Теперь я осмысленно произношу слово «карандаш». Это значит, что карандашность как некий эйдос почил и на моем физико-физиолого-психологическом субъекте. Как там, в десяти карандашах мы находили все новые и новые воплощения одной и той же карандашности в пространстве, так теперь находим еще новое воплощение карандашности, но уже не только в пространстве, а — в моем теле, в моих звуках, в моей текучей и вечно стремящейся вперед психике. Стала ли та единая карандашность *другой* от того, что она воплотилась не просто в физическом, но — в физико-физиолого-психологическом факте? Конечно, нет. Это один и тот же эйдос. Скажут: но карандаш на одном языке именуется так, на другом иначе; один это слово произносит и понимает так, другой иначе; как же можно говорить, что эйдос карандаша у меня, в моем субъекте, тот же, что и «объективно»? На это следует сказать, что и десять пространственных карандашей были все разные: один — черный, другой — синий, один — большой, другой — маленький, и т. д. и т. д. Тем не менее это не мешало нам говорить, что там одна и та же карандашность. Не мешает нам, следовательно, и здесь различие воплощений единой карандашности. Как бы субъективно ни преломлялась карандашность в моем сознании, — покамест я имею дело именно с карандашами, в моем наименовании карандаша карандашом в каком-то пункте кроется весь смысл карандашности целиком, весь его эйдос. Правда, каждый раз я представляю и переживаю карандаш разное, и разные люди по-разному его переживают; но тогда, если не весь эйдос карандаша будет выражен в моем сознании и слове, будет выражен эйдос в некотором сокращении его черт, в его *эйдосе*. И всякий эйдос все равно несет на себе энергию целого эйдоса, как и несет на себе энергию всей сущности вещи. Только

*это* дает мне возможность осмыслять для себя окружающие меня вещи, именовать их, понимать их и вступать с ними в общение. Слово — понятая вещь и властно требующая своего разумного признания природа. Слово — сама вещь, но в аспекте ее уразуменной явленности. Слово — не звук, но постигнутая вещь, вещь, с которой осмысленно общается человек. А звуки и все прочее — лишь физический носитель этой понятой и в разуме явленной вещи.

Если усвоить себе как следует идею единства и раздробления эйдоса, хотя бы на примере физических вещей, усваивается и ряд идей в строении слова, до тех пор неясных и несвязанных. В каждой вещи, значит, мы различаем то, что обще всем вещам данного рода, карандашность, и смысловой образ данной вещи — эйдос этого карандаша. Эйдос этого карандаша может в той или иной мере воспроизводить общий эйдос карандаша. Это самое различие, перенесенное в сферу произносимого и понимаемого слова, получает характер различия в самом понимании, т. е. получается противостояние адекватного узрения эйдоса и того или иного приближения к нему. *Это есть различие идеи и нозмы. И мы видим теперь всю необходимость диалектической связи между идеей и нозмой.* Как эйдос есть инобытие, *иное* сущности, энергия — *иное* эйдоса, идея — *иное* энергии, так нозма есть *иное* идеи, т. е. идея и нозма связаны законом диалектической антиномики. Заметим, что возможны сколь угодно многочисленные оттенки нозмы, т. е. приближения к идее. И везде будет действовать один и тот же закон движения в сфере иного и при помощи этого иного. Нозма есть уже результат весьма заметной меональной обработки адекватной идеи. Если будем двигаться дальше в смысле меонизирования, то будем получать нечто в смысле понимания все более и более удаляющееся от эйдоса и от адекватной ему идеи. В нозме возможно исчезновение понимания самого себя как субъекта, переживающего предмет, и наличие понимания только внешних вещей. Тогда нозма сведется к *восприятию*, вернее, к воспринимаемому эйдосу, т. е. мы будем знать в своих словах уже не «образ образа», т. е. не осознание значения звуков, но только самые звуки. Это и будет нозмой такого слова. Затем, спускаясь ниже, мы можем утратить и знание звуков, и, нозма слова мало-помалу, через ощущение и раздражение, сведется к нулю, т. е. к полному равенству неодушевленным звукам как обычным физическим телам и процессам. Равным образом и поднимаясь выше, мы расширяем нозму путем все большего и большего исключения меона, т. е. в данном случае «субъективности», — сначала до идеи, которая есть адекватное отражение эйдоса. В идее дается полное выражение предмета, т. е. адекватно воплощается его энергия. Тут полная адекватация в понимании. Как предмет есть сам по себе, таким он и повторяется целиком в субъекте, не расплываясь и не размениваясь. Эта нозма есть предел всех нозм; это — идея. Но можно идти и выше идеи. Идея есть *чистое* мышление, *чистое* чувство и выражается уже не в словесном, но в умном виде. Словесное, звуковое воплощение оказывается слишком тяжелым и неповоротливым для передачи умной энергии. И вот нозма-идея замолкает в смысле физического звучания и превращается в чистую умную же воплощенность умного предмета (а всякий предмет знания умен, т. е. эйдетичен). Но, говорим, и эта нозма-идея не последнее. Все-таки в ней есть противопоставление мыслящего и мыслимого, именующего и именуемого. Возможно дальнейшее, и уже последнее, проникновение меонального субъекта в предметную сущность слова, вернее, последнее по интенсивности выражение и воплощение предмета в субъекте, — это когда нет никакого субъекта как субъекта (т. е. как противоположащего какому-нибудь «объекту»), *а есть в субъекте только одна предметная сущность*, и больше ничего, т. е. субъект понимает здесь себя уже не как себя, а как саму энергию сущности предмета. И нозма в таком случае превращается в экстатическое сверх-умное обстояние. Нозма слова здесь просто равна самой предметной сущности слова, — понятой, конечно, как того требует слово и имя, уразуменной и явленной. Поэтому экстаз и есть то состояние, когда нет ничего в субъекте, кроме понятой сущности; и в этом и заключается его смысл — не нуждаться даже в видении, даже в бытии, т. е. в раздельности, не нуждаться даже в общении и в нем самом.

5) Наконец, получает отчетливую формулу и ясную связь со всей структурой слова также и его физико-физиолого-психологическая природа. Эта природа возникает, как мы говорили, в результате меонизирования эйдоса. Точнее говоря, эта природа, или факт, есть сам меон, осмысленный тем или другим эйдосом. Меон — принцип неустойчивости и иррациональной текучести. Стало быть, с переходом в сферу физико-физиолого-психологических фактов мы покидаем созерцание строго точеных и четких изваянностей эйдоса, а начинаем наблюдать то, как эти эйдосы непрерывно и текуче вновь творятся в меоне. Возьмем *психологическую* природу слова. В чем она заключается? Конечно, после всего нашего исследования, мы не будем вместе с современными лингвистами валить в одну кучу все, что относится не к физиологии речи, и именовать эту кучу психологией. Под психологией мы понимаем строго определенную науку, и сводится она к следующему. Необходимо эйдосы погрузить в сферу того меона, который дает живое самоощущающее тело. Другими словами, необходимо брать такие эйдосы, в которых всегда содержится эйдос самоощущающего животного тела, или, просто говоря, энергема ощущения. Мы можем брать какой угодно высокий или

низкий эйдос, только с одним условием: он должен содержать в себе энергему ощущения. Тогда соответствующим образом окрашивается и взятый эйдос, какой бы высоты или сложности он ни был. Таков эйдос психического; следовательно, он же — эйдос всей психологической природы слова. Взявши теперь этот эйдос в его меональной текучести, мы получаем то бесконечное разнообразие фактов слова, которые и должна изучать эмпирическая психология. Стало быть, *психологическая природа слова сводится к текучей, в органически-живом теле данной самоощутимости осмысленного воспроизведения предметной сущности слова*. В этой краткой формуле принято во внимание все. Во-первых, психология — только там, где текучесть состояний и процессов. Отсюда, психологическое изучение языка обязано рассматривать язык как длительный, сплошно-текучий и непостоянный, своенравный процесс. Во-вторых, психология — только там, где самоощутимость тела. Если я говорю о вещах так, что неизвестно, как их переживает мое тело, — я строю не психологию, а нечто другое. Эмпирическая жизнь души тем и отличается от вечно-неподвижного эйдоса, или имени ее, что она — едина с животным телом. Иначе это была бы не живая душа, но вечно-неподвижный ум и дух. И если, говоря о фактах языка, я не говорю, как они переживаются в связи с теми или иными органическими процессами тех или иных живых людей, то я занимаюсь не психологией, но — логикой, грамматикой, математикой, чем хотите, только не психологией. Наконец, в-третьих, мое животное самоощущение должно говорить о том, что делается во мне, когда *я осмысленно воспроизвожу предметную сущность слова, ибо таково слово вообще*. Слово есть сама вещь, понятая в разуме. Значит, психология слова должна говорить о том, как животному самоощущается понимание в разуме предметной сущности вещи. Опять-таки, анализ значений как значений, форм слов как форм слов, звуков как звуков не есть никакая психология и ни от каких психологических законов не зависит. И только когда вы заговорите о переживаниях значений, форм и звуков слова, о переживаниях, зависящих от состояния и самочувствия человеческого организма, только тогда вы станете на почву психологии. Такова психологическая сущность слова. Путем соответствующей модификации, принимая во внимание разные обследованные феноменологией предметы биологии и физики, можно конструировать и физиологическую природу слова, равно как и его физическую сторону. Везде мы находим а) эйдос того или другого рода и б) его меонизацию. Эти текучие факты раздражающегося организма и его функций и эти текучие факты неживой природы и изучает физиология и физика слова. Везде предметом науки является живой процесс, а схватывается этот процесс — в своем неподвижном, идеальном эйдосе. Мы изучаем, как переживается нозма слова. Сама нозма — не психична, но эйдетична. Она — сам эйдос, или энергия, данный в некотором сокращении, сжатии, *эйдол*. Но меональная текучесть нозматического смысла, эйдолола — психична, и ее следует изучать в психологии. Сам звук — не психичен, но эйдетичен. Переживательная текучесть звука — психична и есть предмет психологии. Мы потому и производили соответствующие различения при конструировании основных инобытийных категорий этой области: энергема мысли, образа, восприятия и т. д. — с триадным смысловым строением, и — факт, тело, носящее на себе эту энергему и характеризующееся этим триадным смыслом. Есть, напр., энергема образного представления и есть психический акт образного представления, т. е. то или другое единство текучих качеств образного представления и т. д.

Так феноменолого-диалектическое исследование связывает абсолютно-необходимой смысловой связью категории 1) сущности вещи, фиксируемой в слове, 2) смысла ее, или эйдоса, 3) энергии сущности, или выраженности ее, понятости ее и, наконец, 4) физико-физиолого-психологического факта слова.

е) В-третьих, феноменолого-диалектическое исследование имени разрешает также весьма болезненную проблему «субъективности» и «объективности». Если почитать наши курсы языкознания, то окажется, что все насквозь в языке «субъективно» и что нет в языке ничего такого, что имело бы значение само по себе, без субъекта. Вместо этого наивного и нерасчлененного взгляда феноменология и диалектика дает анализ, весьма внимательно продумывающий каждую мелочь проблемы. Прежде всего, выясняется понятие субъекта. Это — физико-физиолого-психологическая среда воплощения осмысленной вещи, когда она начинает функционировать здесь в полноте своих энергий. Далее, мы нашли объективную сущность вещи, которая в своих смысловых энергиях воплощается на физико-физиолого-психологическом организме. Далее, мы нашли *смысл* вещи, в его разумных модификациях, как эйдос и энергию. Этот смысл не субъективен и не объективен; он отличен и от вещной сущности вещи, и от физико-физиолого-психологической среды, где он заново воплощается. Энергия сущности вещи, объединяющая «объект» и «субъект», есть то общее тому и другому, что само уже не то и не другое. Нельзя сказать об энергии, что она только во мне, именуемом, или только в именуемой мною вещи. Она и там и здесь одна и та же. Нужно помнить только то, что если отнять саму сущность вещи, то и у именующего отнимется энергия вещи; она исчезнет совсем. Если же отнять только субъекта и его собственную энергию, направленную к воспроизведению объективной вещной энергии, то эта последняя останется и будет пребывать на самой сущности. Другими словами,

энергия сущности неотъемлема от самой сущности и всегда находится при ней. Поэтому она не создается субъектом. Субъект, однако, может обращаться с нею. Тогда она и субъекта оформляет и осмысляет так, как она делает это в отношении самой сущности вещи. Субъект активно переделывает себя, чтобы воплотить в себе эту энергию, а энергия сущности вещи все более и более в нем водворяется. Так и получается, что «субъект» и «объект» общаются и в пределе даже отождествляются между собою через не-субъективную и не-объективную энергию сущности «объекта».

f) *В-четвертых*, благодаря этому выясняется и вся социальная природа слова, необъяснимая и загадочная при обычных точках зрения. Как возможно осмысленное общение с вещью, людьми и т. д.? После всего нашего исследования должно быть ясным, что такое общение возможно только в имени вещи. Для того чтобы общаться механически, как общается одно колесо механизма с другим, не нужно оперировать именами. И для того чтобы общаться живоотно — в раздражении, ощущении, аффекте,— тоже не нужно знать имен, ни своих, ни чужих. Но человеческое общение, т. е. общение в разуме, пусть в затемненном разуме, возможно только при помощи имен. Что значит быть в общении? Быть в общении с вещью значит иметь нечто общее, тождественное с нею. Как это возможно? Это возможно, когда одна вещь, целиком или частично, повторяется в другой вещи, целиком или частично воплощается в ней, целиком или частично оформляет и осмысляет ее по-своему. Но если бы вещь, с которой данная вещь находится в общении, воплощалась в ней так, что от нее самой уже ничего самостоятельного не оставалось бы и она воплощалась бы целиком и без остатка, то такое явление нельзя было бы назвать воплощением или повторением. Вещь, во-первых, должна остаться такой, какой она была и раньше; факт ее должен остаться тем же фактом, что и до повторения. Во-вторых же, эта вещь, если с ней происходит общение, должна смыслом своим оформить другую вещь, находящуюся с нею в общении, смыслом цельным или частичным. Таким образом, по факту своему вещь остается в своей сущности неизменной, а по смыслу, и в данном случае по выраженному смыслу ее, я вхожу с ней в общение; смысл ее осмысляет известные пункты моего сознания так, как того требует самый смысл. Это и значит, что я нахожусь в общении с вещью. Однако не остановимся на этом и продумаем конструкцию общения дальше. Смысл вещи почил на мне. Что это значит? Это значит, что смысл вещи как-то выразился для меня. Он может получать бесконечные вариации для выражения. Смысл — всегда одинаков. Но, попадая на разную почву, он по-разному и проявляет себя, разные моменты из него выделяются и выражаются. Могло ли состояться мое общение с вещью, если бы она не выразилась для меня тою или другою своею стороною или всеми сторонами сразу? Конечно, нет. Стало быть, необходимо различать смысл вещи, или эйдос её, и — выражение вещи, адекватное или частичное, или энергию сущности ее. Но и это еще не все, что требует для себя общение. Энергия сущности вещи почил на мне. Она активно оформила мое сознание или часть его. Вещь осмысленно подействовала на меня, проявилась в своей энергичности. Могу ли я остаться только пассивным воспринимателем вещи? Ни в коем случае. Энергия есть смысловое действие, воздействие, активность. Если я, осмысленный и оформленный энергией сущности данной вещи, сам остаюсь не направленным активно, осмысленно не действующим и не воздействующим,— можно ли сказать, что энергия вещи подлинно почил на мне? Если энергия есть энергия и если энергия осмысляет не-энергичное, может ли в таком случае не-энергичное оставаться не-энергичным? Это значило бы, что не-энергичное не приняло энергии, не оформилось ею, не осмыслилось через нее. Следовательно, когда я энергично осмыслен данной вещью, это значит, что я сам владею энергией данной вещи и могу употребить ее уже независимо от самой сущности, энергично мне явившейся, могу употребить ее по-своему. При этом я могу действовать и так, как того требует сама сущность вещи, и действовать вопреки ей или отчасти с нею. Словом, так или иначе, принимая или отталкивая от себя сущность, я нахожусь с ней в общении. Общий итог: общение с вещью в разуме возможно только тогда, когда а) вещь осмыслена сама по себе, т. е. имеет эйдос; б) когда она как-нибудь выразила свой смысл, т. е. имеет энергию своей сущности, от себя неотделимую, хотя и отличную от себя (причем энергия эта не субъективна, и только пошляки в науке думают, что все понятное и осмысленное и есть тем самым субъективное); в) когда субъект общения, будучи энергично-оформлен, начинает сам самостоятельно пользоваться этой энергией, активно воплощая ее на себе и на других вещах, целиком, частично, адекватно или искаженно. Но это и значит, что субъект общения знает имя объекта общения. Природа имени, стало быть, магична. Именем мы и называем энергию сущности вещи, действующую и выражающуюся в какой-нибудь материи, хотя и не нуждающуюся в этой материи при своем самовыражении. Знать имя вещи значит быть в состоянии в разуме приближаться к ней или удаляться от нее. Знать имя значит уметь пользоваться вещью в том или другом смысле. Знать имя вещи значит быть в состоянии общаться и других приводить в общение с вещью. Ибо имя и есть сама вещь в аспекте своей понятности для других, в аспекте своей общительности со всем прочим.

Все знают и твердят, что «слово — орудие общения». Но только феноменолого-диалектическое исследование может разъяснить этот факт до конца. Пусть слово есть «комплекс звуков, объединенных определенным значением». Как при таком понимании слова вы сможете говорить о социальной природе слова? Мало ли предметов и даже звуков, объединенных каким-нибудь значением? Вы сегодня умывались, и у вас лилась вода из умывальника. Ведь это тоже был «комплекс звуков, объединенных определенным значением». Значит ли это, что умывание есть орудие общения с вещами и людьми? Чтобы понять структуру подлинного общения, необходимо увидеть в слове совершенно иной логический состав, чем «звуки» и «значение». Тогда и станет ясным, почему именно язык — орудие общения между людьми.

г) Наконец, *в-пятых*, диалектика дает возможность формулировать все специальные моменты в человеческом слове, которые являются обычно достоянием тех или иных наук, оперирующих с словом. Прежде всего, мы теперь уже точно можем определить диалектическое место *языковой* стихии вообще. Об этой *предметно-языковой* стихии мы трактовали в § 12-м. В глубине этой общей языковой стихии мы также отчетливо теперь различаем основные пласты, которые ею охватываются, содержатся и заново определяются. Так, мы отличили от чисто языковых явлений, связанных с стихией выражения, чисто *логический* пласт, давший нам категории понятия, суждения, умозаключения и т. д., — далее, чисто *эйдетический*, давший категории сущего, различия, тождества и т. д., — *художественный*, где те же самые категории дали бы метафору, эпитет и т. д., — *грамматический*, где мы могли бы диалектически формулировать категории имени, глагола и т. д., — *риторический, стилистический и гилетический* (или логика меона, о чем ниже). Все это — диалектически необходимые и диалектически точные формулы и категории моментов имени, а не та эмпиристическая и психологистическая неразбериха, которой полны традиционные руководства по языкознанию.<sup>25</sup>

#### IV. ИМЯ И ЗНАНИЕ

**23. Науки о чистом смысле и о факте. Место феноменологии.** а) *На анализе слова должно возникнуть и учение о разделении наук*, ибо всякая наука есть слово, и даже этимологически это зафиксировано в обозначении большинства наук через «логос» — «логия» (психология, биология и т. д.). Моменты слова суть моменты научного сознания вообще, и если мы решились на то, чтобы дать анализ того, что охватывает весь мир, то вопрос о различии наук является в сравнении с этим вопросом довольно простым.

Ясно первое и кардинальное различие наук согласно основному различию моментов в слове. А именно, *одни науки занимаются чистой предметной сущностью, или чистым смыслом, другие — смыслом, перешедшим в инобытие, в факт.*

Выше мы видели, что смысл (эйдос) и факт отождествляются в понимаемом, или выражаемом, смысле и факте, т. е. в символе. Поэтому третья сфера наук — это науки *о понятии смысле*, о выражении смысла, *о символах*. Однако поскольку символ есть тоже некий смысл, или его определенная структура, то будем пока говорить просто о дистинкции наук на «фактические» науки и на «смысловые». Существуют науки о смысле и науки о фактах. Однако тут же необходимо не спотыкнуться на понятии факта. *Факт ведь тоже есть смысл*, — по той простой причине, что нет вообще ничего, кроме смысла. Однако факт есть *особый* смысл, и выше мы выяснили природу этой спецификации. Именно, факт есть *меонизированный* смысл, смысл в «ином», в инобытии, непрерывно и сплошно текущий и изменяющийся смысл. Если мы не будем этого забывать, то можно и не бояться различия всех наук на науки о смысле и науки о фактах.

Слово в своей основе — чистый смысл. Смысл познается, осязается умом; «ум» и есть модификация смысла. Но как же «познаются» факты? Необходимо в особом исследовании доказывать то, что *факты как факты вообще не познаются. Они ощущаются*. Сейчас я не буду развивать это утверждение. Но если его принять, то что такое «предмет» физики, астрономии и всякой другой науки о фактах? Факты не познаются, а наука физики и астрономии есть наука, т. е. познание. Тут-то и обнаруживается, что факт как факт не есть подлинный предмет науки о фактах. Физик вовсе не интересуется *фактами*, подчиняющимися тому закону, который он «вывел из фактов», ибо его тогда должна бы интересовать вся индивидуальная пестрота бесконечного количества фактов, подходящих под этот закон. Механик

<sup>25</sup>Наша «диалектика человеческого слова» ближе всего подходит к тому конгломерату феноменологических, психологических, логических и лингвистических идей и методов, который характерен для прекрасного исследования А. Потемби. Мысль и язык. Харьков, 1913, внося в него, однако, диалектический смысл и систему. О совпадениях с Гегелем, Кассирером, В. Гумбольдтом, К. Аксаковым, Гуссерлем, Марти см. — «Диалектика художественной формы», примеч. 26.

совершенно не интересуется вопросом, каковы именно массы и какое действительное фактическое расстояние между притягивающимися в данном случае массами; ему важен только общий закон о том, что массы притягиваются обратно пропорционально квадрату расстояния. Таким образом, наука о факте в сущности своей есть наука о *формально-логическом предмете*, наука о меонизированном логосе, в отличие от науки о чистом логосе. Здесь мы получаем точнейшую формулу основного различия наук: *существуют науки об эйдосе* (о предметной сущности в полном явлении, включая также и *выражение сущности*) и о чистом логосе (о чистом смысле), с одной стороны, и *науки о меонизированном логосе*, точнее о логизированном меоне (о предметной сущности в инобытии, о формальной предметности, о гипостазированной инаковости смысла, о фактах), с другой. Выше мы видели, чем логос отличается от эйдоса. Логос как раз получается у нас как *метод эйдетизации* (или меонизации) смысла. Меонизированный же и гипостазированный логос отличается от чистого логоса тем, что последний сохраняет все свойства неподвижности, нерушимости, абсолютной данности, что свойственно и эйдосу; меонизированный же эйдос и логос есть тот самый текучий и становящийся факт, цельным ликом которого является неизменно присутствующий в нем эйдос и методом изменения которого является неизменно присутствующий в нем логос. Поскольку науки о фактах суть науки о меонизированном эйдосе, они должны быть науками о логосе как о некоей формальной предметности, функционирующей в меоне (в отличие от полной предметности эйдоса), и как о воплощении в меоне известного метода инобытийного осмысления — в отличие от чистой методологичности логоса.

В настоящем труде нас интересуют науки первого рода, о чистом эйдосе и чистом (эйдетическом, сущностном) логосе,— вне их меонизированного пребывания в виде фактов, хотя принципиально и их классификация должна быть ясна из нашего основного анализа типов энергии вообще. Ведь логос есть абстрактно взятая энергия; главные же типы энергии нами намечены со всей необходимой диалектической систематикой (физическая, органическая, сенсуальная и т. д.). Однако от подробного проведения классификации наук в этой сфере мы в данном труде отказываемся. Вспомним внимательнее в характер дисциплин, связанных с чистым эйдосом и с чистым логосом.

б) Прежде всего, необходимо некое знание, предшествующее всякой теории и науке. Чтобы говорить *научно*, т. е. говорить о бытии в *логосе*, надо сначала говорить о нем в эйдосе. Необходимо первоначальное разграничение как предметов вообще, так и сфер отдельных возможных знаний. Необходима эта первая встреча мыслящего сознания с мыслимым предметом, которая психологически должна выразиться в искательстве — иногда весьма затруднительном — подлинного смысла вещи, затуманенного и затерянного среди частностей ее проявления в разных местах и временах, искательстве при наличии разных выводов, случайных и неслучайных. Если я вижу издали ту или иную вещь и не различаю ее деталей настолько, чтобы сказать, какая именно эта вещь, то мне необходимо или взять бинокль, или подойти ближе, или принять еще какие-либо другие меры, чтобы, наконец, увидеть предмет и назвать его. Мысль, приступая к той вещи, которая именуется как «слово», или приступая к той вещи, которая именуется как «мысль», т. е. к самой себе (и в этом случае она сама для себя — объект, который ею ищется и формулируется), должна необходимым образом зафиксировать то, что она здесь видит, убедиться в том, что виденное здесь есть подлинное, некажущееся, и только тогда может начаться конструирование какой-нибудь теории или науки о мысли. Это первоначальное знание вещи как определенной осмысленности есть то, что надо назвать *феноменологией*. Ею часто мы занимались в предыдущем изложении, хотя и далеко не только ею. Нам надо знать, как живет и действует мысль и слово, наряду с прочими фактами. Еще не строя никаких теорий, мы начинаем всматриваться в то, что называется мыслью и словом. Мы сразу же видим, что звук слова есть нечто совсем иное, чем значение слова, что значение слова есть нечто совсем иное, чем предмет, к которому слово относится и т. д. Мы начинаем таким образом постепенно расчленять и описывать тот смутный и неясный предмет, который обычно именуется как «слово». Не строя никаких теорий о том, как фактически происходит и живет слово, как происходит и живет звуковая и не-звуковая сторона слова, мы уже твердо знаем, что звук слова не есть значение слова, и какие бы теории потом ни строились о звуке или о значении, мы убеждаемся, что это различие должно остаться при всякой теории, и никакие факты не в силах ниспровергнуть этой простой феноменологической установки. *Феноменология есть до-теоретическое описание и формулирование всех возможных видов и степеней смысла, заключенных в слове, на основе их адекватного узрения, т. е. узрения их в их эйдосе.*

с) Феноменология не есть теория и наука, ибо последние есть проведение некоторого отвлеченного принципа и отвлеченной системы, приводящей в порядок разрозненные и спутанные факты. Кроме того, наука всегда есть еще и некое «объяснение», не только описание. Феноменология есть зрение и узрение смысла, как он существует сам по себе, и потому она всецело есть смысловая картина предмета, отказываясь от приведения этого предмета в систему на основании каких-нибудь принципов, лежащих вне этого предмета. Феноменологический метод поэтому, собственно говоря, не есть никакой метод, ибо

сознательно феноменология ставит только одну задачу— дать смысловую картину самого предмета, описывая его таким методом, как этого требует сам предмет. *Феноменология — там, где предмет осмысливается независимо от своих частичных проявлений, где смысл предмета — самотождественен во всех своих проявлениях.* Это и есть единственный метод феноменологии — *отбросивши частичные проявления одного и того же, осознать и зафиксировать то именно, что во всех своих проявлениях одно и то же.* Феноменология есть эйдетическое видение предмета в его эйдосе.

д) Итак, феноменология есть осознание умом смысловой структуры слова, независимо от характера этой структуры и от характера слова и независимо от той смысловой и не-смысловой связи элементов, которая для него характерна. Она — не наука и не имеет научного метода, поскольку и физическое зрение еще не есть ни наука, ни метод. Но физическое зрение видит предмет во всей его случайной пестроте данного момента, а феноменологическое зрение видит его смысловую структуру, независимую от случайностей и пестроты и во всех этих случайностях и пестроте пребывающую неизменной и самотождественной. Чтобы вообще рассуждать о вещи, надо знать, что такое она есть. И уже это-то знание должно быть адекватным. Если же вы боитесь, как бы ваше знание не оказалось неадекватным, то это значит, что вы боитесь, как бы не оставить рассматриваемый вами предмет совсем в стороне и не перейти к другому. Поскольку же вы что-нибудь высказываете о каком-нибудь предмете, действительном или мнимом, по крайней мере в моменты самого высказывания он какой-то точкой своей необходимо должен быть вам дан адекватно. Нет ни мысли, ни слова без того, чтобы вы не знали, какой именно смысл в данной мысли и в данном слове. Феноменология же только это и предполагает, постулируя необходимость до-теоретического адекватного узрения.

Мы говорим о феноменологии слова, но, конечно, такова и феноменология вообще.

Так как рассуждения о феноменологии и ее методе не новы и школа Гуссерля в достаточной мере ясно и убедительно дала формулу этой феноменологии, то я и не буду на ней дальше останавливаться, указывая лишь на предыдущий анализ слова (если из него исключить диалектическую структуру) как на систематическое проведение, хотя и в миниатюре, общей феноменологии в интересующих нас проблемах мысли и слова.<sup>26</sup>

**24. Логос эйдоса; сущность мифологии.** Но феноменология — лишь установление области и границ исследования. Она — лишь намечание разных направлений, в которых должна двигаться мысль, чтобы создать науку об интересующем ее предмете. Наука, логос — не феноменология. Феноменология рассматривает предмет не в логосе, а в эйдосе. И этим, значит, мы отграничиваем науку от феноменологии. Какие же можно наметить тут детали, чтобы дать реальную классификацию логосов-наук? Тут мы вступаем в ту область, которая есть уже не эйдетическое описание, т. е. не данность в эйдосе, но — данность в логосе. Какие возможны логосы, науки?

а) Анализ наш дал — I. абсолютный меон, «иное», — II. меон в модусе осмысления, — III. сущность, или смысл, без меона, и — IV. апофатическую стихию сущности. Второй отдел, очевидно, указывает на знание о том, что мы только что называли меонизированным логосом, т. е. формальной предметностью факта, изучаемой в науках о фактах. Эта сфера сейчас отпадает от нашего рассмотрения. Ясно, что тут были бы перед нами науки о неживой и живой природе, о жизни, психике и т. д. и т. д. Все это — науки о фактах, о которых в настоящую минуту я не предполагаю говорить специально. Остаются, след., отделы I и III (IV отпадает по вполне очевидной причине). III отдел очень сложен. В нем различимы, прежде всего, две сферы: чистый логос (формально-логический — IIIb и эйдетически-сущностный — IIIc) и чистый эйдос IIId. Что касается IIIa, или смысла в наиболее общей форме меональной определенности, т. е. идеальной слитости эйдоса и его вне-эйдетических определений, энергии сущности, то логос энергии будет, очевидно, логосом *выражения*, наукой о *выражении*. О ней мы также должны сказать в дальнейшем. Меон в чистом виде, конечно, неписуем, почему I-ый момент также отпадает. Но в IIIc он находит свое достаточное сущностное осмысление. Таким образом, если ограничиться не выражающими моментами эйдоса, то возможна наука, т. е. трактование в логосе, — *во-первых, эйдоса, во-вторых, логоса и, в-третьих, меона* (разумеется, сущностного меона, т. е. меона, который есть сам сущность). Наконец, в-четвертых, особая наука — логос энергии, или выражения. *Логос эйдоса, логос логоса, логос меона и логос выражения* — вот четыре ряда наук, на которые указывает диалектическая феноменология как на первоначальные и необходимейшие. Нам необходимо кратко формулировать сущность и задачи каждой из этих наук, вырастающих на основе феноменологии мысли и слова. Я не говорю специально о логосе интеллигенции, так как вполне позволительно эту сферу иметь в виду в предыдущей четырехчленной дистрикции.

*Логос эйдоса* есть осознание и формула того, как эйдос дан в мысли. Логос есть метод конструкции

<sup>26</sup> Два основных труда Гуссерля указаны выше. Изложение «Логических исследований» — у Б. Яковенко. «Философия Э. Гуссерля», в «Новых идеях в философии», III. СПб., 1913, «Идей» — у Г. Шпета. Явление и смысл. М., 1914.

эйдоса. Логос эйдоса есть конструирование эйдоса в понятии. Мы видели, что эйдос предстоит нам в разных видах смысловой наполненности. Мы различили миф, символ (куда войдет, очевидно, и вся категория Ша), эйдос в узком смысле, морфе и схему (диалектически-динамические моменты при этом мы мыслим входящими в каждый из созерцательно-статических моментов, почему и не рассматриваем их здесь отдельно). Соответственно с этим и логос эйдоса порождает четыре ряда логических конструкций, лежащих в основе четырех разных научных дисциплин (о логосе символа, или выражения, как указано только что, речь будет идти отдельно).

б) *Логос мифа, или осознание мифической действительности, есть мифология.* Как бы ни относиться к мифологии, всякая критика ее есть всегда только проповедь иной, новой мифологии. Миф есть конкретнейшее и реальнейшее явление сущего, без всяких вычетов и оговорок,— когда оно предстоит как *живая* действительность. Видя знакомого мне человека, я могу, конечно, отвлечься от того, что это мой знакомый, что это вообще человек, даже от того, что это живое существо; я могу представить себе близко знакомого мне человека просто как некую единицу, единицу неизвестно чего. Можно сказать — единица веса, напр., килограмм, единица меры, напр., метр. Но пусть я совершенно отвлекусь от всякого привнесения содержательных моментов в свое исчисление. Что же, можно ли будет тогда сказать, что я имею реальное и адекватное знание о своем близком знакомом? Конечно, нет. Реальное, жизненное и адекватное знание будет только тогда, когда я зафиксирую не только число, но и качество, и не только качество, но и цельный лик данного предмета, и не только цельный лик, но и все те глубинные возможности, которыми он принципиально располагает и которые так или иначе, рано или поздно могут в нем проявиться. Это и значит зафиксировать *миф* данного предмета и дать ему *имя*. Всякая разумная человеческая личность, независимо от философских систем и культурного уровня, имеет какое-то общение с каким-то реальным для нее миром. Для всякого человека есть всегда такое, что не есть ни число, ни качество, ни вещь, но миф, живая и деятельная действительность, носящая определенное, живое имя. В нем и для него всегда есть та или иная соотнесенность с собой и со всем другим, т. е. интеллигенция. Если я религиозен и верю в иные миры, они для меня — живая, мифологическая действительность. Если я материалист и позитивист — мертвая и механическая материя для меня — живая, мифологическая действительность, и я обязан, поскольку материалист, любить ее и приносить ей в жертву свою жизнь. Как бы ни мыслил я мира и жизни, они всегда для меня — миф и имя, пусть миф и имя глубокие или неглубокие, богатые или небогатые, приятные или ненавистные. Нельзя живому человеку не иметь живых целей и не общаться с живой действительностью, как бы она ни мыслилась, на манер ли старой религиозной догматики или в виде современной механистической вселенной. Мифология — основа и опора всякого знания, и абстрактные науки только потому и могут существовать, что есть у них та полнокровная и реальная база, от которой они могут отвлекать те или другие абстрактные конструкции.— Ясно, что под мифологией, поскольку она для нас — наука, мы будем здесь понимать не эту совокупность мифов как таковых, но *логос* мифов, т. е. именно науку мифологии; и если под мифологией понимать самые мифы, то тогда я должен говорить тут о *теории мифологии, или догматах*.

в) Но мифология, если ее понимать как совокупность самых мифов, зависит от характера опыта, которым располагает философ или его эпоха; и мы замечаем, как в основе каждой культуры лежат те или другие мифы, разработкой и проведением которых в жизнь и является каждая данная культура. Что в основе языческой или христианской культуры лежит определенный цикл опытно открытых мифов, об этом едва ли кто-нибудь будет спорить. Но, конечно, станут все спорить, что какая-то мифология лежит в основе новоевропейской культуры, наиболее оригинальным и своеобразным достижением которой является материализм и вообще позитивизм. Однако под мифом я понимаю не совсем то, что мыслится обычно под этим понятием. Обыкновенно полагают, что миф есть басня, вымысел, фантазия. Я понимаю этот термин как раз в противоположном смысле. Для меня миф — выражение наиболее цельное и формулировка наиболее разносторонняя — того мира, который открывается людям и культуре, исповедующим ту или иную мифологию. Точная формула мифа, как мы видели, это — эйдос данный как интеллигенция. Поэтому сказать, что механистическая вселенная есть миф, это так же необходимо для материалиста, как необходимо для древнего грека сказать, что одушевленная и наполненная духами и душами вселенная есть тоже миф. Словом, миф есть наиболее реальное и наиболее полное осознание действительности, а не наименее реальное, или фантастическое, и не наименее полное, или пустое. Для нас, представителей новоевропейской культуры, имеющей материалистическое задание, конечно, не по пути с античной или средневековой мифологией. Но зато у нас есть своя мифология, и мы ее любим, лелеем, мы за нее проливали и будем проливать нашу живую и теплую кровь.

Мир без конца и предела, без формы и охвата; мир, нигде не кончающийся и пребывающий в абсолютной тьме межзвездных пространств; мир, в котором пребывает вечно неизменная температура в 273° ниже нуля; мир, состоящий из мельчайших атомов, различных между собою лишь в количественном

отношении и вечно двигающихся по точнейшим и абсолютнейшим законам, создавая нерушимую и железную скованность вечного и неумолимого механизма; мир, в котором отсутствует сознание и душа, ибо все это — лишь одна из многочисленных функций материи наряду с электричеством и теплотой, и только лишь своекорыстные людей приводит нас к тому, что мы начинаем верить в какую-то душу, которой реально нет, и в какое-то сознание, которое есть пустой вымысел и злостная выдумка; мир, в котором мы — лишь незаметная песчинка, никому не нужная и затерявшаяся в бездне и пучине таких же песчинок, как и наша земля; мир, в котором не на кого надеяться, кроме как на свои руки, и в котором никто о нас не позаботится, кроме нас самих; мир, в котором все смертно и ничтожно, но велико будущее человечества, воздвигаемое как механистическая и бездушная вселенная, на вселенском кладбище людей, превратившихся в мешки с червяками, где единственной нашей целью должно быть твердое и неукоснительное движение вперед против души, сознания, религии и проч. дурмана, мир-труп, которому обязаны мы служить верой и правдой и отдать свою жизнь во имя общего: я спрашиваю, разве это не мифология, разве это не затаенная мечта нашей культуры, разве мы можем умереть, мы, новая Европа, не положивши свои кости ради торжества материализма? Нет, мы верим в нашу материю, поклоняемся и служим ей, и никто не вправе отнять ее у нас. Мы столько положили труда и усилий, чтобы спасти материю, и легко вам, идеалистам, не пострадавшим за материю, «критиковать материализм»! Нет, вы пойдите-ка пострадайте вместе с нами, а потом мы посмотрим, повернется ли язык у вас критиковать нас и нашу материю.

d) Итак, мифология есть первая и основная, первая если не по простоте, то по сложности, наука о бытии, вскрывающая в понятиях бытие с его наиболее интимной и живой стороны. Миф есть вещная определенность предмета, рассматриваемая с точки зрения нагнетения всякого иного смысла, выходящего за пределы данной вещной определенности, который только может быть принципиально связан с этой определенностью, — с точки зрения интеллигенции. *Мифология и есть наука о бытии, рассмотренном с точки зрения проявления в нем всех, какие только возможны, интеллигентно-смысловых данностей, которые насыщают и наполняют его фактическую структуру.* Прежде всего, конечно, миф есть «для-себя» эйдоса, интеллигенция эйдоса, целокупная соотнесенность эйдоса с самим собою. Поэтому миф есть личность, и личность — миф. Всякая личность — миф. И мифология есть наука и знание о мире как личности и личностях и об его истории как личной судьбе одной определенной или многих личностей.

Необходимо отметить то обстоятельство, что мифология, понимаемая здесь как логос о мифе, есть наука о данных, об этих вот мифах, а не о мифе вообще. Теория мифа вообще нам еще встретится в дальнейшем, здесь же мы имеем в виду логический анализ конкретно данного мифа, подобно тому как, напр., Прокл дает логику (и диалектику) всего греческого Олимпа или подобно тому как всякий догмат есть раскрытие в логосе, логическое раскрытие данного определенного мифа. Впрочем, тут не только мифы, но и символы. И в каждом отдельном случае легко показать, где логос мифа и где логос специально символа.<sup>27</sup>

**25. О сущности диалектики.** а) Но миф есть лик бытия, данный во всей его интеллигентной полноте, которой только располагает данное бытие. Расчленяющая мысль не может удовлетвориться одним таким общим и суммарным зафиксированием в мысли открытого нам бытия. Бытие таит в себе разные виды проявленности и разные формы смысловой структуры. Мы видели, что на фоне мифа, или мифического имени, выделяется другой, более абстрактный, но не менее реальный и необходимый момент мифа и имени, — эйдос (в узком смысле) и категориальная определенность смысла. Если мы исключим из мифа все те более общие символические и интеллигентно-смысловые данности, которые в нем нагнетены и энергиями которых он пронизывается и освещается, то у нас останется просто некая вещь, отражающая в своем смысле только то, что называется ее фактической смысловой структурой; останется вместо меча Зигфрида просто меч, или вещь в своем эйдосе, в своей явленной и, так сказать, буквальной, а не переносной сущности. Но изучать и излагать всякие, какие только существуют, эйдосы — было бы задачей настолько же ненужной, насколько и невозможной. Мы должны дать эйдосы зримого нами бытия в их системе и нерушимой взаимопоследовательности. Нас в науке не могут интересовать какие попало эйдосы. Мы выбираем из них прежде всего наиболее общие, присутствующие и действующие решительно везде и необходимо. И только после этого можно перейти к описанию других, более частных и менее необходимых эйдосов, как, напр., эйдосы мира и жизни, как они проявляются в природе, в психике, в истории и т. д.

<sup>27</sup>В «Диалектике художественной формы», примеч. 22, указаны три главнейшие концепции мифологии, родственные нашей (Прокл, Шеллинг, Кассирер). Последняя (E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. II. T. Das mythische Denken. Berl., 1925.) интересна, между прочим, и привлечением довольно большого материала современных научных данных. Ср. O. Gruppe. Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte während des Mittelalters im Abendlande und während der Neuzeit (Supplement zu Roschers Lexikon der griechischen und römischen Mythologie). Lpz., 1921.

б) Чтобы точно формулировать сферу возникающей здесь науки, припомним и отдадим себе строгий отчет в том, что такое эйдос и логос. Эйдос — умственно осязаемый зрак вещи; логос — метод осмысления этого умственно осязаемого зрака и лика вещи. Но зрак, или лик, вещи нас интересует сейчас не как миф, но как эйдос. Мы отвлекаемся от всякого конкретного интеллигентно-смыслового содержания, которое выходит за пределы вещи как вещи. Перед нами, следовательно, лишь ярко очерченные световые фигуры или контуры вещей, и мы созерцаем их согласную и объединенную картину. Логос, подходя к этой картине и желая конструировать ее по-своему, не мифологически и не эйдетически, но *логически*, поскольку он логос, а не иное что, сразу же наталкивается на факт взаимной смысловой, в данном случае эйдетической, связанности созерцаемой им бесконечно-разнообразной картины. Правда, на эту взаимную связанность он натолкнулся и в мифе, но там он нашел *мифологическую* связанность: мир создан тем-то и так-то или никак не создан, душа — в грехопадении или вечно чиста, или души никакой вообще не существует и т. д. В мифе логос оперирует с интеллигенцией, с цельными, органически-жизненными данностями, глубже и за которыми уже нет больше ничего, что могло бы быть открыто человеческому сознанию. Совсем другое в эйдосе. Логос видит в эйдосе лишь категориальное оформление, и только о взаимной связанности категориальных оформлений он и может говорить. Тут сразу же логосу представляются более общие и менее общие связи. Так, логос созерцает эйдос отца. Ясно, что созерцать это он может только тогда, когда тут же присозерцается и эйдос сына. Пусть эта связь между двумя конкретными эйдосами в одном случае более бросается в глаза, в другом — менее. В приведенном случае она очевидна. И вот можно *логически* говорить о взаимосвязанности эйдосов отца и сына, а можно говорить — и это будет более общей и более необходимой установкой — о взаимосвязанности одного эйдоса с другим *вообще*. Можно, напр., задать и такой вопрос, уже первостепенной важности: что такое *определение* эйдоса вообще и какие *логические* условия для самоопределения эйдоса вообще или для взаимопределения данного эйдоса со всяким другим? Другими словами, возможна общая и частная логическая формулировка эйдетического бытия. Та и другая есть не что иное, как диалектика. *Под диалектикой я понимаю логическое конструирование (т. е. конструирование в логосе) бытия, рассматриваемого в его эйдосе.*

с) Диалектика ничуть не абсолютнее мифологии. Все дело в том, что миф варьируется в зависимости от характера привлеченного к осознанию бытия, а эйдос, отвлекаясь от содержательных моментов, обладает большей применимостью; и общая диалектика, конструируемая в сфере чистых категорий, конечно, уже совсем не зависит ни от какого мифологического и вообще опытного содержания, так как разум, поскольку он не может не быть единым, везде оперирует *одними и теми же* категориями сущности, единства, множества, причины, качества и т. д., в то время как частная диалектика, напр., диалектика природы или истории, представляет собою применение общей диалектики, для всех обязательной, к той сфере, которая может опытно переживаться весьма различно, и от этого весьма различна будет и окраска получающейся диалектики природы или истории. Общая диалектика как чисто логическое конструирование чисто эйдетического бытия есть нечто нерушимое для мысли, поскольку она хочет быть логосом и хочет созерцать эйдос, отвлекаясь как от эйдетического конструирования, что было бы просто феноменологией, так и от мифологического бытия, рассматриваемого со всеми своими интеллигентно-содержательными моментами. Именно тут — логос, а не что-нибудь иное, и — об общем эйдосе, а не о чем-либо ином.<sup>28</sup>

26. **О сущности аритмологии и топологии.** Переходя к дальнейшим моментам мифа, отмеченным нами в общей феноменологии, мы находим моменты морфный и схемный. Начнем с последнего.— Схема есть предмет, или вещь, рассмотренный с точки зрения взаимоотношения частей и целого. Из мифа исключается не только всякая интеллигентно-смысловая нагнетенность и символическая энергичность в широком смысле, но и всякая *категориальная* определенность, и нас начинает интересовать уже не самая вещь в ее отличии от другой вещи, но вещь в ее собственной сконструированности из своих частей и элементов. Эйдос есть лик вещи, рассмотренный с точки зрения отличия его от другого лика и других вещей. Диалектика есть учение о стихии мысли, охватывающей все возможные эйдосы в едином цельном бытии. Та дисциплина, к которой переходим мы, есть учение лишь о той стороне стихии мысли и разума, которая проявляется в сфере каждого отдельного эйдоса и притом со специфической точки зрения взаимоотношения целого и части. Не важно уже, какая именно это вещь, карандаш или перо. Важно только то, как получается в смысловом отношении всякая вещь, как соединяются отдельные элементы, которые в отдельности не суть эта вещь, в эту самую вещь. Морфе, или топос, отличается от схемы тем, что она принимает во внимание и *качество, топос* частей, слагающихся в целое, но ее также не интересует качественное содержание цельного эйдоса в его отличии от всякого другого эйдоса. Учение о схеме может сколько угодно говорить о взаимоотношении эйдосов, но лишь с обязательным условием — вскрывать только чисто схемные взаимоотношения. Иначе

<sup>28</sup>Определение диалектики — «Античный космос», 13—21, 251—257, 263—265, 257—259, 268—275.

мы не сможем никогда проанализировать этот своеобразный и хранящий в себе свои собственные связи и конструкции момент, момент схемы. Построить эту науку нам значительно легче потому, что она уже создана гением Г. Кантора, которому и принадлежит это учение об эйдетической схеме, или, как он выражается, о множествах («Menge», «Mannigfaltigkeit», «ensemble»), или об эйдетических числах. Схема и есть эйдетическое число, как бы идеальный контур вещи, рассмотренной с точки зрения взаимоотношения ее частей или элементов, или с точки зрения отношения ее частей или элементов к частям или элементам другой вещи. Если к этому прибавить еще и качественное содержание каждого элемента или части, то получилось бы новое и более богатое учение о схеме, и недалеко то будущее, которое создаст такую науку как необходимую часть учения о множествах или его применений к другим областям. Учение о множествах я назвал бы аритмологией. *Аритмология, следовательно, есть логическое учение об эйдетической схеме, или об идеальном числе, т. е. о смысле, рассмотренном с точки зрения подвижного покоя, как топология есть учение об эйдетической морфе, или об идеальном пространстве, т. е. о смысле, рассмотренном с точки зрения самотождественного различия. Это — необходимое слагаемое общего учения об эйдетическом бытии, как оно конструируется логически, в логосе.*

*Мифология, диалектика, аритмология и топология есть первейшие науки, требуемые общей феноменологией мысли и слова на почве логоса эйдетического бытия вообще. Следовательно, необходимо говорить специально о мифологической, диалектической, топологической и аритмологической природе мысли и слова, или имени. Или, считая мифологию насыщенной диалектикой, а топологическую морфологию насыщенной аритмологией, можно, в крайнем случае, сказать и так: диалектика и аритмология суть две первейшие и необходимейшие логические конструкции осмысленного, явленного бытия в его эйдосе.<sup>29</sup>*

**27. Сущность предмета эстетики, грамматики и проч. наук о выражении.** До сих пор мы упомянули логос мифа, эйдоса, топоса и схемы. Все это, как мы знаем, суть вне-выразительные моменты смысла. Смысл же есть еще и выражение. Под выражением смысла или — в пределе — символом мы понимали, как помним, соотнесенность смысла с вне-смысловыми моментами, тождество смысла с его алогическими моментами. Об этом выражении должна быть особая наука, *логос выражения*; или — в пределе — символа. Но «выражение» есть категория весьма сложная. Можно говорить о выражении разных моментов эйдоса и смысла, и прежде всего — о выражении эйдоса как такового, эйдоса в узком смысле слова, и — логоса. Есть выражение эйдоса и есть выражение логоса или, говоря грубее и популярнее, — выражение «фигурного», «конкретного» смысла и отвлеченного смысла, абстрактного понятия. То и другое, разумеется, может рассматриваться как в безынтеллигентной, так и интеллигентной модификации. *Логос выражения эйдоса есть предмет эстетики, и логос выражения логоса есть предмет грамматики, т. е. эстетический и грамматический строй речи.* Пусть мы трактуем о таких конструкциях, как метафора, символ, аллегория, троп и т. д. Во-первых, здесь мы имеем отвлеченный смысл, напр., метафоры. Во-вторых, тут перед нами та «картина», которая, собственно, и делает метафору метафорой, т. е. «переносным значением», — отождествляющимся с отвлеченным смыслом. В-третьих, мы тут не просто созерцаем метафору, *но судим* о ней, т. е. отыскиваем ее отвлеченный смысл, говорим о степени пригодности подобранных тут алогических средств, создавших картинность и т. д. Если этот последний, третий пункт говорит о логосе, то второй пункт требует логоса *выражения*; и первый пункт, требующий *такого* отвлеченного смысла, который бы отождествлялся с своим определенным выявлением, указывает на логос выражения именно эйдоса. Такова эстетика — в данном случае эстетика поэзии, или поэтика. Такова же и всякая иная эстетика. Наоборот, грамматика, трактующая, напр., о падежах или временах и являющаяся в основе синтаксисом (ибо то, что лингвисты называют «фонетикой», имеет весьма отдаленное отношение к языку и с успехом могло бы быть вышвырнуто из языкознания, а т. н. «морфология» получает свое значение для осознания языка только в связи с синтаксисом), грамматика, говорим, как раз оперирует с логическими, т. е. понятийными, отвлеченно-смысловыми категориями, но, конечно, не просто с логическими как таковыми (ибо тогда это была бы логика), но с логически-выражающими категориями. Таковы категории падежа, вида, времени, наклонения, предложения и т. д. и т. д. — В предыдущем мы поместили интеллигенцию в недра эйдоса и логоса и говорили сразу как об интеллигентном эйдосе, так и о вне-интеллигентном, как об интеллигентном логосе, так и о вне-интеллигентном логосе. Однако можно интеллигенцию выдвинуть в особую рубрику, и — тогда придется особо говорить о *выражении* специально интеллигенции.

<sup>29</sup>Главнейшие сведения об «аритмологии» (как я назвал бы «учение о множествах») можно найти у А. Fraenkel, *Einleitung in der Mengenlehre*. Berl., 1923<sup>2</sup>, § 2 (определение), § 12 (философские соображения), § 13 (аксиоматика). Тут же и главнейшая литература.

Интеллигенция есть самосознание, волевое устремление и возвращение воли к себе или чувство. Можно строить логос выражения интеллигенции, и это будет *риторика*, или наука об экспрессивных формах. Логос интеллигенции просто, т. е. вне-выразительной, есть мифология; логос выражения интеллигенции есть риторика. Тут не место распространяться о сущности и задачах этой науки. Мы ограничиваемся тут только фиксацией диалектического места по крайней мере трех наук, вырастающих на почве изучения выражения, это — эстетики, грамматики и риторики.

Сюда же может быть причислена и четвертая дисциплина о выражении, это — стилистика, — момент, уже однажды выведенный нами наряду с грамматическим и риторическим строем языка (§ 18). Ведь символ, или выражение, есть выражение всей сущности, со всеми ее отдельными моментами. Логос выражения логоса есть грамматика. Логос выражения эйдоса есть эстетика. Логос выражения интеллигенции есть риторика. *Логос выражения самого выражения есть, наконец, стилистика.* В самом деле, стилистика не занимается ни чисто художественными, ни чисто экспрессивными, ни чисто грамматическими формами. Для всего этого существуют особые науки. Она берет готовую грамматически и риторически выраженную художественную форму и задает теперь вопрос о судьбах этой формы, взятой уже целиком. Она уже не входит в ее анализ, а берет ее как она есть; и ее интересуют судьбы этой формы уже в каком-то инобытии, в том, что является для нее «иным», посторонним. Учение о метафоре вообще есть — поэтика (или эстетика поэзии). Но учение о том, как употребляет метафору Пушкин или Тютчев, есть уже часть стилистики. Тут приходится обсуждать метафору не в ее общих структурно-конструктивных моментах, но изучать те особые точки зрения, которые характерны для мироощущения и мировоззрения самого автора и которые по существу своему никакого отношения ни к какой структуре никакой метафоры не имеют, но которые тем не менее в этих метафорах, как и во всем прочем, могут воплощаться и выражаться. Пусть, напр., данный автор имеет мрачное и пессимистическое мировоззрение. Определивши его существо, мы можем потом исследовать, как это отражается на выбираемых им метафорах. Такое исследование, разумеется, не есть учение о структуре метафоры вообще, что было бы поэтикой. Но это исследование изучает формы функционирования метафоры вообще в той или другой сфере, для нее инобытийной. Это и есть стилистика. Так как категория стилистики диалектически позже эстетики, грамматики и риторики, то все эти сферы необходимо отражаются на ней, и потому можно говорить о художественной, грамматической и риторической стилистике.

Наконец, логос выражения должен простираться и на прочие два, еще не указанные нами момента. Мы говорили о логосе выражения эйдоса, логоса, интеллигенции и о логосе выражения самого выражения. Но ведь эйдос содержит в себе еще *схему и топос*. Можно говорить о логосе выражения схемы и о логосе выражения топоса. И это — вполне реальное математическое знание, хотя и, по новости своей, еще мало популярное в широких математических кругах. Именно, здесь, говоря о выражении схемы, мы должны иметь в виду не что иное, как выраженное «множество», и мы должны говорить о нем в логосе, т. е. строить о нем науку. Я вижу в современном «учении о множествах» одно понятие, которое, по-моему, вполне соответствует тому, что я называю символическим, или выразительным, множеством. Это именно т. наз. — *совершенное множество*.

Однако анализ этот завел бы нас далеко в сторону. И мы можем сказать только то, что так или иначе, но логос выражения схемы и топоса отнюдь не выдумка, но есть вполне законный предмет новейших математических учений.

**28. Логос логоса; мифологическая и ноэтическая логика.** Перейдем теперь к третьему циклу логических знаний, или наук, возникающих на основе общей феноменологии, а именно *к логосу о логосе*.

а) Логос не имеет собственной содержательной природы, логос есть лишь метод осмысления, метод эйдетики как самого эйдетического бытия, так и меонального. Поэтому логос о логосе косвенно всегда будет и логосом об эйдосе. Необходимо, однако, точнейшим образом схватывать различие эйдоса и логоса. Быть может, аналогия будет полезным средством к уяснению той истины, которую выше не раз выяснял я отвлеченно. Увидеть этот цветок можно только тогда, когда я раскрою глаза и посмотрю на него. Если я захочу зафиксировать на бумаге то, что я вижу, я должен зарисовать этот цветок. Но я могу изучать не самый цветок, но мое видение этого цветка, которое хотя и отражает на себе цветок, но само есть не цветок, а иное. Изучая же свое видение, я могу отметить, что для этого нужен световой луч, нужен хрусталик, нужна роговая оболочка и пр. В результате я получаю схему зрения и видения, в которой каждый элемент занимает свое строго необходимое и детально определенное место. Мог ли я построить схему процессов зрения, не имея никаких вещей, которые бы зрение реально видело? Конечно, нет. Сначала нужно видеть, а потом уже строить теорию видения. Есть ли, однако, схема зрения само зрение? Ни в какой степени. Не имея в сознании схемы зрения, я могу видеть и пользоваться своими глазами сколько угодно. Но не имея зрения, как я мог бы видеть предметы? Наконец, могут ли заменить

друг друга наука о видимых вещах и наука о зрении видимых вещей? Конечно, нет. Зная одно, мы можем совершенно не знать другого. Следовательно, видимый цвет — одно, схема зрения видимого цвета — другое, рассуждение о схеме зрения — третье. Переводя эту аналогию на язык интересующей нас области, мы получаем следующее. Эйдос, явленный лик вещи, есть первое основание всяких рассуждений по поводу жизни и проявления этого эйдоса. Умственным зрением и осязанием мы схватываем этот эйдос; он как бы зарисовывается в нашей мысли. Мы можем рассуждать о том, какие смысловые контуры и схемы (схему я понимаю здесь в обыденном смысле) зарождаются в мысли, когда она схватывает эйдос. Как в зрении зрачок, хрусталик, нервы и пр. суть необходимые моменты, входящие в физико-физиологическую картину этого процесса, так наличны и в мысли, схватывающей эйдос, некоторые определенные этапы смыслового образования эйдоса, когда логос как бы перебегает по рисунку эйдоса, стремясь его запечатлеть, и мы следим за этим перебеганием и фиксируем его необходимые смысловые моменты. Это и есть логос о логосе. Ясно, что здесь нет никакой психологии, ибо эйдос вещи есть как раз то, что никогда не меняется, как бы сама вещь фактически ни менялась, и, следовательно, логос вещи, как схема смыслового узрения эйдоса, есть тоже нечто неизменное, а психология начинается только там, где возникает сплошная процессуальность и текучесть. Психология — наука о текучих фактах, а эйдос и логос — царство нетекучего и самотождественного смысла.

b) Уяснив себе природу логической конструкции логоса в связи с узрением эйдоса, просмотрим основные формы возникающей здесь науки. Так как логос всегда следует эйдосу, то типы логоса зависят прежде всего от типов эйдоса, т. е. мы возвращаемся опять к упомянутым выше областям знания. Наиболее понятными и основными, с точки зрения смысловой структуры, являются конструкции эйдоса в узком смысле и эйдетической схемы. Что касается эйдетического мифа, то он — постройка над эйдосом в узком смысле или, иначе, первоначальная полнота узрения, из которой эйдос получается путем абстрагирования от полноты содержания. Что же до эйдетического морфе, то оно подобным же образом содержательная надстройка над схемой или, иначе, первоначальная полнота узрения окачественной схемы, из которой последняя получается в результате абстрагирования от характера качественности. Таким образом, *можно говорить в крайнем случае о логосе эйдетического логоса и о логосе схемного логоса. Первое есть то, что именуется в научном обиходе логикой, второе — то, что именуется в научном обиходе математикой.* Термины эти требуют разъяснения.

c) Логос, или логическая конструкция, эйдоса дал нам диалектику. Теперь мы хотим обследовать функции самого логоса, создавшего диалектику. Так как диалектику тоже можно назвать логикой, то назовем ее, в целях ясности, *эйдетической логикой*, а ту логику, к которой мы пришли, назовем *логикой ноэтической*, чтобы подчеркнуть то, что она занимается не эйдосом, а ноэзисом, смысловым конструированием эйдоса, чтобы не употреблять малоподходящего названия «формальная логика» и чтобы ярче отличить ее еще от третьего типа, вернее, отдела логики, а именно относящегося к логосу *меона*, каковую логику в дальнейшем я называю *аноэтической*, или гилетической. Наш общий очерк феноменологии мысли и слова не только указал все главнейшие сферы и типы мысли-слова, но и дал исходные пункты для развития отдельных наук, могущих возникнуть на основе произведенного там анализа. Так, переходя от феноменологии в другую область, я наметил исходные пункты *диалектики*, обрисовавши в беглых чертах смысловую связь отдельных моментов предметной сущности слова (гномологический, эйдетический, пневматический моменты и т. д.). Равным образом, тот же самый анализ указал нам исходные пункты и для *ноэтической логики*, поскольку мы коснулись вопроса о происхождении логоса из эйдоса и даже наметили общие типы логоса в зависимости от характера и типов эйдоса (§ 18). Разумеется, то, чего общая феноменология касается лишь постольку, поскольку она должна из общего эйдетического лона мысли-слова выделить для каждой науки ее специальный предмет, то самое получает в специальной науке свою детальную разработку и систематику, и общая феноменология ограничивается единственной задачей — указать направление для каждой специальной области знания. Если вспомним приведенные выше мысли о происхождении разных форм логоса из эйдоса, мы должны сказать, что в общем и в центральной части своего назначения ноэтическая логика должна быть учением о понятии, суждении, умозаключении, индукции и термине. Это и есть та самая «формальная» логика — единственная форма логики, которая известна нашим общераспространенным руководствам по логике. Я бы только воздержался от наименования этой логики *формальной* логикой, — ввиду неясностей и ассоциаций, связанных с понятием формы, хотя и не сумел бы ничего возразить принципиально.

d) Как мифология есть лишь интеллигентно, жизненно-насыщенная диалектика, а диалектика — лишь осознание в эйдосе мифологического мира, так *логика мифологического логоса* есть лишь осознание мифологически насыщенных логосов, отражающих в своей структуре полноту мифа и лишь поэтому — наполнение качественным содержанием тех формальных структур ноэтической логики, о которой мы

сейчас говорили. Это — *теория* мифологии как науки, или теория мифологии. Поэтическая логика так относится к мифологической логике, как диалектика к мифологии. Разница только в том, что последняя пара — эйдетическая, в эйдосе, первая же — логическая, в логосе. Например, в поэтической логике мы даем классификацию понятий. Соответственно с этим в мифологической логике будет классификация понятий с определенным мифолого-логическим содержанием. В поэтической логике мы конструируем понятие силлогизма. Мифологическая логика, взамен этого, дает определенную систему силлогизмов, которую она считает для себя обязательной, исходя из характера открытого в том или ином виде опыта. Но так как тут не логос об эйдосе, но логос об эйдетическом и мифологическом логосе, то от мифологической логики нужно ждать не фиксирования цельной картины бытия, которую может дать только мифология или, вернее, сам миф, и не логического осознания данных реальных мифов, чем занимается описанный выше логос мифа, но рассуждения о том, как *строится* эта мифология, как строится миф вообще, какова конструктивная структура мифа вообще, т. е. дает логику логической структуры самого мифа. Так, напр., антиномии религиозного сознания формулируются именно здесь, ибо это есть как раз учение о логической структуре религиозного мифа. Но тут не может идти речь о реальных антиномиях данной религии. Выше, в общей феноменологии мы коснулись и вопроса об антиномиях,— опять-таки в целях лишь указания пути для соответствующей проблематики; были указаны, однако, антиномии, возникающие на лоне чистой *диалектики*, т. е. относящиеся к поэтической логике. Наполните их тем или другим опытом, религиозным или атеистическим, и начните говорить не о понятиях, но об именах, т. е. о существах и вообще о том, что вашему опыту представляется как подлинно живое и реальнейшее, и — вы получите вместо чисто поэтических антиномий — мифологические антиномии, т. е. вместо поэтической логики — мифологическую. Это логика мифологической реальности вообще.

**29. О сущности математики.** Рассмотрим теперь науку, возникающую на основе логической конструкции, или логоса, эйдетической *схемы*, равно как и качественно-наполненной схемы или *морфе*. Логос схемы — метод ее построения, конструкции. Логос логоса схемы — метод действия логоса в логической конструкции схемы. Что значит логически конструировать схему? Схема — цельность, независимая от своего содержания и рассматриваемая лишь с точки зрения своего смыслового происхождения из других, более частных и ей подчиненных элементов. Логос схемы, следовательно, есть конструкция частей схемы, объединенных единством формальной соотношенности частей, лишенных качественного содержания и рассмотренных лишь в виде отдельных единиц. Логос схемы и есть известная совокупность таких единиц, данных как нечто целое,— как новая единица. *Схема — идеальный контур вещи, эйдетическое число; логос схемы есть обыкновенное математическое, точнее, арифметическое число; логос логоса схемы есть математика*, т. е. прежде всего *арифметика* (не *геометрия*). Так как мы получаем огромную область логических конструкций, существующих в сфере числа, причем становится совершенно ясным все глубокое отличие, которое существует между учением о «множествах», где мы находим логос эйдоса, или число, понимаемое в смысле некоего идеального тела, или некоей идеально-оптической изваянно-смысловой фигуры, и между математикой, где мы находим логос логоса эйдоса (как в физиологии — логос *процессов* зрения, а не самого зримого предмета), или число, понимаемое в смысле методологического принципа, т. е. в смысле *функции*. *Число как смысловое изваяние и фигура как идеальное тело,— предмет аритмологии; число как функция и методологическое задание, как принцип и замысел, чистая смысловая возможность эйдетического тела,— есть предмет математики как науки о числе, элементарной и высшей.* Если логика (точнее, поэтическая логика) есть учение об эйдетическом логосе, т. е. о понятии, суждении, умозаключении и пр., то «арифметика» есть учение о схемном логосе, т. е. о числе. Все отличие т. н. формальной логики от «арифметики» заключается в том, что первая есть наука о понятии (и об его различных модификациях), а вторая есть наука о числе (и об его различных модификациях). То и другое таит в себе своеобразные, специфические логические конструкции, дающие начало двум совершенно различным и самостоятельным наукам.

На основе арифметики может возникнуть и содержательная дисциплина, состоящая из тех же математических конструкций, но наделенных теми или другими содержательными моментами. Как диалектика — смысловой скелет для живого тела мифа и «формальная» логика — смысловой скелет для содержаний мифологической логики, так и аритмология — смысловой скелет для живого тела морфологии, и «арифметика» (т. е. учение о числе как логосе) — *смысловой скелет для содержаний геометрии*. Для геометрии нужно, во-первых, число, счетность. Во-вторых, эта счетность должна иметь качественно-содержательную природу. В-третьих, эта последняя должна оставаться все же в сфере чистой идеальности. Если мы станем трактовать топологическую морфологию как логос, то это и будет обыкновенная геометрия, которая оперирует с идеальным пространством, но без идеально-эйдетического наполнения, а лишь с логическим конструированием этого наполнения.

Итак, логос логоса мысли-слова дает *мифологическую логику, поэтическую* (или «формальную»)

логику, геометрию и арифметику, и, следовательно, можно говорить о мифологически-логической, ноэтически-логической, геометрической и арифметической природе мысли-слова. О логосе выразительного логоса мы уже говорили в § 27 (грамматика).

**30. Логос меона; аноэтическая логика.** Остается указать на последний тип значения, или логоса, на *логос меона*. Этот тип логоса обычно не рассматривается в трудах по логике и методологии наук, хотя его своеобразная природа повелительно заставляет рассматривать его наряду с прочими типами логоса. Еще эйдетизированный меон (или меонизированный логос) так или иначе рассматривается в логике и в науке, ибо все математическое естествознание состоит из приложения дифференциального и интегрального исчисления, где на первом плане учение о непрерывности и пределе, т. е. о меонизации логоса. Что же касается учения о чистом меоне, то оно просто игнорируется, несмотря на то, что существует ряд областей, где царит именно чистый меон и где осознание опыта неминуемо ведет к конструированию логоса меона. Таковы, напр., некоторые отделы психологии; таково логическое учение о музыке, и др. Нам необходимо точнейшим образом выяснить и природу логоса меона, так как, напр., сплошь текучий и меональный музыкальный предмет так или иначе все же конструируется в сознании и, след., занимает то или другое место в системе логического сознания вообще; если это так, то необходимо и логосу меона дать определенную логическую квалификацию и локализацию. В настоящую минуту мы не станем детализировать учение о логосе меона, относя это к специальному нашему исследованию. Скажу только, что наряду с рассмотренными выше диалектикой и «формальной» логикой, возникает еще особая меоническая или, как я предпочитаю выражаться, аноэтическая логика. Поэтому, выделяя из всех рассмотренных нами дисциплин специально дисциплину об эйдосе в узком смысле, мы получаем *общую логику с основными отделами — диалектической, ноэтической, символической и аноэтической логикой*. То же находим мы и в других областях, о мифе — мифологию, мифологическую логику, символически-мифологическую логику и аноэтическую мифологию, о схеме — аритмологию, арифметику, символически-схематологическую и аноэтическую математику (из которой известна, главным образом, математика меонизированных логосов, т. е. ближайшим образом «математический анализ», оперирующий как раз с меонально-становящимися или непрерывно текучими величинами дифференциала, интеграла и т. д.).

Меон, учили мы, имеет столько же типов, сколько имеется в диалектике категорий. Стало быть, есть меон эйдетический (эйдетический в узком смысле, схемный, морфный, символический), логосовый (в смысле логоса эйдоса, логоса схемы, логоса морфе, логоса символа), символический (в смысле символа эйдоса, символа схемы, символа морфе, символа логоса и символа самого символа). Примером науки об эйдетическом меоне в области схемы может служить учение о т. н. точечных множествах, когда множество мыслится состоящим из бесконечного количества сливающихся одна с другой точек, так что схема, или умное число, не переходя в геометрическое построение, оказывается некоторым сплошным или пористым телом, имеющим свою, так сказать, гистологию. Примером науки о логосовом меоне, опять-таки в области схемы, будет наука о логосовом меоне числа, т. е., очевидно, исчисление бесконечно малых, где каждая величина мыслится не как чисто законченное и стационарное, но как нечто сплошно и непрерывно уходящее в бездну становления, увеличения или уменьшения. Наконец, примером науки о символическом меоне в сфере схемы является музыкальная эстетика, трактующая о сплошном, алогическом становлении смысла, но так, что этот смысл оказывается чистым временем, т. е. в основе некоей модификацией числа, причем это алогически становящееся число, или время, дается тут как выражаемое и, следовательно, как символ. Подробная классификация, проводимая мною в другом исследовании, требует длинной аргументации, которую приводить здесь было бы малоцелесообразно. Важно установить принципы классификации.

**31. Логос софийности (телесности) и наука о творчестве.** В своей характеристике эйдоса мы брали в предыдущем изложении моменты эйдоса в узком смысле, моменты выражения, логоса и меона, подчинивши динамически-диалектические моменты этим основным видам эйдоса вообще. Теперь, когда мы рассмотрели характер всех основных наук, вырастающих на анализе эйдоса, не мешает добавить, что диалектика в одном отношении может нам сейчас пригодиться и внести существенное добавление в список рассмотренных нами наук. А именно, диалектика требует, как мы видели, триады на фоне четвертого, *софийного* момента. Софийность конструирует *телесность и фактичность* триады, *фактическую телесность* устанавливаемого взаимоотношения смыслов. Другими словами, если эйдос в узком смысле, выражение, чистый и меонизированный логос и сущностный меон вполне достаточны для отражения диалектической триады (ибо триада говорит о смысле, а всякая возможная осмысленность уже заключена в этих типах смысла), то совершенно не хватает у нас еще одного момента, который бы отразил эту фактическую телесность, тоже требуемую в диалектике с абсолютной необходимостью, эту софийность. Другими словами, должен быть *логос софийности, конструкция*

*телесно-фактического мира, логос творчества.* Сюда должна быть отнесена, прежде всего, теоретическая механика. Сюда должна быть отнесена, если говорить о вне-сущностном факте, вся техника, задачей которой является *создание* новых форм, а не только их постижение в эйдосе, логосе или меоне; сюда относится наука об общественной и политической жизни, в частности о революции как творчестве и переделывании жизни, а не только ее постижении и изображении. Надо, конечно, строго различать сущностную и инобытийную софийность. Логическое конструирование софийного мира есть, таким образом, совершенно своеобразная сфера, вполне отличная от всех рассмотренных выше. Расчленив еще более, можно сказать так. Эйдос в широком смысле (т. е. миф, эйдос в узком смысле, «топос» и «число») и его выражения воплощаются на своем же эйдотическом теле и факте, т. е. факте чистого эйдоса. И логос (т. е. символический, мифологический, ноэтический, геометрический, арифметический логос) воплощается на своем же логическом теле и факте, т. е. на факте чистого логоса. И там и здесь образуется *факт, тело, факт эйдоса и факт логоса.* Но и там и здесь есть факт как факт, тело как такое и — есть *смысл* факта, *фактический смысл*, смысл не чистый (который дан и без факта), но смысл, который рисует именно *воплощенность* смысла, хотя и продолжает понимать ее *осмысленно* же, *смысловым*, а не «фактическим» способом. Другими словами, надо различать *сущностный* меон и *вне-сущностный*, фактический меон, что мы выше и делали. Так вот, логос сущностного меона дает вышеуказанные модификации мифологии, аритмологии и т. д. и, прежде и яснее всего, — теоретическую механику, которая хотя и имеет предметом движение и силу, но выводится чисто теоретически. Логос же вне-сущностного меона дает всякое учение о творчестве и силе, куда войдет и прикладная механика, и всякая другая наука, оперирующая не с чистыми смыслами, но с их вещными и силовыми воплощениями. Если первую науку мы назовем логосом сущностного факта, т. е. факта самой сущности, то вторую лучше назвать другим именем, напр., логосом инобытийного факта и тела, софийности. Сущностная софийность, как мы знаем, не последний момент. «Тело», несущее на себе «становление» «смысла» (т. е. софийная стихия), может вступать во взаимоотношение с *окружающим* ее меоном, т. е. не с тем инобытием, которое заключено в смысле и эйдосе его как самораздельность последних, и не с тем, которое образует единое-целостный и нерушимый *факт* этого смысла, *тело* эйдоса, но с тем, которое образуется при реальном *переходе* сущности как таковой (со всеми ее смысловыми инобытийными моментами) в новое инобытие, когда сама сущность мыслится как бы распадающейся и меонизированной. Рассматривая эту уже распавшуюся и потому необходимо состоящую из множества частичных сущностей сущность в ее реальном инобытийном состоянии, мы строим все эмпирические науки физико-физиолого-психолого-социологического характера. Но мы можем рассматривать ее в переходе в инобытие и без рассмотрения тех изолированных сущностей, на которые она реально распадается. Мы можем рассматривать сущность в ее полном и адекватном переходе в инобытие, так что нет тут еще никакого фактического распада, но есть только понимание сущности как *потенции* всего алогического, как *адекватно выраженной* алогическими средствами. Тогда это значит, что сущность получила *художественное выражение*, и логос этого выражения, этой *энергии*, как мы говорили выше, есть *эстетика*. Тут *эстетическая* природа имени. Тут, стало быть, логос того момента в софийности, при помощи которого она делается *энергией*, т. е. выражается как соотнесенность и тождество со всем вне-сущностным и алогическим. Зная, что такое софийное бытие, мы глубже и сознательнее можем отнестись к тому, что выше было характеризовано как эстетика.

**32. Онтологии не существует помимо вышеуказанных наук.** Все разобранные нами виды логоса: логос эйдоса, выражения, логос логоса, логос меона и логос софийности, — опираются на характер не чего иного, как эйдоса вещи. Так как эйдос вещи есть то, что мы знаем о вещи, то, чем вещь является нам, — нельзя говорить и мыслить о вещи помимо ее эйдоса, помимо того лица и смысла, который ей присущ. Эйдос и есть то, что мы видим в вещи. Отсюда вытекает весьма важный вывод. Что такое онтология, или наука о бытии, о которой твердят все философские системы и — все философские учебники? Онтология — наука о бытии. Но ведь нет никакого бытия вне эйдоса. То, что мы говорим и мыслим о бытии, и есть его эйдос. Следовательно, *все те науки, о которых мы до сих пор говорили, и есть не что иное, как отделы онтологии.* Феноменология — онтология. Мифология, диалектика, морфология и аритмология — онтология. Мифологическая и ноэтическая логика, механика и математика — онтология. Аноэтическая логика, логика творчества и выражения — онтология. Я не понимаю, как можно говорить и мыслить о бытии помимо слова, имени и помимо мысли. То, что необходимо конструируется в мысли-слове как неизбежный результат его саморазвития, то и есть само бытие. Разумеется, поскольку все, что мы говорим и мыслим, есть слово и мысль о бытии, можно сказать, что наук о не-бытии вообще нет. Всякая наука есть наука о бытии. Однако в бытии есть планы более общие и принципиальные и менее необходимые, выводные, не исходные. Физика и химия — тоже науки о бытии. Но если из них мы выбросим математику и логику, то они превратятся в бессмысленную грудку фактов, которые не могут быть охвачены ни научно, ни вообще познавательно. Из этого вывод: математика и логика суть науки о бытии более принципиальные, чем

физика. Если отнять физику, математика и логика останутся, если же отнять математику и логику, физика исчезнет как наука. Итак, онтологии нет как особой науки наряду с мифологией, напр., или диалектикой. Это все разные конструкции онтологической же системы, и все эти науки суть одинаково реальны и объективны; без них нет ни науки, ни слова и мысли, ни науки слова и мысли о бытии. Конечно, каждая философская система в связи с своим вероучением по-разному истолковывает положение каждой из формулированных выше наук. Так, по Канту, не существует и не может существовать никакой онтологии, которая бы реально говорила о реальном и объективном бытии, но математика и математическое естествознание суть строгие науки, будучи в то же время всецело порождением рассудка и субъективных интуиции. Получается, что математика и механика ни в какой степени не есть онтология. Но в сущности все это есть только вероучение, не обладающее решительно никакой разумно-доказательной силой. Если о «вещах в себе» не может быть никакой науки (допустим, что это так и забудем все противоречия кантовского учения о «вещах в себе»), то это значит только то, что единственное бытие, знакомое Канту,— бытие субъекта и что онтология для него есть учение о субъекте, а вовсе не то, что никакой онтологии не может быть принципиально. Она всегда есть, во всякой системе философии, но только для одних она — учение о материи, для других — психология, для третьих — гносеология, для четвертых — объективная диалектика и т. д. Впрочем, обнаружить это на обширном поле истории философии является задачей, которой я занят в другом своем труде и которую тут ставить более детально является неуместным.

**33. Остальные возможные формы конструирования эйдоса.** а) Заканчивая общепеноменологический и диалектический анализ имени и мысли и дедукцию отдельных наук о смысле из общей феноменологии, необходимо сделать еще одно замечание, которое открывает нам огромные области, связанные с феноменологией и нами еще не указанные.

Дело в том, что до сих пор мы говорили или об *эйдетическом* конструировании эйдоса (*феноменология*) или о *логическом* конструировании эйдоса и его различных моментов (*логос* эйдоса, *логос* логоса, *логос* меона, *логос* софии, *логос* энергии). Логос эйдоса есть наука, и в этом отличие науки вообще от феноменологии вообще. Но можно давать не только логос эйдоса и эйдос эйдоса. Возможно еще энергичное, или *эйдетически-выражающее*, символическое конструирование эйдоса (и его различных моментов), равно как и чисто *софийное* конструирование эйдоса, и даже чисто *меональное*. Всякий момент сущности может послужить основой для самостоятельной конструкции. Можно воплощать эйдос не методологически-инструментально-логически и не картинно-осмысленно, но *выразительно*, *изваянно-эйдетически*, со всеми теми моментами наполнения и живописи, которые присущи эйдосу, когда он начинает соотноситься с вне-эйдетическим меоном и становится символом. Равным образом возможно также и такое конструирование, которое воспроизводит сущность в ее *факте* со всеми моментами смысла, фактическое же воспроизведение сущности. Такое конструирование, совмещающее эйдетическую полноту картинности, смысл и фактичность его осуществления, можно назвать *софийным конструированием*. *Первое и есть задача искусства, которое представляет собою не что иное, как чистую эйдетическую и сущностно-выражающую, энергичную конструкцию эйдоса*. Полное уяснение этой проблемы требует специального учения о софийном эйдосе как о художественной форме, которое я и даю опять-таки не здесь, а в своем месте. Не могу я касаться здесь и проблемы чисто софийного (*религиозного*) конструирования смысла.

б) Впрочем, бесполезно ясно представлять себе систему вообще всех возможных типов конструкций. Чтобы получить эту систему, обратим свое внимание на то, что сущность всякого конструирования заключается в выделении из общей сущности того или другого ее момента в качестве самостоятельного и изолированного целого, т. е. в гипостазировании этих моментов. В сущности заключены моменты: 1) апофазис, 2) эйдос (четырёх типов, включая интеллигенцию), 3) с эйдетическим или сущностным меоном, 4) логос, 5) софия, или телесный момент, 6) энергия, или символ, 7) материально-меональный момент инобытия как принцип второго оформления сущности, т. е. оформления вне себя, в инобытии. Имея это в виду, семью разными способами можно конструировать сущность.— Мы можем на сущность смотреть чисто апофатически. Тогда она для нас нуль, и а) конструирование сводится к нулю, который есть сразу все как одна неразличимая точка *экстаза*. Состояние умного и сверх-умного экстаза есть это апофатическое конструирование сущности в инобытии.— Мы можем, далее, смотреть на сущность глазами чистого эйдоса. Мы получаем тогда б) *чисто эйдетическое конструирование* сущности — в схеме, в топосе, собственном эйдосе или в мифе. Конструирование в этом смысле есть адекватное узрение эйдетических ликов сущности. Таким адекватным узрением должна быть, между прочим и по преимуществу, *феноменология*, которая, как мы сказали, по существу совершенно до-научна и претендует только на адекватность эйдетического узрения. Можно назвать чисто эйдетическое конструирование также и *феноменологическим*.— Далее, смотря на сущность глазами эйдетического меона, мы отказываемся от созерцания законченных

эйдетических ликов вне текучести и непрерывного становления и видим *текущую эйдетичность, становящуюся осмысленной*. Такое конструирование надо назвать с) меонально-сущностным, или *меонально-эйдетическим* конструированием сущности. Об этом учит аноэтическая, или гилетическая логика. Так, композитор видит мир только в аспекте становящегося потока нерасчлененных вещей. Разумеется, это — тот же чистый эйдос, хотя и данный в одном из своих специальных аспектов. Лирическое волнение — в своей чистоте — есть такое конструирование сущности в свете меонально-сущностным.— Далее, мы можем выделить из сущности момент *логоса* и исследовать d) чисто логосовые связи. Тогда получаем мы 1. *логос эйдоса* в широком смысле, или логическое конструирование мифа, эйдоса в узком смысле, топоса и схемы, т. е. мифологию, диалектику, топологию и аритмологию. Далее — 2. *логос энергии*, или эстетику, грамматику, риторику и стилистику. Далее, направляя логос на эйдетический меон, получаем 3. *логос меона*, или аноэтическую логику (куда — как логос числового меона— войдет, напр., математический анализ); направляя на софию, получаем — 4. *логос софии*, или науку о творческом факте сущности (туда войдет, напр., механика); и, наконец, направляя логос на самый логос, получаем 5. *логос логоса*, или — логику мифа, ноэтическую, т.е. «формальную» логику, геометрию, арифметику. После всего, направляя логос на эйдетизированный, или логизированный, чувственный меон, или на инобытийные факты, получаем 6. *логос фактов*, или эмпирические науки. Таково — с) *логическое конструирование сущности*.— Наконец, остается возможность смотреть на сущность с точки зрения софийности и энергии. Это d) *софийное конструирование сущности* видит, во-первых, эйдетическую природу сущности во всей ее чистоте, т. е. видит, как эта эйдетическая природа воплощена в своем факте, как она сотворена. Во-вторых, можно не только созерцать софийный лик смысла и творить созерцание этого лика, но быть софийным созданием смысла, т. е. творить себя как софийный смысл. И то и другое — *творчество* разных видов. Софийно выражающее конструирование чистого эйдоса есть искусство (кроме музыки), эйдетического меона — музыка, чистого логоса и меонизированного — научное творчество, самой софийности — само жизненное творчество (в случае сущностной идеальной софии — религиозная и мистическая жизнь подвижника, в случае меонизированной софии — творчество и деятельность в повседневной жизни, в политике, технике, воспитании и т. д. и т. д.).

с) Везде мы видим, таким образом, что сущность вмещает в себе все возможные смыслы в одной точке. Развертывая эту точку в ее самовыражении, в ее энергиях, мы получаем то одно, то другое энергичное излучение. В свете какой-нибудь одной энергии мы обычно и рассматриваем сущность имени, отвлекаясь от всех прочих энергий. Расчленив, однако, эти энергии и значит дать разные способы конструирования сущности, ибо каждая категория таит в себе свои собственные, специфические связи и конструкции, которые интересно и представить во всей их специфичности. Так, видя целостный предмет, живой предмет, я, конечно, не могу не видеть *implicite*<sup>30</sup> всех чисто эйдетических, или чисто логических связей, которые в нем присутствуют. Но, чтобы знать природу специфически-эйдетических или специфически логических связей, я должен взять эйдос или логос в отрыве от всех прочих моментов и проследить, как функционирует такой эйдос или логос в разных судьбах целостно зримой мною сущности. Поэтому теоретическая философия имени и должна обследовать все эти специфические связи, в нем таящиеся,— мифологические, диалектические, топологические, аритмологические, логические, софийные, энергийные и т. д. Природа этих связей совершенно специфична, и потому диалектическая природа имени совсем не то, что аритмологическая, аритмологическая совсем не то, что логическая, и т. д. и т. д. Так, в результате всех этих исследований необходимо сказать, что философия имени есть, между прочим, и диалектическая классификация возможных форм науки и жизни, что и понятно, раз само имя есть не больше как познанная природа, или жизнь, данная в разуме, понимаемая природа и жизнь.

ΣΟΙ ΕΝΙ ΠΑΝΤΑ ΜΕΝΕΙ ΣΟΙ Δ'ΑΘΡΟΑ ΠΑΝΤΑ ΘΟΑΖΕΙ ΣΥ ΠΑΝΤΩΝ ΤΕΛΟΣ ΕΣΣΙ  
 ΚΑΙ ΕΙΣ ΚΑΙ ΠΑΝΤΑ ΚΑΙ ΟΥΔΕΝ  
 ΟΥΧ ΕΝ ΕΩΝ ΟΥ ΠΑΝΤΑ ΠΑΝΩΝΥΜΕΤΙ ΣΕ ΚΑΛΕΣΣΩ ΤΟΝ ΜΟΝΟΝ ΑΚΛΗΙΣΤΟΝ<sup>31</sup>

Набрано по тексту: А.Ф. Лосев. Из ранних произведений. Москва, издательство “Правда”, 1990.

<sup>30</sup>В неразвернутом виде (лат.)

<sup>31</sup>Все в тебе пребывает одним и к тебе все стремится.

Ты — конец всего, и один, и все, и ничто ты.

Ты — не одно и не все; как тебя назову — всеименным,

Безымянным ли только?

Строки из гимна “К Богу”, который приписывается Григорию Назианзину (Богослову) и Проклу. Точное авторство не установлено. Перевод А. А. Тахо-Годи.