ЛЕВ ЗАКУТИН

Гносеологическая увертюра

МЮНХЕН
1 9 7 1

LEV ZAKOUTINE

Ouverture gnoséologique

MUNICH
1 9 7 1

ЛЕВ ЗАКУТИН

Гносеологическая увертюра

МЮНХЕН
1 9 7 1

Того же автора:

На тему об искусстве*)

Товарищество Объединенных Издателей

Париж

*) Краткое исследование о том, что такое «искусство» и как переживаем мы красоту.

ОГЛАВЛЕНИЕ

стр.

Предисловие 6

Глава первая

О знании и познании 7

Глава вторая

О двух уровнях в познании 37

Глава третья

Об антиномии 59

Настоящее краткое исследование не должно рассматриваться ни как законченная система, ни как трактат по гносеологии — оно носит лишь предварительный характер: откуда и заглавие «увертюра».

Но, спросят, почему такой «музыкальный» термин? Ответ заключается в том, что этот термин полностью соответствует характеру исследования. Было бы претенциозным, и своего рода плагиатом, назвать его «пролегоменами», тем самым подражая Канту, или «прелюдиями», тем самым подражая Виндельбанду.

В начале исследования я ввожу два тяжеловесных неологизма: «внешнестность», как качество того, что «внешне», и «внутреннестность», как качество того, что «внутренне».

Глава первая

О ЗНАНИИ И ПОЗНАНИИ

«Мы познаем действительность
в подлиннике». (Лосский)

«Первая философия»

§ 1

Когда-то «царицей» наук была метафизика. Кант нанес тяжелый удар ее престижу. К метафизике стали относиться с пренебрежением. В ранг «первой философии», в России во всяком случае, выдвинулась новая наука — гносеология. В последнее время, однако, в Западной Европе замечается новый интерес к «метафизическим» исследованиям. Причем самому термину «метафизика» возвращается его первоначальный смысл, данный Аристотелем — смысл основоположного исследования, или «первой философии». Например, исследование в классическом, «метафизическом» смысле современного французского философа (русского происхождения), Владимира Янкелевича — исследование, имевшее, по-видимому, большой успех — так и называется «Первая философия.*) Я сейчас оставлю без рассмотрения вопрос о том, не является ли сама гноеология, как исходная фило-

*) Vladimir Jankélévitch, Philosophie première, Presses Universitaires, Paris.

софская дисциплина, уже тем самым метафизическим исследованием, а просто перейду к исходной проблеме — к проблеме знания.

Парадокс знания: «мы знаем то, чего знать не можем»

§ 2

Не подлежит сомнению, что философы, по крайней мере со времени Локка, завещали нам невыносимую проблему-парадокс о знании, о самой возможности знания. Проще всего завещанный нам парадокс можно сформулировать так: *мы знаем то, чего мы знать не можем.* Мы знаем, что есть внешний мир. Мы спонтанно уверены даже, что мы его воспринимаем, познаем — что мы окружены этим внешним миром. Но *знать* его, поскольку он *внешний,* мы не можем. Знать мы можем только то, что *внутри* каждого из нас — знать мы можем только то, что находится *внутри* нашего сознания.

До сих пор философская мысль бьется в тисках этого парадокса. Правда, за самое последнее время чуть ли не все выдающиеся философы, а также ученые, занимающиеся проблемой знания, молчаливо признают, что мы внешний мир — окружающую нас действительность — все же как-то познаем. Иными словами мыслители эти, философы и ученые, молчаливо признают, что знание наше реально. Хотя «доказать» это все еще, как будто, нельзя.

Но — что значит, в терминах философии, что знание наше *реально?* А значит это, что *реальность* — что окружающий нас мир мы познаем в подлиннике, познаем сам этот мир, а не какой-либо его дубликат. Еще точнее: признание *реальности знания* обозначает, что в *нашем знании находится сама реальность.*

Однако — как можем мы иметь в нашем знании реальность, или мир, в подлиннике, если мир этот — *внешний?*

Мы снова возвращаемся к исходному пункту.

Я попробую все же вновь подойти к проблеме, несмотря на то, что целые поколения философов проблему ставили, но разрешить ее, как будто, не могли. Я постараюсь забыть все, что было сделано или сказано до меня и подойду к проблеме «наивно». «Наивно» для меня значит — без предубежденности и без постулатов.

Без постулатов? Тут мне сразу на ум приходит тоже «наивная», поскольку слишком простая, как будто, мысль. Мне кажется, что все философы, начиная с Локка, подходили к проблеме знания уже с постулатом. Они *постулировали* внешний мир, не мир вообще, а именно — внешний мир. Я мысленно задаю этим философам вопрос: какое имеем мы право уже исходно постулировать внешний мир, не мир вообще, а — снова же — *мир как — внешний?*

Отмечу мимоходом, что вопрос о том, существует ли мир вообще, никогда серьезно не ставился. Сама постановка такого вопроса, по-видимому, считалась и считается несерьезной. Если отбросить прилагательное «внешний» и сохранить существительное «мир», то получится, как будто, понятие «бытия» вообще. Но разве не очевидно, что в само понятие бытия входит, что оно *есть?* Не есть ли бытие качество того, что есть? *Бытие* и *есть*, как будто, совпадают. Кажется просто. На самом деле не совсем так. Философы ведь все время возвращаются к понятию *небытия*. А в само определение небытия входит, что его нет. Небытие — это то, что не имеет бытия, это то, что не есть. Но никто серьезно не сомневается, как кажется, в том, что небытие *есть*. А, если небытие есть (вопреки логике), то и бытие может не быть. Здесь — новая проблема, проблема бытия и небытия в их взаимоотношении.

Но я отложу пока вопрос о бытии и небытии, о мире вообще, и сосредоточусь на понятии *внешний*, на мире как *внешнем*.

Несостоятельность предпосылки о «внешнестности» объекта знания

§ 3

Я снова ставлю свой вопрос. Почему самое основное: то, что мы называем «мир» — мир, в котором мы живем — мы неизбежно, как будто, связываем с качественным определением «внешний»?

И еще раз повторю свой исходный вопрос — в ином выражении, так как здесь я имею дело с чем-то основоположным. Итак: почему в самом исходе мы определяем мир как внешний, и *что, собственно, мы этим термином («внешний») обозначаем?*

Первое, что каждый скажет, вероятно, — это, что *внешнее* противопоставляется *внутреннему*. (Что очевидно). Действительно, мы также говорим о нашем «внутреннем мире». Но — в том-то и дело — что здесь мы уже соскальзываем с основного, допредпосылочного, на второположное, производное. Это самое противопоставление, то есть законность этого противопоставления внутреннего и внешнего, и требуется объяснить, обосновать.

В терминах философии надо сказать, что само это противопоставление и есть quod probandum. *Как же можно из него исходить?* Здесь получается заколдованный круг, которого я хочу избежать. Одно неизвестное («внешний») противопоставляется другому неизвестному («внутренний»). Уточню еще: само это противопоставление *в исходе* и есть *постулат*. Я его отвергаю — пока — именно как постулат. Ведь это-то исходное противопоставление «внутреннего» и «внешнего» и привело к тупику (так как его стали распространять и на знание, на «структуру» знания). Почему и на

каком основании внешнее (в данном контексте) противопоставляется внутреннему? Точнее — как далеко идет такое противопоставление? Действительно ли одно исключает другое «раз и навсегда»? — исключает абсолютно?

Вернусь еще раз к постулату, приведшему к гносеологическому тупику, для того, чтобы еще более выяснить, в чем этот тупик заключается.

Если считать, как это молчаливо принято, что мы можем знать только то, что находится *внутри* (?) каждого из нас, то внешний мир, именно как *внешний*, непознаваем — по самому своему определению.

Однако, молчаливо принято также — и не подлежит, как будто, сомнению — что этот внешний мир, непознаваемый и для нас *недоступный* — поскольку внешний — все же посылает нам какие-то сигналы или образы. Дальше считается, что сигналы эти, или эти образы, несмотря на то, что они внешние, поскольку исходят от чего-то внешнего, все же становятся внутренними (для каждого). Они оказываются *внутри* каждого индивидуального сознания. Вот каким образом — согласно этой спонтанно-принятой «теории воздействия» — в знании, и сознании, *каждого из нас в отдельности* появляются «образы» внешнего мира, но не сам этот мир — повторю еще и еще раз.

Теперь, ретроспективно, кажется странным, как это целые поколения философов не замечали явного противоречия в этой спонтанно принятой (точнее — *слепо* принятой) теории познания. Только после анализа, предпринятого Кантом, и при попытке преодоления дилеммы, поставленной Кантом, некоторые мыслители обратили внимание на несостоятельность такого объяснения происхождения знания. Действительно, если внешний мир непознаваем, то почему были бы познаваемы сигналы, образы, то есть то или иное *воздействие*, этого внешнего мира? Или воздействие вне шне, приходит извне, и тогда к нему применимо то же, что применимо ко внешнему миру. Или же оно *не* внешне, и тогда рушится сама предпосылка о существовании ка-

кого-то внешнего мира и вообще чего-либо внешнего, посылающего сигналы. Или, наконец, если признать, что *внешнее* может посылать *внутренние* сигналы, то совершенно меняется наше понимание внешнего и внутреннего, как исключающих друг друга. Но это последнее предположение тоже разрушает предпосылку о том, что внешнее непознаваемо — что познаваемо, мол, только внутреннее — находящееся внутри каждого из нас.

Так или иначе старая «теория воздействия» опрокинута и все надо начинать сначала. «Все» — это значит «объяснение знания».

§ 4

Теория отражения или воздействия живуча. Несмотря на все аргументы, накопившиеся против нее со времени Канта, она и сейчас — самая распространенная теория в объяснении знания и познания, теория, принятая и физиологами, и психологами. Объясняется это, по-видимому, тем, что ее нечем заменить. А для физиологов воздействие внешнего мира на наши «органы чувств», точнее — на наше тело в целом, неоспоримо. А значит, мол, права и теория воздействия или отражения — и так далее. В этом последнем (то есть в восхождении к теории знания, исходя из воздействия) физиологи и неправы, а совсем не в утверждении, что внешний мир воздействует на наше тело.

Физиология не занимается (и не должна заниматься) первичным исследованием. Она сама покоится уже на целом ряде предпосылок. Первичное же исследование, конечно, должно принять во внимание кажущееся или действительное противоречие между принципами физиологии и гносеологии. Это противоречие (буде такое окажется) и надо объяснить — исходя из теории знания. Происходит же обратное: теорию знания стремятся объяснить — исходя из *частной* науки, хотя бы и физиологии, которая сама покоится на предпо-

сылках, почерпнутых из неосознанной и наивно-сконструированной теории знания, именно — из теории воздействия.

Гносеология — или первичное исследование, как его ни называть, не может догматически принять предпосылки, которая сама себя разрушает. Ведь, приняв ее, мы неизбежно приходим к выводу, что — «мы знаем то, чего мы знать не можем». Даже, если согласиться с тем, что для теории воздействия, или отражения, еще нет замены, то и это не оправдывает принятия ложной предпосылки. Но сейчас уже неверно и утверждение, что теории воздействия, как объяснению происхождения знания, нет замены. Пути намечены. Они ведут к отрицанию «внешнестности» мира по отношению к нашему знанию — и мышлению. Сошлюсь хотя бы на двух русских современных философов, Лосского и Франка. Оба признают, что многим обязаны Бергсону. Что совершенно несущественно в данной связи. Можно хронологически восходить и дальше. К Мальбраншу, например, к его окказионализму. Но остановлюсь на Лосском и Франке, на их исходном пункте. Оба, в разных выражениях, формулировали следующее. —

Если, признав постулат о «внешнестности» мира, мы неизбежно приходим к выводу, что мы его познавать не можем и не можем даже знать, существует ли он — а у нас есть непреодолимое убеждение, что мир, в котором мы живем *есть*, и что — мы его познаем: то значит — ложен постулат. И он должен быть пересмотрен.

Иллюзорность деления на «внутреннее» и «внешнее» в нашем знании

§ 5

Итак должен быть пересмотрен постулат. Таково исходное положение настоящего исследования. Я лишь подтверж-

даю его законность, ссылаясь на такие авторитеты, как Николай Лосский и Семен Франк. Но на этом положении надо остановиться и разобрать его внимательнее. Какой постулат надлежит пересмотреть? Очевидно, тот постулат — именно *постулат* — на котором покоится теория знания, именуемая «теорией воздействия или отражения». Постулат этот сложный. Разложу его.

1-ый момент. Мы можем знать только то, что находится внутри нас — внутри нашего сознания.*)

2-й момент. Следовательно мы не можем знать внешнего — не можем знать ничего, что находится вне нас. И это потому, что внешнее и внутреннее взаимно исключают одно другое.**)

3-ий момент. Но есть *внешний мир.*

4-ый момент. Следовательно этот мир, как внешний, *непознаваем.*

Как я уже отметил, едва ли можно сомневаться в существовании мира, в котором мы живем. Поэтому, для пересмотра постулата, остаются, как будто, два пути.

1) Подвергнуть сомнению утверждение, что внешний мир есть «внешний».

2) Подвергнуть сомнению, что мы можем знать только то, что находится «внутри нас».

Если же вникнуть внимательнее в данные два критических утверждения, то явным становится, как будто, положение, что для пересмотра теории воздействия открыты не два пути, а всего один. Точнее — явным становится, что «оба пути сходятся». Дело в том, что *наново* разобрать надо чету взаимосвязанных понятий — и именно эту взаимосвязанность. Надо разобраться в том, что собственно значат утверж-

---

*) Чтобы не усложнять изложения, я не касаюсь сейчас молчаливо принятого положения, что сознание каждого пространственно заключается в его мозгу. Поэтому я просто говорю — «внутри каждого из нас» — без дальнейших уточнений — пока.

**) Фактически здесь тоже постулат: почему «внутреннее» категорически исключает «внешнее»?

дения «внутренний» и «внешний»? И более точно — что они значат *по отношению к знанию?* Я слышу недоуменный вопрос: «неужели такой анализ не был уже проделан?» По-видимому — нет. Иначе — мне не пришлось бы выразить «очень простое» сомнение — разве действительно «внутренний» и «внешний» абсолютно исключают один другого? Разве не может быть нечто и «внутренним» и «внешним» — внешним в одном смысле или в одном значении и внутренним — в другом? И еще тот же вопрос в другой формулировке. Правильно ли категорическое утверждение: если внешнее, то не внутреннее и если внутреннее, то не внешнее? А ведь это категорическое «если... то» и утверждает теория знания, именуемая теорией воздействия.

Обращусь к анализу этой предпосылки без предвзятости, «наивно» и посмотрю мысленно — не может ли «внутреннее» в одном смысле быть в то же время «внешним» — в другом? — и наоборот, конечно.

Я думаю, тут каждый воскликнет: «да конечно же может!..». И я скажу — «да конечно же может». Для иллюстрации возьму такой наивный пример. Письменный стол в моем кабинете находится *вне* моей столовой, но он же находится *внутри* моей квартиры. Этот наивный пример надо обобщить. Тогда, каждый раз, когда ставится альтернатива или просто вопрос: «внешний» или «внутренний», то надо сразу же добавить: внешний — чему, или в каком смысле? И внутренний — чему, или в каком смысле? И а приори ответ уже должен быть, что — внешнее в одном смысле, значении или отношении может быть внутренним — в другом (значении, смысле или отношении).

Как это ни странно, *так*, по-видимому, вопрос в современной философии еще не ставился, не ставился с достаточной глубиной,*) — не ставился действительно основополож-

---

*) Отведу Гегеля, который очень близко подошел к разрешению проблемы. Что касается Франка и Лосского, то они проделали тот же путь до меня. Также и Бергсон.

но. Анализ всегда соскальзывал на второположное, соскальзывал с основного.

Разве в современной западной философии, со времени Локка, можно найти утверждение, при анализе происхождения знания, *что «внешний мир» может быть внешним и невнешним — одновременно?* А это я теперь и утверждаю уже а приори. И в этом — выход из гносеологического тупика, в который завела философию теория воздействия. Вопрос, и проблема, и заданность теперь заключается в том, чтобы выяснить: *в каком значении, отношении или смысле — «внешний» и в каком значении, отношении или смысле — «внутренний».*

Заменю пока условно «внутренний» — «имманентным», а «внешний» — «трансцендентным». Конечно, существовали, и существуют, системы, авторы которых утверждают, что знание наше реально, что познаем мы все же реальность саму. Такие теории и называются имманентными. Потому что авторы их считали нужным признать, что *внешнего мира вообще нет*, что все «внутренне» — находится внутри сознания. Существуют и противоположные системы, как известно. Противоположные системы, в том числе и наиболее распространенная, так называемая «научная», а на самом деле сиантистская теория, утверждают, что внешний мир *трансцендентен* сознанию и знанию — так как знать мы можем только то, что находится «внутри нас» (то есть внутри нашей черепной коробки). С изложения этой теории я и начал. Теперь же мне надо проверить, действительно ли имманентность (объекта познания или внешнего мира вообще) исключает трансцендентность, исключает абсолютно, основоположно? А, если это не так, как мне уже уяснилось, и как я уже подчеркнул, то мне надо продемонстрировать с достаточной убедительностью, что «трансцендентное» может быть одновременно и «имманентным» и «имманентное» — «трансцендентным». *Но — на разных уровнях, или в разных значениях.* Фактически проблема вырисовывается как проблема о разных уровнях или разных значениях в познании и знании.

§ 6

Отмечу, справедливости ради, что Лосский и Франк, которых я упомянул уже, очень близко подошли к основной проблеме. Так, Лосский, например, утверждает, что «познаваемый объект может быть *имманентным* сознанию субъекта и *в то же время* трансцендентным субъекту сознания». Я задержу в данной связи только это «в то же время». Франк тоже говорит, что познаваемый объект должен быть *одновременно* и трансцендентным и имманентным. Таким образом стена пробита. Не входя в детали теории познания этих двух авторов, я задержу лишь принципиальную новизну постановки проблемы. Исключается догматически поставленная альтернатива: *или* (имманентный, «внутренний») *или* (трансцендентный, «внешний»). А ведь в тупике этого «или-или» и билась теория знания со времени по крайней мере Канта.

Внешнее как внеположное

§ 7

Дойдя до утверждения, что нечто имманентное может быть одновременно и трансцендентным — и наоборот, конечно — я должен остановиться и дать некоторые объяснения.

Я сказал вначале, что я «попробую непредвзято подойти к проблеме (знания), хотя целые поколения философов проблему до меня ставили, но разрешить ее *как будто* не могли». С другой же стороны я сам настаиваю на том, что по меньшей мере три автора, Бергсон, Лосский и Франк, до меня пришли к выводу, что внешний мир, что познаваемый объект — познаваем «в оригинале». Мое объяснение заключается в

том, что только в этом важном и принципиально-новом положении все три автора сходятся. Все трое признают реальность нашего знания. Но — дойдя до этого положения, все они расходятся. И ни один не удовлетворяет меня *полностью*. Ближе всего к разрешению проблемы знания подошел, как будто, Семен Людвигович Франк. Но мне кажется, что анализ Франка (вполне правильный и чрезвычайно тонкий) еще недостаточен. Франк уже раскалывает сознание и реальность на «слои». Ведь утверждение реальности знания само по себе еще недостаточно. Еще требуется уяснить себе, *почему* внешний мир, не будучи внешним в одном значении, все же «фатально» *переживается как внешний*. Разложение сознания уже шаг вперед — и шаг немалый. Но в этом Франк не оригинален. До него сознание (но в другом значении) уже разложил Фрейд. Фрейд не касался, однако, проблемы знания. Таким образом мне приходится наново, на основании моей личной опытной проверки, проделать своего рода синтез из учений Бергсона, Лосского, Франка — и других.

§ 8

Я должен все тот же основоположный вопрос поставить еще иначе. Я спрошу, почему, в конце концов, каждый из нас считает, что есть внешний мир, — и что этот мир именно *внешний?*

Я думаю, что непредубежденный человек, задумавшись над вопросом, воскликнет примерно следующее: «Да конечно же этот мир внешен! Ведь он внешен моему телу. Этот мир находится вне моего тела, окружает мое тело. Я, то есть мое тело, живу в этом окружающем меня мире, в этой среде. . .» Разве можно со сказанным не согласиться?

Мне становится ясным, что *внешнее* по отношению ко мне, внешнее в самом основном, первичном смысле — до вся-

ких теорий и на основании первичного опыта каждого обозначает: *внешнее моему телу*, или, что одно и то же — *внешнее мне, как телу*.

Можно сказать также, вероятно, что, в этом прямом, первичном смысле, внешнее значит внеположное. Все другие значения приходят уже позже, отвлекаются, законно или нет, от этого первичного значения.

Но вот само мое тело тоже внеположно другим предметам. Более того — те или иные части моего тела, данные мне внешне, тоже внеположны одна другой. Для меня, следовательно, очевидно, что «внешнее» значит *пространственно-внешнее*. Само мое тело тоже внешне. Все его части, все его составные клеточки внеположны. Иными словами — мое тело пространственно. Можно ли в этом сомневаться?

«Внешнее» значит «внеположное». А «внеположное» значит «пространственное». Пространственное и внеположное — одно и то же. Таким образом «внешнестное» в самом первичном смысле обозначает «пространственное», или «пространственно-данное» — что одно и то же. Но, спросят, «откуда появляется пространственная данность — «пространственность»? На этот вопрос, по-видимому, ответа нет. Проблема пространства «в себе» выходит из рамок теории знания — из рамок объяснения познания, его возможности. Категория пространственности «врождена» по-видимому. Кант, как известно, назвал пространство «формой нашей чувственности». *Переживание* пространства соотносительно переживанию собственного тела, точнее — переживанию собственной воплощенности. («Плоть» ведь и есть «тело»). Здесь, следовательно, новая проблема, проблема воплощенности, телесности, но не тела как пространственной данности. Тело само уже — результат воплощенности. «Тело» для каждого из нас — это лишь систематизированное, «объективное» выражение воплощенности. Чтобы не усложнять исследования, я проблемы воплощенности далее касаться не буду, а буду пользоваться категориальными понятиями «собственного тела» в его наи-

более общем значении как *внешнего выражения* (именно внешнего) каждого из нас.

§ 9

Возвращаясь к вновь найденной мною первичной категории пространства или пространственности, я констатирую, что категория эта (или эта особенность) *обща* и моему телу и внешнему миру. Пространственность объединяет и охватывает в одном значении как внешний мир, так и мое тело. Таким образом нельзя не признать, что, в одном смысле, внешний мир не только не противостоит мне как нечто категорически иное, как «не-я», — но охватывает и меня самого. Более того — если бы я не мог познавать внешнего мира, как мог бы я познавать самого себя как тело, как объект наравне с другими объектами внешнего мира?

Здесь снова возникают два вопроса, которые обычно как-то не замечаются.

1) Если я как пространственное тело — часть внешнего мира, а внешний мир непознаваем, то как могу я познавать собственное тело? Иными словами, если я сомневаюсь в существовании внешнего мира, не могу его «доказать», то я должен был бы сомневаться и в существовании собственного тела. Если же я не сомневаюсь в существовании собственного тела как некоего пространственного объекта, то я не могу сомневаться и в существовании пространственных объектов вообще — и их «носителя», внешнего мира. Это — еще один аргумент, разрушающий «теорию воздействия» — теорию о недоступности внешнего мира в подлиннике.

2) Второй вопрос более сложен. Заключается он в следующем. Если тело каждого из нас — часть внешнего мира: почему же, в таком случае, каждый из нас совершенно непреодолимо противопоставляет собственное тело внешнему

миру — противопоставляет *один из объектов* внешнего мира *всем остальным?* — и самому *«носителю» всех объектов, в том числе — и собственного тела?* Ответ на этот вопрос даст уже отчасти ответ и на вопрос, поставленный выше, а именно на вопрос — почему внешний мир, в одном значении не будучи внешним, *переживаеся* как внешний, как мир «не-я»?

Суть заключается в том — и Бергсон это отлично выявил, а до него — Шопенгауер — что свое тело я переживаю *еще и иначе:* я переживаю свое тело не только, как нечто внеположное, но еще — и больше всего — как нечто «внутреннее», составляющее неотъемлемый момент меня самого. Здесь снова же надо подчеркнуть *еще и:* то есть *двоякую данность.*

Двоякая данность собственного тела

§ 10

Свое тело — и только свое тело — я переживаю внешне и внутренне. Более того — *внутренне,* в этом основоположном смысле, я могу переживать *только свое тело.* На основании *этого* критерия, на основании этого *переживания,* я противопоставляю свое тело всему остальному данному мне. Здесь неудачен термин «внутренний»,*) но он общепринят и против этого ничего не поделать.

Итак тело свое — и только свое тело — я переживаю

---

*) «Внутреннее» предполагает уже пространственные отношения. Себя же самого «интимно», хотя бы в том числе и чувственно, я именно пространственно не переживаю. Разве свою личность не внешне я могу определить в метрах и сантиметрах, линейных, квадратных или кубических?

двояко, качественно двояко. Все остальное, которое я именно двояко не переживаю, но переживаю как *пространственно соотносительное своему телу* — все это и будет для меня «внешним миром». Противопоставление здесь качественное, сложное, а не лишь пространственное Но противопоставление это совершенно «законно» — если только уяснить себе, что *оно не лишь пространственно.*

Теперь надо, как будто, остановиться на том, *как* я переживаю свое тело внутренне, точнее — не внешне. Надо проанализировать качественность этого переживания. Бергсон это сделал до меня. Но, условившись ничего не принимать на веру, я должен проследить на собственном опыте ход мыслей Бергсона — должен проанализировать свой собственный «внутренний опыт». Тогда я уясню себе, что для меня есть «внутреннестность».

§ 11

Повторю еще раз ход моих рассуждений, так как здесь я, как будто, натолкнулся на узел, который надо распутать — или разрубить.

Мое тело, которое является неотъемлемой частью моего «я» — и только моего «я» — я переживаю «внутренне» и «внешне» одновременно. А это значит, что мое тело, для меня, входит в две системы, а не в одну. С одной стороны мое тело входит в систему моего внутреннего, «субъективного», мира, существующего только для меня. С другой стороны мое тело входит в общую для всех нас систему внешнего, «объективного», мира. В новой философии этот факт (двоякой данности тела) был особенно оттенен Бергсоном. Из двоякой данности собственного тела вытекает, что противопоставление «внутреннего» и «внешнего» — «субъективного» и «объективного» — совсем не просто и не однозначно

(поскольку собственное тело дано и субъективно и объективно).

Я свой субъективный мир (который обычно отожествляется с «я») противопоставляю миру объективному и не могу не противопоставлять. Точнее — я противопоставляю мир «я» и мир «не-я». И такое противопоставление правильно, как будто, на одном уровне или в одном смысле. С другой стороны я теперь вижу, что ,как пространственное тело, я сам неоспоримо вхожу составной частью в этот объективный мир, в мир «не-я», который я себе, то есть своему «я», противопоставляю.

Не очевидно ли, что такое противопоставление (противопоставление «я» и «внешнего мира») законно в одном смысле, или на одном уровне, и незаконно в другом смысле, или на другом уровне?

И это еще не все. Еще недостаточно сказать, что противопоставление «я» и «внешнего мира» законно и незаконно — одновременно. Надо еще уяснить себе, что, даже на том уровне, на котором противопоставление законно, основание противопоставления *двусмысленно* («композитно»). Противопоставляю я нечто пространственное, «внешнее», пространственному же, «внешнему» миру. Но происходит это противопоставление на основании не пространственного, а «внутреннего» критерия, критерия-переживания, которое совершенно явно субективно, а не «внешнестно». Иными словами критерий, выделяющий хотя бы и ничтожный, но все же кусочек внешнего мира из всего прочего внешнего же мира — критерий этот «внутренен», а не «внешен» (субъективен, а не объективен). Мы — нелогично, как будто, — изымаем из внешнего мира наше тело, поскольку мы себе внешний мир противопоставляем. А это значит, что само выделение — и тем самым определение — внешнего мира двусмысленно: оно субъективно-объективно. Если бы противопоставление было «однозначным» (а не двусмысленным), например чисто субъективным, то каждый из нас должен был бы противопо-

ставлять свой внутренний, субъективный, мир *всему* внешнему, *всему* пространственному — в том числе и своему собственному телу, как пространственному (самого понятия *собственного* тела не могло бы быть). Однако, каждый из нас спонтанно — и неизбежно — исключает свое тело, и только свое тело, из нашего общего для всех *внешнего* мира *(внешнего* телу каждого из нас, повторю еще раз).

§ 12

В предыдущем анализе я предварительно уже уяснил себе, почему происходит противопоставление «внутренннего» и «внешнего» — противопоставление меня самого и внешнего мира. Я уяснил себе также, что критерий этот сложен и двусмыслен. Теперь мне надо более подробно разобрать этот критерий — разобрать его сложность.

Я отметил уже также, что, на основании внутреннего, субъективного, переживания-критерия каждый из нас вносит водораздел в нечто внешнее, изымая свое собственное тело — и только его — из внешнего мира. Но — что надо понимать под этим *внутренним* переживанием? Еще точнее — каково качество, какова особенность этого переживания, которое мы непосредственно узнаем как наше — как неотъемлемое наше и только наше, то есть — только каждого из нас? Почему каждый из нас вообще «имеет право» говорить о своем, неотъемлемо ему — и только ему — принадлежащем теле? Ведь тела всех нас входят составной частью в единый для всех нас внешний мир. Обращусь за ответом опять к Бергсону. Хотя опыт Бергсона для меня ценен лишь тем, что французский философ,в новой философии, авторитетно формулировал то, что совпадает и с моим собственным опытом — и может быть проверено каждым из нас.

Ощущение как основа понятия «внутренний»

§ 13

Бергсон убедительно показал, что «внутренне» каждый из нас переживает *свое тело* как ощущение и движение,*) но совсем не как мышление, сознание, восприятие и прочее. Ощущение — это то, что резко и категорически выделяет тело каждого из нас из всего прочего «внешнего». Внутреннее в строгом смысле, внутреннее как категориально противоположное внешнему — это ощущение. Можно сказать, что ощущение — это «телесность», и телесность, переживание тела, — это ощущение и только ощущение. Установив это основное положение, я могу вернуться к изложению Бергсона — сохраняя его терминологию.

Бергсон строго различает image affective, то есть ощущение в точном смысле слова, с одной стороны, и image représentative, представление, с другой. Уточню еще раз из-за туманности традиционной терминологии. Ощущение всегда есть чувственное, «внутрителесное» ощущение. Нечувственное ощущение — это сочетание двух исключающих друг друга терминов. Но мы так привыкли неуточненно — и расширенно — применять термин «ощущение», что Бергсону приходится применять плеонализм «чувственное ощущение» для обозначения просто ощущения. Такая же неуточненность

---

*) Движения как критерия «внутреннестности» я сейчас касаться не буду, чтобы не усложнять хода анализа. Отмечу, что «внутренне» снова же движение само есть ощущение, которое иногда называют «кинетическим». Здесь имеются в виду, конечно, произвольные движения тела.

существует и относительно термина «представление» (как по-русски, так и по-французски). Представление в тесном смысле — это то, что «стоит перед глазами», — это «картина». По-французски представление и называется «картиной» image. «Картина», то, что «стоит у нас перед глазами», не может быть чувственным, то есть *внутрителесным*, переживанием. Представление совсем не есть сложение чувственных (то есть внутрителесных) элементов — ощущений. К этому выводу приходит и современная «структуралистическая» школа. Представление — это иная, далее неразложимая, данность, данность именно не чувственная. Что и показывает, и подчеркивает Бергсон. Но ему еще приходится пользоваться запутанным термином image, который традиционно покрывает и ощущение, и представление. Поэтому Бергсон принужден дифференцировать чувственное и нечувственное при помощи прилагательных. Affectif то есть чувственное, телесное, определяет у него ощущение, а représentatif примерно «умственное», обозначает у него представление, «картину» в тесном смысле.

§ 14

Здесь я могу уточнить упрек, который я делаю Лосскому и Франку. Почему я и принужден в моем исследовании отклониться от обоих. Ни Франк ни Лосский не проводят резкой (качественной) грани между ощущением и представлением. Короче — ни Франк, ни Лосский не рассматривают еще ощущение как чисто телесное, «внутрителесное», «внутреннее» переживание, несоизмеримое с представлением-картиной, «стоящей перед глазами» и принадлежащей именно внешнему миру. В этом отношении Лосский и Франк еще значительно удалены от Бергсона. Я должен признать, что ход моего исследования совпадает с ходом исследования Бергсона. Лосский и Франк — новаторы в области гносео-

логии — еще слишком погружены в традиционную психологию. Они, однако, резко от этой психологии отмежевываются, коль скоро дело касается (происхождения и возможности) *знания*. Но снова к ней возвращаются, когда вопрос идет о понимании и толковании *восприятия*. В лучшем случае Лосский, например, в вопросе толкования восприятия отсылает к Бергсону. В других же случаях он еще смешивает ощущение image *affective* с представлением image *représentative*. То же надо сказать и о Франке.

Реалистическая гносеология обоих не соответствует царившей безраздельно еще в начале этого века теории восприятия — целиком субъективистической (основанной на теории воздействия). Франк еще целиком пользуется терминологией того времени. Так он говорит, например, еще об «ощущении красного цвета». Но ощущение — явно телесное («внутрителесное») переживание. *Ощущения* красного цвета вообще нет и быть не может. А есть *восприятие* красных предметов. Воспринимаемый «красный цвет», неотделимый от воспринимаемого объекта, находится во внешнем мире, а не в моем теле — или той или иной части моего тела. Так и учит Бергсон.

Восприятие как «восприятие внешнего»

§ 15

Бергсон утверждает категорически: «*восприятие находится в самом предмете, а ощущение, чувственное переживание данного субъекта, находится в его теле*». Что совершенно точно и неоспоримо, если только не жонглировать словами и теориями, а вернуться к исследованию нашего *непосредственного первичного опыта*. Если теории не соответствуют первичному непосредственному опыту, то — тем хуже для

теорий, а не для опыта. Недвусмысленно расшифрованная формула Бергсона просто обозначает, что *внеположный предмет и есть — внеположный предмет.*

Вот эта пишущая машинка, на которой я пишу, не во мне, а вне меня, то есть — вне моего тела. И я это *знаю* с самого начала. А мое ощущение, например *ощущение* головной боли, именно во мне: я это ощущаю *переживаю* (плеоназм — ощущаю) в той или иной части своего тела. Моя головная боль есть мое телесное переживание. Видимая мною пишущая машинка есть мое восприятие или также — мое представление («картина»). Эти два факта: восприятие пишущей машинки и ощущение головной боли я различаю *качественно.* Одно есть внешнее, другое *не* внешнее.

Не только моя пишущая машинка, однако, но и все прочее воспринимаемое мною не находится в моем мозгу, а находится там, где я его воспринимаю. Это значит, что все воспринимаемое мною нисколько не является ощущением или агломератом ощущений. Что для меня совершенно очевидно, если я исхожу из опыта, а не из теорий. Формула «дважды два — четыре», например, тоже не есть ощущение. Формула эта у меня не болит, я ее никак ощущать не могу, не могу переживать ее телесно, ни пространственно, ни материально-объективно. Но то же относится и ко всем математическим законам, к логическим и грамматическим формам, короче — ко всему умственному, к тому, что принято называть — мысленным (мышлением), а правильноо было бы называть — умозрительным.

Итак, восприятие есть умственная или ,во всяком случае, не телесная (не «внутрителесная») операция. Восприятие есть познавательнй акт. Восприятие «сродни» «переживанию» формулы «дважды два — четыре». Допускаем же мы, что какие-то формулы, акты, умственны и значит не телесны. Надо теперь отдать себе отчет в том, что и восприятие есть познавательный акт. Это и утверждает Франк, приравнивая восприятие (совершенно правильно) к суждению. Но само

восприятие он толкует еще традиционно, как я уже отметил. Надо лишь сблизить Франка с Бергсоном. Бергсон не занимался гносеологией, а занимался лишь восприятием. Франк же сосредоточился на гносеологии и не занимался специфически восприятием. Для меня — один дополняет другого.

Несоизмеримость умственного с пространственным

§ 16

Какой же смысл могло иметь традиционное утверждение, что воспринимаемое находится в моем — и каждом воспринимающем — мозгу, то есть в определенной части моего тела? А неосознанный смысл такого утверждения заключался в том, что восприятию как умственному акту, и вообще всему умственному, приписывалась категория пространственности и, конечно, телесности. «Все» — по этой неосознанно или осознанно материалистической доктрине — есть «лишь» мозговой процесс (?)... Вся вселенная с ее сложными процессами, законами и так далее *пространственно* заключалась бы в моей черепной коробке? А ведь таков неосознанный (до конца) постулат теории воздействия. Что, с моей точки зрения и на основании моего непосредственного опыта — просто абсурдно. Сейчас это, как кажется мне, все больше и больше осознается.

Повторю еще раз: формула «дважды два — четыре» не имеет ни пространства, ни цвета, ни запаха — ни веса. Если же она по самому своему существу непространственна, ни для меня, ни для кого-либо иного, то ее пространственно нельзя заключить ни в какую часть вселенной, ни в мой мозг в том числе. И тем самым *приходится* заключить, что не все пространственно — что есть что-то и непространственное: наряду с пространственным. Что впрочем очевидно и

«само по себе». Если есть понятие пространственности, то только потому, что есть и понятие непространственности.

Приписывание мысли как таковой — знанию, познанию (в том числе и восприятийному познанию) категории пространства так же абсурдно, как и утверждение о том, что «четырехугольность», «красный цвет» и «такой-то размер» вот этой четырехугольной красной коробки суть (самостоятельные) ощущения в моем теле, которые я складываю в своем мозгу — для того, чтобы получить вот этот единый данный мне предмет.

Утверждение о пространственности мысли — знания, познания (в том числе и восприятийного) фактически уничтожает саму категорию пространства как чего-то определенного, антиномически отличного от непространственного. Вкладывая саму пространственность — причем пространственность неограниченную — в наш пространственно ограниченный мозг, эмпиристы и материалисты смешивают антиномические категории. Что все запутывает и ничего фактически не объясняет.

Если же допустить (как мне уяснилось), что знание непространственно, то его нельзя пространственно противопоставлять внешнему миру, который для меня именно пространственен и включает, к тому же, пространственно же, и все мое тело — с его черепной коробкой. Иными словами — мое (и чье угодно) знание о внешнем мире и сам внешний мир не отделены друг от друга пространственно. А это значит также, что знание не находится в чьих-либо черепных коробках.

Выделяя пространственно внешний мир, противопоставлять его можно лишь тоже чему-то пространственному — моему телу, например, или тем или иным телесным органам. Но нельзя забывать, что такое противопоставление само было бы тоже лишь пространственным. Оба сопоставляемых находятся в пределах пространства.

Основоположное деление как деление на два уровня

§ 17

Из сказанного выше вытекает, что — для моего знания и мышления — «внешний мир» *не есть ни внешний, ни пространственный.* Непространственно, что значит *не внеположно,* этот мир находится все время «при мне» (по выражению Франка) он «имеется» «в» моем знании, «в» моем мышлении («в» не может иметь здесь пространственного смысла), но никак не в моем теле — не в моем мозгу, или в тех или иных органах моего тела, которые ведь тоже пространственны. Поэтому я могу сказать, что внешний мир — внешен и невнешен одновременно. Он внешен по отношению к моему телу и только в этом смысле. Он невнешен по отношению к моему знанию, по отношению к моему мышлению.

Невнешний не обязательно, однако, обозначает *внутренний.* В таком отожествлении снова же кроются недоразумения. Если, в строгом смысле, под «внутренним» понимать телесные или «внутрителесные переживания», такие как ощущения, то знание — и, в более широком смысле, мышление — будут и не внешним и не внутренним. Знание и мышление просто несоизмеримы с телом: мысль невыразима пространственно. Повторю еще раз: к знанию и к мышлению просто неприменима категория пространственности (материальности, веса, цвета, запаха и так далее), а следовательно неприменима и пространственная локализация. Поэтому нельзя сказать, что знание или мышление находится в теле. Единственное, что можно, и надо, сказать — это, что мышление, а следовательно и знание, как-то с телом связаны. Точнее — связаны с «чувственностью», с «телесностью», так как внешне тело — лишь один из объектов «внешнего мира» и

а приори внешне нет никакого различия между моим и любым телом и прочими объектами единого для всех внешнего мира. В каком-то смысле нужно «залезать внутрь» в один из этих объектов для того, чтобы узнать его, то есть переживать его как собственное тело.

Но — что значит «залезть внутрь»? А значит это: иметь ощущения; это значит — воплотиться. Переживание собственной «внутреннестности», собственной «плотяности» — ведь это и есть ощущение. Все эти определения образуют круг («внутреннестность», «плотяность», «телесность», «ощущение» — взаимно определяют друг друга. Иначе — они пустые выражения). Надо сказать, следовательно, что знание, и шире — мышление, каким-то образом связаны с ощущением, — связаны с нашей чувственной («плотяной») природой. Иными словами наше мышление и знание связаны с нашей способностью иметь ощущения. Мы не знаем мыслящего субъекта без ощущения, и не знаем собственного ощущающего субъекта — собственной субъективности — без мышления. Однако двоякая или параллельная данность не обозначает еще, что одно является «функцией» другого. «Функциональная зависимость» — понятие очень сложное: такая зависимость, точнее — связанность, может быть и односторонней, и двухсторонней, и даже — многосторонней. Я ее сейчас касаться не буду.

§ 18

Отказываясь разбирать в деталях природу связи между нашей чувственной организацией (между «телом») и мышлением я все же отмечу вскользь, что связь эта должна быть антиномичной, а не (лишь) функциональной. Антиномическим отношением, как известно, называется такое отношение, когда один член по природе *не* есть то, что другой член *есть*. Именно такова связь между мышлением и зна-

нием, с одной стороны, и телом — с другой. Тело пространственно, материально, весомо, имеет запах, вкус и так далее: по самому своему определению можно бы сказать. Мысль, в том числе и познающая и знающая мысль, обладает как раз всеми (антиномически) противоречащими признаками: она *не* пространственна, *не* материальна, *не* весома, *не* имеет запаха, вкуса — и так далее.

Но для меня сейчас важно иное. Мне существенно установить, что мое, и всякое, «я» имеет два уровня (по крайней мере два): и снова же — два антиномических уровня. Я могу подходить ко внешнему миру с двух различных точек зрения. Точнее — могу рассматривать мир на двух различных уровнях. Один уровень телесен (материален, пространственен), другой — нетелесен, нематериален, непространственен. И в этом едва ли не основной «камень преткновения» философов.

Ощущения я переживаю телесно, «внутреннестно». Это переживание первично, дано до всяких теорий. «Внутреннестность» переживания здесь надо понимать качественно, а не пространственно. Эта качественность не отделима от самого переживания, которое я непосредственно узнаю как ощущение. Ощущение, которое переживалось бы нетелесно, просто не было бы ощущением. Когда мы называем ощущением нетелесное (не «внутреннестное»), а «внешнее», мы просто путаем понятия и подставляем незаконные названия, как это раз и навсегда (будем надеяться) показал Бергсон. («Восприятия находятся в самих вещах, а ощущения — в нашем теле»).

Мышление, любую мысль, знание (о чем-либо), восприятие мы не переживаем телесно. Я уточню еще. Та или иная мысль, идея, формула, формулировка — тот или иной внешне опознанный предмет — не переживаются телесно. И снова же — по самому своему определению. Формулу «дважды два — четыре» или «часть меньше целого» я нисколько не переживаю как боль головы или щекотание в носу и видимую мною через окно улицу я никак не переживаю как телесный придаток или то или иное телесное переживание — не пере-

живаю даже как телесное ощущение в моем глазу. Я даже не чувствую своего глаза, когда смотрю на улицу. А, если у меня заболит глаз, то я буду переживать боль глаза, а не... боль улицы. Улица у меня болеть не будет. А, если бы улица у меня болела, то она была бы частью моего тела, была бы чем-то «внутренним», а не «внешним». Сама формулировка о том, что у меня могла бы «болеть улица», абсурдна. Эта абсурдность нагляднее всего показывает основоположное антиномическое различие качественностей: с одной стороны «моего-тела-внутренне», с другой — «внешнего-моему-телу». Приходится пользоваться несколькими словами для того, чтобы оттенить различие качественностей внутреннего («внутреннестного») и внешнего («внешнестного»). Но сами эти качественности, как бы их ни назвать, — а также их антиномическое различие — первичны и даны до всяких определений и теорий.

§ 19

Я могу, как будто, телесно переживать и объект внешнего мира, если он, например, поразит мое тело. Но тогда, снова же, я буду переживать как ощущение — ощущение боли — пораженную часть моего тела, а не сам предмет. Болеть все же будет мое тело, его пораженная часть, а не поразивший ее объект.

Объект внешнего мира по самому своему определению есть объект-вне-моего-тела, — есть объект внеположный. Что значит также — пространственный. Но в объекты внешнего мира мы вкладываем свои (потенциальные) ощущения. Видя грушу я знаю, что она может дать мне определенные вкусовые ощущения. Почему восприятие и называется «чувственным» или еще «материальным» познанием внешнего мира. Это очень хорошо выявил Бергсон в своем труде «Материя и память». Однако, само восприятие как таковое не телесно, не внутрителесно. Я условился называть его

«внешнестным», чтобы подчеркнуть, что воспринимаем мы внешний мир сам.

Умственный и чувственный уровни в познании

§ 20

Теперь я могу вернуться к тезису о том, что «внешний мир» может быть одновременно внешним и невнешним. Или, что одно и то же, — что «внешний мир» может быть внешним в одном смысле и невнешним — в другом. Или — что снова же одно и то же — что «внешний мир» — точнее объективность — может быть трансендентной в одном смысле или на одном уровне (уровне восприятия) и имманентной в другом смысле или на другом уровне (уровне знания в тесном смысле).

Внешний мир будет внешним, когда я смотрю на него «глазами тела», — «с точки зрения тела» — с точки зрения его отношения к моему телу. Этот же мир не будет внешним для моего знания, для моего мышления. Мир будет внешним на уровне тела, он не будет внешним на уровне интеллекта.

По тому, переживаю ли я в данный момент тот или иной отрезок объективности «внешнестно» — как «объекты», «вещи», или «невнешнестно» — как «чистые» представления, «формы», идеи: я могу судить, на каком уровне я действительность переживаю. Эстетическое переживание, например, «живописного вида» или «захода солнца на берегу моря» тем и характерно, что смотрю я в данном случае не глазами тела, а, так сказать, глазами интеллекта. Но на хлестнувшую меня от порыва ветра ветвь я именно смотрю «глазами тела», — смотрю с точки зрения ощущения боли по хлестнутому месту. Откуда и можно сказать, что «внешний мир» мы переживаем 1) умозрительно и 2) чувственно-телесно. Оба момента, в той или иной степени, пропорции,

входят в познание и переживание чего угодно — входят в переживание мира.

Мы познаем «внешний мир» — то есть просто мир — *на разных уровнях*. Но познает, переживает все то же «я» каждого из нас. Познает, переживает «сознание», «рассудок», «интеллект» — какой бы термин ни применять. Терминология здесь очень зыбка именно из-за наличия разных моментов. Интеллект «содержит» разные моменты. Откуда трудности.

Само восприятие двойственно: умозрительно и чувственно. Обычно чувственное вытесняет или оттесняет умозрительное. Но умозрительное «всегда при нас» (если человек не потерял сознания — или не спит!). А для умозрения не может быть ничего «внешнего умозрению» — по самому своему определению: умозрение не умозримого просто немыслимо — представляет собой пустой набор слов. Но умозрение, конечно, нельзя понимать материально-пространственно.

Глава вторая

О ДВУХ УРОВНЯХ В ПОЗНАНИИ

«Каждое восприятие есть и суждение»
(По Семену Франку)

Два момента познания

§ 21

Непосредственный анализ знания, самой его возможности, привел меня к различению во мне самом — и в моем познании — двух различных («антиномических») моментов. Назову эти моменты *уровнями*. Признание двух различных уровней в познании имеет прочную философскую традицию, которой, однако, я сейчас касаться не буду. Отмечу лишь, что я остановился на термине «уровень» для того, чтобы пользоваться издавна принятым словом и не вводить напрасно новых наименований.

С познавательной точки зрения уровней два, но познающий «центр» — познающая «инстанция», конечно, лишь одна: я сам, само «я» каждого из нас. Многие недоумения в постижении знания происходят, по-видимому, именно из-за неразличения уровней в познании. Если же различить уровни, то нетрудно постичь, что данные восприятия — что воспринимаемые объекты внешнего мира могут быть идеями на одном уровне и вещами — на другом, точнее (могут быть вещами) — *для* другого уровня.

Воспринимаемая вещь будет вещественна, материальна, для тела, для телесности, и «с точки зрения тела, телесности». Та же вещь будет интеллектуальной категорией (идеей, мыслью, понятием — как ее ни назвать) — для интеллекта и с точки зрения интеллекта. Это значит, что, во втором подходе, вещь будет понятием,*) или идеей. Это значит также, что идеи — некоторые идеи — *для нижнего уровня являются вещами*. Но не все идеи могут быть вещами. Те идеи, которые мы воспринять не можем — которые невосприятийны по самому своему существу, вещами не будут. Такие идеи даны лишь для верхнего уровня и лишь на верхнем уровне.

§ 22

Попробую иллюстрировать различие уровней в познании и, в то же время, единство самого познания — для познающего. Для наглядности, вместо «внешнего мира» в целом, я возьму один его отрезок, который обычно называют «объектом», «предметом» или «вещью». Знание я тоже возьму не в отвлеченном (то есть не в универсальном) смысле, а в смысле знания, или мысли, об определенном отрезке объективной действительности — о том отрезке, который я выделил в качестве данного «объекта», «вещи».

Я буду, как будто, иметь с одной стороны «предмет», с другой — «знание о предмете». С этим согласятся, вероятно, все. Теперь надо сказать следующее о мнимом разделении знания на два кусочка: на «знание о предмете» и сам «предмет». «Знание о предмете» и «сам предмет» не «копия» и «оригинал», а — одно и то же. Повторю еще раз в несколько

*) Я не делаю здесь различия между понятием и суждением. Согласно новейшим логическим исследованиям нет разкой грани между ними. Более того — каждое понятие может рассматриваться как вид суждения: например как «тетическое суждение» — по Франку и «потенциальное суждение» — по Гобло.

иных выражениях эту казалось бы неожиданную и, в то же время, очевидную истину. *Мысль о вещи* и *вещь сама* не «копия» и «оригинал», а *одно и то же — но с точки зрения разных уровней.*

У меня — и у каждого из нас — нет возможности (и нет основания) полагать вещь с одной стороны, знание (о вещи) — с другой. Или, что одно и то же: мы не имеем основания разделять познаваемый объект на: «предмет» и «мысль о нем».

Я могу теперь уточнить еще больше непреложный результат моего анализа (который может проделать каждый): *«вещь» и «мысль о ней» — одно и то же на уровне интеллекта.*

Для проверки — беру сперва любую вещь вне мгновения восприятия, то есть вещь, не данную восприятийно (а данную только мысленно). Вот «там» у меня дома (а я сейчас в городе) есть стол. У меня «здесь» есть «мысль о том столе».

Но — что «там есть стол» — это тоже мысль моя, это есть нечто «данное в моем интеллекте». В моем знании, в интеллекте моем, «находится» сам «тот» стол. (Здесь предлог «в» не может иметь, снова же, пространственного значения). Когда же я пытаюсь различить «сам тот стол» и «мою мысль о самом том столе», то у меня получается, совершенно искусственно, и бесцельно, два момента моей мысли же. Я мою мысль произвольно удваиваю на: мою-мысль-как-тот-стол и мои рассуждения о той же мысли,как-тот-стол. Иными словами — я получаю мысль о мысли или знание — о знании. Я никак не могу разделить в моем знании, в мышлении моем, «тот стол» и «мое знание о том столе».

Обращусь теперь к вещи в момент восприятия — к вещи, данной восприятийно. Вот, вернувшись домой, я вижу стол, воспринимаю стол. В моем умозрении (в моем мышлении, сознании) наличествует сам этот стол, который я вижу и за который я сел.

Да и как мог бы я знать, или предполагать даже, что вне моего знания, умозрения, может быть еще что-то, от

чего этот стол был бы каким-либо отпечатком или тенью? Любое предположение, любая гипотеза, даже любой намек, находились бы уже в моем умозрении (в моем мышлении), были бы уже той или иной формой, моментом, моей мысли. Тем самым была бы уже разрушена предпосылка о наличии чего-либо *вне знания, умозрения — словом вне мысли.*

Очевидно, что, если не все то, что я «имею в мышлении», есть знание, то всякое знание я «имею в мышлении», — в умозрении. Невозможно даже представить себе знание (по крайней мере у человека), которое не было бы — в мышлении, в умозрении. Здесь, конечно, совершенно неуместен предлог «в», предполагающий пространственное отношение. Не знание «в» умозрении, а знание есть умозрение — есть один из моментов умозрения.

Восприятие и умозрение

§ 23

Я мысленно слышу недоуменный вопрос: «так значит между мыслью и вещью нет различия?»

Ответ, говорю я сам себе, заключается в том, что между вещью и мыслью нет различия гносеологически. Что, в свою очередь, значит, что различия нет на уровне мыслящего «я». Еще бы! В мышлении «вещь» сама есть мысль — по самому своему определению. Объект мысли есть мысль — в мышлении. Но этот же объект может быть просто объектом для воспринимающего «я» — быть воспринимаемым объектом.

Для интеллекта — все интеллектуально, умозрительно. Но — только для интеллекта.

Различие между мыслью и вещью тоже «есть». Но оно на другом уровне. Или — различие это в другом плане. Можно сказать, вероятно, следующее. В восприятии — или при восприятии — мысль есть мысль и вещь одновременно:

мысль — для мыслящего «я», вещь — для «я» другого. Вне восприятия такого различие нет: в «чистом» умозрении мысль есть только мысль. Но — значит есть другой «я», «имеются» два «я»? Да, я прихожу к выводу (и я не первый, конечно), что «имеются» два «я» или два (по крайней мере два) уровня «я».

§ 24

Можно ли с познавательной точки зрения резко различить два уровня «я»? Мне кажется, что — можно: если исходить из восприятия (как акта и факта).

Из моего непосредственного опыта мне уяснилось, что два уровня моего «я» мне даны только в и при восприятии, точнее — даны только по отношению к восприятию. Если бы у меня не было восприятия, то, познавательно, не было бы и двух уровней . Вне восприятия, или вне отношения к восприятию, я в себе (познавательно) никакой двойственности не нахожу. «Над» восприятием или «вне» восприятия у меня есть только интеллекция, умозрение, по общеприинятой терминологии — мышление. В этом, в умозрительном, плане (плане невосприятийном) все умозрительно — по самому своему определению.

Скажу еще следующее. Кроме частно-конкретного (единичного), данного в восприятии вот сейчас и вот здесь, все остальное — и частно-конкретное тоже, но не данное в восприятии, и общее, невосприятийное — дано *лишь* умозрительно.

Воспринимать невоспринимаемое я никак не могу. И никто не может, конечно.*) Однако, не данное в восприятии

---

*) Другой вопрос, что и в воспринимаемое мы можем вкладывать — и вкладываем — нечто «общее», в самом восприятии не данное. На самом деле и в восприятии всегда есть доля «общего», доля, которая присоединяется интеллектом, хотя и спонтанно (неосознанно).

вот этот данный момент, и каждый данный момент, для каждого из нас, все же совершенно очевидно, не перестает существовать, не перестает быть реальностью или — быть в реальности. Для каждого из нас оно остается, пребывает, но невосприятийно и значит — (пребывает) умозрительно. Невоспринимаемое мы «мыслим».

Что значит «мыслить что-то» в этом значении? Самое простое и, пожалуй, единственное, что можно сказать — это, что «мыслить» значит иметь непространственно, значит — обладать особым образом — невосприятийно. (Здесь, конечно, плеоназм).

§ 25

В сказанном выше не трудно, конечно, найти некоторое определение по кругу. «Мыслить» нечто значит иметь это нечто невосприятийно, а иметь восприятийно значит иметь еще и как-то иначе, а не только мысленно.

Мы неизбежно и совершенно спонтанно противопоставляем «обладание» восприятийное или чувственное с одной стороны и обладание невосприятийное, нечувственное и, конечно, непространственное — с другой. Но это неизбежное и неизбывное противопоставление-противоречие восприятийного и невосприятийного в нашем знании (и в нашем «опыте» — в переживании) замазывалось или игнорировалось со времени эмпиристов, пытавшихся все свести лишь к восприятию, к восприятийно данному вот сейчас и вот здесь — причем данному разрозненно каждому воспринимающему... Такого «замазывания» не было ни в античной, ни даже в средневековой философии.

Вопреки учению эмпиристов и сторонников «теории воздействия» надо категорически сказать, что и «нечто» даже не данное в восприятии, все же «как-то» существует, сущест-

вует и для нас. Это «нечто» мы все же как-то *имеем — имеем умозрительно.*

Еще точнее я скажу, что *не данное восприятийно выпадает, для каждого воспринимающего, лишь на одном уровне, но пребывает, для всех, на другом (уровне).**)

§ 26

Только тезис о двух уровнях в познании позволяет разрешить и ту мучительную для эмпиристов, все сводящих к восприятию, загадку, что вещь, выпавшая из моего или чьего-либо восприятия, тем не менее не перестает существовать — для меня же и для каждого воспринимающего, из чьего восприятия вещь выпала. Для каждого не мудрствующего лукаво человека очевидно, что вещь, выпавшая из его восприятия, продолжает существовать, а не испаряется в ничто. Да, говорит себе такой человек, она продолжает существовать вне моего восприятия и, тем самым, продолжает существовать и для меня — но невосприятийно. Но это и значит, что вещь может быть «дана» для меня и для каждого из нас *и восприятийно и невосприятийно.* И следовательно вещь, не воспринимаемая вот сейчас и вот здесь, для меня все же *есть.* Теперь я скажу (вернее повторю еще и еще раз): есть на другом уровне или в ином плане. Я могу сказать также — есть в ином смысле. Есть в знании и для знания. Таков результат моего непосредственного анализа моего знания — и восприятия. Сама возможность знания, знания реальности в подлиннике или знания реального, предполагает два уровня «я», причем уровня антиномических, то есть таких, из которых один не есть то, что другой есть.

---

*) Пребывает хотя бы как возможное восприятие или как возможное знание. Такое возможное, еще не реализованное, знание Франк называет «присутствующим» или «находящимся при мне» — в отличие от уже реализованного, находящегося «в интеллекте».

Разложение «я»

§ 27

Различие двух уровней в «я» для объяснения знания — самой его возможности — обозначает также, что проблема знания есть и проблема «я». Если же проблема знания есть и проблема знающего, то и основоположное исследование представляет собой не только исследование о знании, но и исследование о «я» — исследование о человеческой личности (хотя бы по отношению к знанию). А это в свою очередь обозначает, что такое исследование, по традиционной формулировке, можно также назвать (страшно сказать!)... *метафизикой*, или, применяя терминологию Аристотеля — *первой философией*. Полемика о том или ином названии основоположного исследования меня не интересует, однако. Для меня важно не название, а само исследование.

§ 28

Исследование о знании неизбежно приводит меня к разложению «я». Что, конечно, не новость. Но, отбросив всякие предпосылки, я должен был выявить для себя это разложение, как будто — это новость. Тут, однако, я мысленно слышу возражение. «Ваше разложение «я» на два уровня — это лишь новая формулировка традиционного разложения человека на душу и на тело».

Такое возражение обосновано в том, что, в обоих случаях, вопрос идет о расчленении, разложении человека. Действительно, с глубокой древности, с тех пор, как человек

стал мыслить, то есть — стал человеком, человеческий гений различает в человеке резко-различные(чтобы не сказать — антиномические) моменты, уровни или полюса. Существенна не терминология, а само расчленение.

Итак, расчленение не я нашел. Я его лишь для себя вновь обонсновал, обосновал его неизбежность. Однако, я а приори отвергаю догматические определения «души» и «тела». Хотя характерно и любопытно, что даже самые «материалистические» философы не могут обойтись без «души». Отвергнув «душу» а приори, они так или иначе протаскивают «душевные явления», «психизм», «психику», «высшие чувства» и так далее, коль скоро, от отвлеченных теорий, переходят к самой человеческой действительности. Уточню, в этой связи, что я «отвергаю» не душу, а ее мнимую определенность — замкнутость, герметическую изолированность от «внешнего» мира, приведшую к гносеологическому тупику. Но мое главное возражение касается догматического понимания *тела*. Тело толкуется как определенный объект, данный «в себе» — и мнимо данный «первично», то есть, как будто объект как таковой может существовать без субъекта, субъекта как такового.

Отказываясь исходить из любых догматических предпосылок (например — о существовании объекта без субъекта), я не постулирую, а просто констатирую наличие в себе двух резко-различных «моментов», «качественностей», как их ни назвать. Придерживаясь все же традиционной терминологии, я назову эти качественно-различные моменты («качественно-различные качественности»!) так: 1) верхнюю качественность, которую я неизменно нахожу в себе при всякой попытке анализа, я назову «мыслящим субъектом», или «познающим духом». Я называю также этот «термин» моим интеллектом. 2) Нижний «момент», всю гамму чувственно-телесных переживаний, я назову, вместе с Бергсоном, — ощущениями.

Все чувственные переживания, ощущения, включая ося-

зание,*) образуют некое целое (как переживание). Это целое — это и есть телесный уровень, резко-противоположный (антиномически-противоположный) интеллекту.

«Не тело, а телесность»

§ 29

Никто в здравом уме не отрицает, как будто, самого наличия антиномических моментов в человеке. Бесконечные споры начинаются тогда, когда приходится определить эти моменты, а также определить их взаимоотношение. Большинство авторов, в том числе и «материалистических», принимает деление на «душу» и «тело». Но затем начинается баталия по поводу их взаимоотношения.

Я отказываюсь исходно делить свое «я» на душу и «тело», так как мне уяснилось, что такое деление не является первичным данным опыта, а представляет собой сложное построение, притом — построение, покоющееся на традиционно принятых предпосылках, например — на предпосылке о замкнутости души в пространственных пределах тела.

Я совсем не «отрицаю» души, а лишь возражаю против ее туманного определения — особенно в исходе. Исходно я могу принять только положение о «самораскрывающемся я». Безусловно, в неясное определение души входит и этот момент. Но — лишь как момент.

Что касается собственного «тела», то я его «начисто» отрицаю исходно. Уточню — я отрицаю не категориальное понятие тела, то есть определенного объекта, как такового, а *понятие моего тела для меня.*

Никакого «тела» у меня для меня исходно нет. Уточню еще — у меня исходно нет понятия собственного тела как

*) Осязание именно «на грани» ощущения. Осязающая поверхность моего тела и ограничивает «внешне» мои чувственные переживания.

замкнутого определенного объекта во внешнем мире; но у меня есть переживание «телесности». Спросят — в чем различие? Различие «огромно», оно решающе. «Тело» есть вещь, объект, опознание которого предполагает уже сложный познавательный, то есть умственный, опыт. Скажу еще, что «тело» есть умственное построение, включающее «применение» категорий или «форм» — пространственности (геометрических отношений), причинности — применение таких сложных *производных* категорий, как вес, непроницаемость, сила, движение и так далее. Не очевидно ли, что применение всех этих категорий, или категориальных понятий, предполагает уже целую систему знания? Как же можно здесь говорить о *первичном* опыте? «Телесность» же (или, если угодно — «чувственность») есть самое *первичное, непосредственное и неизбывное переживание* — есть *непосредственный* и неотъемлемый от переживания *опыт*.

Можно ли отрицать, что каждый из нас, что каждое «я», имеет, *до всяких рассуждений*, чувственные переживания — всю гамму ощущений; имеет их еще до, или без, всяких «форм» и «категорий», накладываемых именно рассудком?

Единственно, что я могу сказать инициально, это — что мои чувственные, или телесные переживания — что мои ощущения «заполняют» *мое* время. Но и тут я имею уже некоторое умственное констатирование, а не само голое переживание. Термины «телесность», «чувственные переживания», «ощущения» — я принимаю и применяю как разнозначущие, как одну и ту же качественность, которую я нахожу в себе именно инициально, «с самого начала». Я переживаю эту качественность как неотъемлемый момент меня самого — и ни в коем случае не как нечто извне мне данное. Понятие же собственного тела организуется вокруг ощущений, вокруг чувственных переживаний, словом — вокруг телесности. Телесность предсуществует телу — есть условие образования понятия тела — своего и чужого. Ощущения, как показал Кант, являются предпосылкой и категорий (времени, про-

странства и так далее). Первично, непосредственно лишь ощущение.

Самораскрывающееся «я»

§ 30

Но у меня «наличествуют» не только ощущения. Сколько полемини и вокруг этой простой истины: сколько авторов хотят «все» свести лишь к ощущениям — и их комбинациям. А между тем, разве не очевидно, что кроме ощущения у меня, и у каждого «я», есть еще хотя бы нечто, что ощущение понимает, выделяет, отличает от чего-то? Это самое, от чего ощущение отличается, и есть само «я», как его ни назвать. А характерная особенность этого «я» — это то, что оно способно «познавать», по общепринятой терминологии — способно иметь «мысль», способно «мыслить».

Наличие «мысли» снова же никто, как будто, не отрицает. Не отрицают «мысли» и самые крайние материалисты. Баталия снова же начинается тогда, когда авторы пытаются *взаимно* обосновать «мысль» и «ощущение» или, что сводится к тому же — взаимно обосновать два антиномических уровня «я».

Обычно полемический и бессознательно-догматический вопрос ставится так: что первично — ощущение или мысль? И материалисты догматически отвечают: «ощущение». А некоторые интеллектуалисты отвечают: «мысль». (Существует даже такая формула: «ощущение — это неясная мысль»). На самом же деле сама постановка вопроса, ложна Если ставить вопрос в смысле генетической первичности, то не первично ни то, ни другое: оба момента сосуществуют, конечно. Гносеологически же (или, страшно сказать, метафизически!) первично и не ощущение, и не мысль, а — познающее, самораскрывающееся в познании нечто, которое каждый из нас опознает, как свое «я». Терминологически «я» принято определять как субъекта.

Не очевидно ли, что беспредпосылочное исследование может исходить только из субъекта и из субъекта одного? И это потому, что исследующее, познающее, размышляющее «я» никак не может рассматриваться как догматическая предпосылка. Более того — только факт самого себя сознающего «я» и есть исходный *факт*, само сомнение в котором бессмысленно. Сомневающийся был бы как раз этим самым «я». Сказанное здесь не ново, конечно. В новой философии оно известно по крайней мере со времени Декарта. В античной философии самоочевидность самораскрывающегося «я» была также признана, точнее — опознана, такими выдающимися мыслителями, как Платон, Плотин, Блаженный Августин (бывший язычник), и другими.

§ 31

Резюмируя теперь ход исследования о моем опыте, я скажу, что мне — и каждому из нас, конечно, непосредственно даны *в самом опыте* два антиномических уровня, два «полюса «я». Полюса эти, пользуясь принятой издревле терминологией, я назвал «духом», лучше — «интеллектом», на одном, на «верхнем» уровне и «телесностью» или «чувственностью» — на другом, на «нисшем» уровне. «Душа», в ее обычном и туманном смысле, по-видимому есть тожесловие «я» и охватывает недифференцировано оба уровня. Поэтому я буду избегать термина «душа».

Неуловимость «я» в объективной действительности

§ 32

Я нашел в себе два уровня, или полюса, и оба участвуют в познании. Но — кто такой этот познающий или — что такое это познающее? До сих пор я пользовался термином «я» для

обозначения самого исследующего... «я». Действительно, для «не мудрствующего лукаво» человека покажется странным сам вопрос. «Познающий» — это, конечно, я», скажет человек здравого смысла. Но я мысленно слышу «лукавый» вопрос: «а что такое я?». Существуют ведь философские учения, которые утверждают, что никакого «я» нет, а есть лишь ощущения, процессы в мозговой коре, неизвестно кому данные (поскольку «я» никакого нет) и прочее.

Любопытно отметить, что современная психология и психопатология, вышедшие из фрейдизма, признают наличие двух или даже трех слоев «я». Так, сам Фрейд, например, утверждал наличие в индивидууме безличного «оно», затем «я» и даже «сверх-я». Но на вопрос о том, что такое «я», Фрейд по существу ответа не дает. По Фрейду «я» — это «несчастное нечто между «оно» и «сверх-я».

Психоаналитики нам говорят о разложении, расслоении, «я». Но — что такое «я» им не известно.

«Я» можно заменить, конечно, более нейтральным термином «субъект». От замены одного неизвестного другим мало что меняется, однако. О субъекте можно все же сказать следующее: по самому своему определению субъект антиномически противолежит объекту. Субъект — это не объект. И объект, конечно, — это не субъект. Это аксиоматическое положение как-то забывается. Из него одного уже следует, между тем, несоизмеримость «я» с мозговыми процессами. Мозговые процессы суть мозговые процессы: нечто объективное. «Я» же, как субъект по самому своему определению необъективно — антиномично объективному.

В наше время тот самоочевидный факт, что «я», по самой своей сущности, не может быть дано в том смысле, в котором дан объект, был вновь ярко продемонстрирован философами-экзистенциалистами. Как ни разнообразны экзистенциальные учения, все они имеют тот общий «признак», что категорически утверждают несводимую, драматически-несводимую, сущность субъекта. Все философы этой школы исходят из непосредственного и самоочевидного положения о том, что

«я» не только есть, но есть еще особым, ему одному свойственным образом, есть в самом эминентном смысле. Этот эминентный смысл бытия — в отличие от бытия «просто», или бытия объективного, они называют «экзистенц». «Я», согласно экзистенциалистам, — это экзистенц, и экзистенц — это только «я», только субъект.

Экзистенц (антиномически) противопоставляется бытию, как субъект противопоставляется объекту. В сущности (следуя учению экзистенциалистов) можно поставить знак равенства между экзистенц и субъектом с одной стороны и объектом, объективностью, и бытием — с другой.

Но, если очевидно, что «я» есть, точнее — что я есмь, то совсем не очевидно, что́ есть «я». Показательно, что «я» может сомневаться в своем собственном бытии. Это одно указывает уже, как будто, на то, что «я» есть в одном смысле и не-есть — в другом.*) Короче — в самом «я» заключено противоречие, антиномия.

Чтобы иллюстрировать антиномию, как бы спрятанную в самом самораскрывающемся «я», приведу следующее противоречие, вскрытое Семеном Франком в утверждении такого тонкого философа, как Юм. Юм говорит: «Я не нашел в себе никакого я». Но он же сам говорит: *Я* не нашел, тем самым *полагая* это самое — и неуловимое «я», которое он искренне *отрицает*.

«Я» и антиномия

§ 33

Противоречие издавна мучило философов. Где только ни искали его корня, как только его ни толковали, стараясь устранить его, объяснить то, что раздражало рассудок. Объяснение же здесь, если только можно говорить об «объясне-

*) Я есмь субъект и я не есмь объект.

нии», заключается, по-видимому, в том, что противоречие заключено в самом «я». Само «я» и есть противоречие — есть самораскрывающаяся антиномия.

«Я» антиномично по преимуществу. Что снова же известно с глубокой древности. «Я» и есть, вероятно, корень антиномии. Как это понять?

Сам термин «понять» имеет различные значения. В одном значении понять — значит отдать себе отчет в факте существования чего-либо. В другом же смысле термин этот значит — указать на «почему», на происхождение и на цель чего-либо. Объяснить что-либо основоположное можно лишь в первом смысле, как будто. Разве можно объяснить, например, *почему* бытие есть? И *откуда* оно есть? Сами попытки *такого* объяснения были бы иррациональными. Они выходят за пределы постижимого разумом.

Объяснить антиномичность «я», объяснить парадокс личности, можно лишь указанием на то, что «я», что личность — состоит из антиномичных моментов, полюсов. На возражение о том, что здесь лишь труизм, у меня ответа нет.

Но, спросят, *какие* «полюса», какие антиномические моменты? В этом, вероятно, вечная проблема человека и вечная тема для философии. С точки зрения формальной я дал уже себе ответ: моменты эти *антиномичны*. Это значит прежде всего (что тоже уже не новость), что «я» сложно, составно — представляет собой сложное, а не простое единство.

Антиномия дает все же, как будто, *некоторый* ключ к постижению двух полюсов человеческого «я». Ведь антиномия, или противоречие, означает, что, если один термин (противоречия) есть А, то другой есть не-А. Иначе — нет антиномии и все надо начинать сначала. Этот же принцип надо применить и к самому «я» и к проблеме знания.

В применении к проблеме знания, теперь — связи с антиномичностью «я» — я прихожу к очень простому и ясному положению. Вернее — я формулирую его еще иным образом. Если на одном уровне сознание, или «я», противостоит объекту, как чему-то «внешнему» (положение А), то на дру-

гом уровне этого противостояния нет (положение не-А). Применяя обычную в гносеологии терминологию, я скажу, что если на одном уровне объект *трансцендентен*, то на другом уровне он *имманентен*.

Я совершенно не утверждаю, что я оригинален в утверждении о том, что трансцендентность и имманентность могут «сосуществовать» — каждая «существуя» на своем уровне. Я уже сказал, что сходные положения высказали и Семен Франк и Николай Лосский. Но их высказывания не были бы для меня убедительными, если бы я сам, исследуя свое знание, не пришел к тому же положению.

§ 34

Теперь от (гносеологически-антиномической) характеристики двух уровней в знании, перейду к самим этим уровням. Что я могу сказать о них самих с точки зрения антиномичности? Сказать я могу вот что.

Если один полюс (уровень) определить как чувственный и телесный, то другой полюс определится как не чувственный, и, конечно, не телесный. Первый, необходимый вывод отсюда будет следующим: применять к нечувственному и нетелесному полюсу «я» чувственно-телесные категории бессмысленно. Бессмысленно, например, применять категорию пространственности.

Как назвать этот другой, условно «верхний» уровень или полюс? Как мне уяснилось — исходно его определить можно лишь отрицательно. Полюс этот не-телесный и не-чувственный. Назвав этот полюс его обычным именем духа или интеллекта, я могу повторить свой первый вывод (в котором снова же, конечно нет ничего неожиданного): применять к духу или интеллекту чувственно-телесные категории, и в частности пространственность, просто бессмысленно.

Дух или интеллект называют также «диалектическим разумом». Янкелевич, например. Название не так существен-

но. Всякое название условно. Существенно лишь то, что интеллект, дух, или диалектический разум с необходимостью *антиномигески* противостоит телу, телесности.

Проблема множественности «я»

§ 35

Наличие антиномических уровней, или моментов, в человеке бросает некоторый свет и на другую мучительную проблему, которой коснусь лишь вскользь, на проблему взаимоотношения «я» и «мы». Существует проблема соборного, универсального человека — который и есть «мы». Здесь, конечно, особая проблема. Но она имеет некоторое отношение и к гносеологии, к проблеме знания и познания. Если признать, что «я» сложно, то легче подойти и к проблеме «мы».

Я могу теперь сказать следующее, хотя бы гипотетически.

Не может быть множественности «я». «Я» по существу именно «я» — нечто единственное. И в то же время безусловно существуют другие... «я». А это значит, что существует «мы» — соборный или универсальный человек. «Мы» не есть внеположная количественность индивидуумов (которая, однако, «дана» в эмпирическом плане). По существу «мы» есть особый план или измерение того же «я», то есть «особый план» человека как такового. Так учат мистики, философы-интуитивисты, Бердяев, например. В «чистой» же философии некоторые выдающиеся авторы индивидуальному сознанию противопоставляют сознание общеродовое. Франк говорит о «малом» и «большом» сознании человека.

Марксисты и некоторые социологи говорят об «общественном человеке» или об обществе-как-категории, которая как бы просвечивает через индивидуума, составляет его подпочвенную природу. И Фрейд учит о «сверх-я», скрытом в «я».

Как ни различны подходы и применяемая терминология,

во всех приведенных случаях молчаливо или нет признается, что даны антиномические моменты в самой личности. Один из этих моментов есть еще и «мы» — «общественный человек».

Антиномия, однако, предшествует терминам. Сама антиномия явнее терминов. Последние приходится находить ощупью. В то же время их противопоставление совершенно очевидно.*) То же и с противопоставлением «я» и «мы». Противопоставление это существует. Но в его присутствии сами термины «я» и «мы» теряют свою обычную определенность. Поэтому, чтобы не усложнять настоящего исследования, я больше развивать *эту* антиномию не буду.

Реальность как феноменального так и нуменального

§ 36

Вернусь к двупланному, и антиномическому, строению познавательности нашей. Повторю еще раз для памяти, что оказался вскрытым тот факт, что мир, в котором мы живем, нам доступен, познавательно доступен; он находится не «вне» нашего знания, а, наоборот, «в» знании. Нет пропасти между реальностью и нашим знанием о ней. Отсюда уже вытекает, как будто, что антиномичность, которую я нахожу в своем знании, распространяется и на мир, в котором я живу. Можно сказать, что та же самая антиномичность «царствует» и в нашем мышлении, и в общей для всех нас реальности.

Совершенно излишне ставить вопрос о том, что первично: антиномия ли в реальности, которая «переходит» в наше

*) На самом деле, когда даны два антиномических термина, «имеется» и третий, как его ни назвать. Но третий термин остается, как будто, скрытым, невыявленным. Поэтому я пока его касаться не буду, а сосредоточусь на первых двух, которые нисколько не скрыты. Но и их надо «выявить».

знание, или антиномия в нашем мышлении, которую мы затем находим и в реальности. Такая постановка вопроса не имеет просто смысла. Антиномия и есть антиномия, противоречие «в себе».

Но здесь еще не окончательное решение проблемы знания. Два уровня в личности совпадают и не совпадают с двумя плоскостями реальности. Совпадение бытия и знания есть совпадение лишь на верхнем уровне.*) На нижнем уровне такого совпадения нет, а «наличествует» именно двойственность, несовпадение. Здесь «царствует» распадение на субъекта и объекта, на сознание и противостоящую ему действительность. Именно это сложное положение, вытекающее, однако, из самого анализа антиномичности (которая еще антиномична и в себе) представляет собой камень преткновения всех дуалистических теорий в гносеологии.

Тождество бытия и знания, мышления и реальности, есть тождество на одном уровне или в одном смысле. Но, в то же время, в другом смысле, или на другом уровне, этого тождества нет. Откуда и два антиномических плана (повторю еще раз): план тождества и план нетождества. План антиномический тождеству — это план восприятийный, который тоже, конечно, реален. Но реален и план невосприятийный, план «нуменальный». *Оба реальны в разных значениях.* И против этого ничего не поделать. Можно лишь добавить следующее простое констатирование. План восприятийный, план «эмпирический», есть план разобщенного, частного и частностного. В другой связи я скажу, что это есть *план частных как частных.* Следовательно тот другой план будет обладать — и обладает, конечно, — признаками антиномически противоположными. Это будет план неразобщенного, нечастностного. Это — план универсального или еще — план целостного. («Всеединство» по терминологии Семена Франка.)

---

*) Бытие само, бытие как таковое, есть категория мышления или — в мышлении. Бытие как таковое никто из нас воспринять не может: оно невосприятийно, а лишь умопостигаемо.

§ 37

Совершенно очевидно, что один план немыслим без другого. Для того, чтобы было противоречие, должны «наличествовать» оба члена противоречия, а не лишь один. Универсальный план ни в коем случае не должен быть мыслим как «абстракция» от частностного. Скорее уже наоборот — частностный есть обстракция, точнее «вытяжка», из универсального, из целого и целостного. Но оба взаимосвязаны. Реальность, или «мир», есть мир в двух плоскостях — в плоскости целостного и в плоскости частностного. Это отлично выявил Семен Франк в своем труде «Предмет знания», и выявил именно в анализе структуры и самой возможности знания. Не данное восприятийно не менее реально, чем само восприятие, чем само восприятийное. Но мир невосприятийный, «истинная реальность» по терминологии Франка, тоже не дана, немыслима вне отношения к частностному. Или реальность эта осталась бы неопознанной, незнанной. Что равносильно тому, что ее «не было бы».

Ошибочно также мыслить невосприятийную плоскость как «царство духа». Обе «половинки» составляют все же «этот» мир, а не «тот». Это все, что можно, как будто, сказать о реальности — с точки зрения двух уровней «я». С точки зрения познаваемости. Но познаваемость мира в двух планах потенциально безгранична, как будто. Стоит только признать, что плоскость универсального, невосприятийного, тоже реальна; — и что мир, что реальность, не исчерпывается тем, что нам дано в непосредственном восприятии каждый данный момент, и лишь в этот момент.

§ 38

Интересно отметить, что, задолго до Канта, германский мистик и выдающийся философ конца XIII и начала XIV

века, Мейстер Экхарт, различал два уровня в «эссенции» (то есть в «истинном бытии») и утверждал, что *оба уровня реальны* — тем самым опровергая Канта и становясь на точку зрения современной нам гносеологии реализма (Семена Франка, например). Приведу лишь одну, но характерную выдержку из детального и углубленного анализа философии Мейстера Экхарта, принадлежащего перу Владимира Лосского. Даю смысловой перевод, так как философский язык Мейстера Экхарта отражает, конечно, схоластическую эпоху.

«Бытие понимается (Экхартом) в духе философии эссенций. Вопрос идет не о противопоставлении эссенции и экзистенции, а о том, что имеет два *различных уровня* в самой реальности («существенности»)».*) Не надо забывать, что в ту эпоху шел еще спор о (схоластическом) противопоставлении «эссенции» и «экзистенции», то есть — о противопоставлении универсального и частностного планов. Для Мейстера Экхарта оба плана (уровня) обладают реальностью и познаваемостью.

---

*) Владимир Лосский, «Отрицательное богословие и богопознание у Мейстера Экхарта» (по-французски). Стр. 142, например.

Глава третья

ОБ АНТИНОМИИ

«Антиномия предполагает имманентность
и трансцендентность — одновременно».
(По Владимиру Лосскому и другим)

«Общее» и «частное»

§ 39

Признание того, что антиномия дана до своих терминов и включает эти термины — которые могут оставаться и не раскрытыми — позволяет мне по-новому подойти и к проблеме мира, в котором мы живем и который мы познаем, а также (что одно и то же, в общем) — к проблеме бытия как такового. Хотя проблема бытия как такового традиционно относится к метафизике, я решил игнорировать догматически принятые деления — во всяком случае исходно.

Совершенно прав Ясперс, когда он уже а приори бытию как объективности — объективной реальности — противопоставляет субъекта, субъекта как такового. Но, *достаточно* ли такое противопоставление?*) Мне ясно теперь, что нет, не достаточно. Надо добавить теперь, что *само бытие как объективность тоже антиномично*. В самой объективной ре-

*) Я пока не касаюсь совершенно неизбежного, как будто, утверждения о том, что, если даны два термина, то должен быть и третий. Сам Ясперс этот третий термин называет «Охватывающим», поскольку он «охватывает» первых два — субъекта и объекта.

альности дана антиномия, дана до терминов. Это значит, повторю еще раз, что антиномичен сам мир, в котором мы живем, и который мы познаем.

Антиномичен ли мир «в себе» или «лишь» для субъекта? — спросят.

В том то и дело, что (как мне уяснилось) такое различие не имеет смысла. Мне надо лишь вспомнить, что знание не оторвано от реальности. Не должно мыслить мир, или бытие-как-объективность, в одном плане. Иначе нет антиномии. Мнимая однопланность объективной реальности — один из тупиков, в который нас загнала упростительская философия. Мир должен, уже а приори, иметь антиномические планы. *Антиномичность* планов значит, конечно, что один план есть противоречие другого. Один план *не* есть то, что другой *есть*. Утверждение, что «все» находится в одной плоскости, причем в плоскости восприятийной, частностной,*) — именно это утверждение ведет к неразрешимой загадке знания. Ведь мы все же признаем наличие реальности-как-целого. «Вывести» же целое, нечастное, из восприятийного, из частного, никак не удается, как было уже показано бесчисленное количество раз, в том числе и в начале этого исследования.

Повторю еще раз: объективную реальность как целое никак воспринять нельзя. Если же принять как постулат, что существует только восприятийное, то неизбежным выводом получается, что реальность как целое не существует.

Но это еще не все. Эмпиристы и сторонники теории отражения — или воздействия, что в данной связи одно и то же — стоят еще и перед другой загадкой.

У нас безусловно есть знание об «общем» — не частностном. Откуда такое знание берется и почему оно истинно? Так, мы совершенно убеждены, что при определенной температуре (я опускаю другие условия для простоты демон-

---

*) В плоскости частных как частных.

страции) вода будет кипеть. Мы знаем, что, при данных условиях, вода всегда будет кипеть: и сегодня, и завтра, и здесь, и там, — а не только лишь в наблюдаемом мною *данном* случае. Я знаю также, что дважды два всегда будет четыре. Какое право имею я распространять содержание одного восприятия — один «опыт» (в том числе и умственный) — на все другие случаи той же категории? Почему я уверен, что дважды два будет четыре не только «у меня в уме», но и «на самом деле»? Ссылка на принцип абстрагирования, отвлечения и сложения опыта, ничего не дает потому, что именно законность и даже саму возможность такого абстрагирования, обобщения, *распространения опыта за пределы данного наблюдаемого — воспринимаемого — случая и надо объяснить.*

§ 40

В нашем знании уже давно, конечно, отмечены две сферы: частностная и нечастностная. Последняя обычно определяется как сфера «общих понятий» или еще «универсалий».*) Но знание традиционно отрывалось от бытия, от реальности. Известен и спор об «универсалиях», то есть именно спор о происхождении «общих понятий».

Теперь можно задать вопрос: правильно ли вообще был поставлен этот неразрешенный и неразрешимый спор — неразрешимый, если видеть в нем лишь спор о происхождении понятий, оторванных от реальности?

Если существует только частное и частностное — дан-

---

*) К «универсалиям» безусловно относятся и такие общие понятия, как литература, Франция, государство и прочие. Ни литературы в целом, ни Франции, ни государства со всеми его характерными отношениями, территорией, властью и так далее — мы конечно воспринять не можем. Сюда же относятся и все общие категории как «отношение», «превосходство» и прочие, и прочие — словом все не частное, не данное вот сейчас и вот здесь.

ное в восприятии —, а понятия «отражают» это частное и частностное, то появление «универсалий» и вообще наличие в уме всего, несводимого на восприятие, — которое всегда есть восприятие вот сейчас и вот здесь, — остается непостижимой тайной. С другой же стороны, если признать, что различие частностного и целостного, то есть частностного и нечастностного, антиномически заключено в самой реальности, то спор об универсалиях приобретает иной смысл: он сводится к «спору» об антиномии в самой реальности и, конечно, в мышлании.

Поскольку я признал, что нет разрыва между реальностью и знанием о реальности, поскольку я признал *реальность знания*, мне без труда уясняется, что реальны и «универсалии» и, конечно, частные понятия, каждые на своем месте. Поэтому для меня нет загадочности и в (тех или иных) общих понятиях, положениях. Распространение опыта есть лишь подведение частного под общее. Очевидно, что такое подведение возможно потому, что общее *есть*, *что общее тоже реально*. Другой вопрос, что подведение это может быть «правильным» или «неправильным». Но сам факт подведения (абстракция — один из видов обобщения, подведения, распространения) и не загадочен и вполне законен. Стоит только признать реальность *не*частного.

Нуменальное и феноменальное: умопостигаемое и восприятийное

§ 41

Обе антиномических плоскости, частностная и нечастностная, или, если угодно, нецелостная и целостная, нам «даны», доступны нашему знанию. Мы можем их сравнивать, сопоставлять, комбинировать — подводить «частное» под «общее». Это — неоспоримый факт. Как могли бы мы сравнивать, сопоставлять, противопоставлять два термина,

из которых один не дан и недоступен для знания, для мышления? Как могли бы мы иметь «общие понятия»?

Отпадает, как будто, и спор о феноменальном и нуменальном. Надо признать, что оба плана, сформулированных Кантом, реальны, находятся в мире, в «этом» бытии. Дуализм, выдвинутый Кантом, точнее — наново им сформулированный, остается. Но он обосновывается по-иному. Двойственность (антиномия) «существует» не между миром «в себе» и нашим восприятием мира, а она «существует» в самом мире — между двумя его планами. Антиномичен мир, но наше мышление тоже антиномично: антиномичны мы сами.

Одно из возможных красочных определений человека гласило бы: «человек — это антиномия». Чтó это значит более конкретно? Это значит, что оба термина антиномии, вскрытой в мире, «присутствуют» в самом человеке. Но «присутствуют» по-разному — в разных значениях. Иначе и антиномии бы не было, конечно. Один «термин» дан в восприятии, другой в восприятии не дан, но «присутствует» в интеллекте.

Кант был поражен найденными им антиномиями. Он их не открыл, но наново и очень метко формулировал — в своей «таблице антиномий». Кант думал, однако, что эти антиномии суть антиномии только для человеческого теоретического разума.

Гегель антиномии, формулированные Кантом, развил в свое учение о противоречии — диалектику. Гегель антиномию перенес в реальность.

Теперь надо сказать, вероятно, что правы оба. Антиномия «чистого разума» «соответствует» антиномии природы, антиномии бытия. Поэтому нуменальный план — именно как нуменальный, а не восприятийный — нам тоже доступен. Нам остается только признать, что реальность антиномична, имеет два антиномических плана. Нам надо также признать, что один из этих планов и есть план восприятийный, «эмпирический». Тем самым мы признаем, что другой

план — невосприятийный, «неэмпирический». Правильнее сказать даже, что антиномия планов предшествует нашему определению терминов антиномии. Только на фоне антиномии один план, один «термин», определяется как восприятийный. Повторю: определяя один план как восприятийный, или, опознавая восприятие как восприятие, мы тем самым постулируем и план, находящийся в антиномическом взаимоотношении с восприятием. Но — какой это план? Как можно положительно определить план *не* восприятийный? Условно его можно определить как «умопостигаемый», «ноуменальный». (Можно найти и другие определения). Отсюда видно, как близко Кант подошел к реальности знания.

Восприятие — бытие — небытие

§ 42

Но к антиномии тоже надо подходить — антиномически. Антиномия, если угодно, есть загадка, противоречие в себе, противоречие как таковое — которое тоже *дано*. Возьму пример. Бытие и знание (реальность и мышление) не только различны в одном смысле, но еще и тождественны — в другом. Именно в этом и есть камень преткновения. Камень преткновения в том, что одни видят лишь различие мышления и реальности — эмпиристы, например; другие же видят лишь тождество, обращают свой умственный взор лишь на тождество — Беркли, например. В обоих случаях ускользает антиномичность. Значит обе позиции правы и неправы одновременно.

Однако, только постигнув антиномию можно попытаться постичь и загадку происхождения понятия небытия. Действительно, откуда появляется у нас понятие небытия и понятие притом необходимое? неизбежное? Ведь небытия в восприятии нет. Само понятие небытия постулирует, что его нет. Не-бытие — это то, что *не*-есть. Как может небытие

быть? А, между тем, мы его не только мыслим, но еще и не можем обойтись без него. Здесь загадка, которую обычно не замечают. Загадка должна бы особенно поражать тех, кто думает, что есть только то, что есть в восприятии, и что мышление наше «отражает» лишь данное в восприятии. Но — небытия в восприятии нет. Воспринимать то, чего нет, нельзя. Как же может (с точки зрения эмпиристов) отражаться то, чего нет?

Для того, чтобы как-то конкретно представить себе небытие, его чаще всего «определяют» как отсутствие. Но разве от этого небытие становится конкретнее, понятнее? Ведь отсутствие воспринять тоже нельзя. Загадка остается, так как мы отсутствие, или небытие, все же как-то переживаем. То, чего нет, нам все же дано. Но — как? Мы все время стоим перед той же проблемой.

Можно, вероятно, сделать шаг вперед, сказав, что небытие входит составной частью в восприятие. И снова же — как? Ответ может сперва показаться неожиданным. Небытие входит в восприятие как фон, как отрицание, как потенция. Уточню. То, что мы воспринимаем, выделяется (или отделяется). С этим, вероятно, согласится всякий. Но— что значит *выделяться?* Выделяться значит «отделяться от небытия», отделяться от какого-то неданного в восприятии фона. А что такое этот «фон»? Фон — это именно то, что скрыто от восприятия, это вся *неданная* глубина восприятия, — это все то, что «за» данным восприятием скрыто, но что дано нам *потенциально,* то, что может быть дано в восприятии, может быть воспринятым. Какие бы ни применять слова, мы всегда приходим к констатированию того, что бытие (чего-то) каким-то образом сочетается с небытием (всего остального). Не данное в восприятии вот сейчас и вот здесь все же дано в ином значении или в ином плане: дано невосприятийно. То, чего нет, что *не* есть *в восприятии,* все же *есть невосприятийно:* оно есть в другом плане.

Можно сделать еще один неожиданный, как будто, вывод: небытие дано *по отношению* к восприятию — и только

по отношению к восприятию — *но не в восприятии*. Все, что не воспринимается каждый момент, не есть — для воспринимающего, не имеет бытия и, следовательно, есть небытие. И в то же время оно дано потенциально — оно может стать восприятием. Воспринимаемое выделяется из небытия или отделяется от небытия. В плане частностном (восприятийном) все время происходит переход из небытия в бытие — и обратно. Ведь только то, что воспринимается каждый данный момент, *есть*, есть — для каждого данного воспринимающего, конечно. Но в следующее мгновение его может уже не быть, не быть в восприятии. А нечто другое появится в восприятии же, появится из небытия.

Смена бытия и небытия происходит все время в плане восприятийном, и только в этом плане, повторю еще раз. В плане невосприятийном такого перехода нет — по самому своему определению. В этом плане ничего (восприятийно) не выделяется, не выделяется, следовательно, из небытия, и не уходит (восприятийно) в небытие. Но мы можем *мыслить* эмпирическое как эмпирическое. Мы можем мыслить нечто как эмпирически перешедшее в небытие или из небытия вышедшее. Такой переход, однако, из небытия в бытие и обратно не будет эмпирическим, а будет лишь мысленным. В мышлении оба термина (ушедший в небытие или находящийся в бытии) остаются в том же плане, в плане умопостигаемом: они *остаются, пребывают*.

Короче, снова же: небытие *относится* лишь к восприятию и восприятийному (частностному), но оно *мыслится*, «дано» лишь в мышлении, а не в самом восприятии.

(Если мне возразят, что я здесь лишь перефразирую Гегеля, то я охотно приму такой «упрек». Я скажу лишь, что я, вероятно, проще и яснее излагаю ту часть учения Гегеля, где он говорит о «наличном» (или частностном) бытии как «синтезе» бытия и небытия. Даже самые горячие приверженцы Гегеля, такие, как французский современный философ Ипполит, не отрицают, что язык Гегеля чрезвычайно тяжел и запутан.)

§ 43

Не-бытия, небытия, как будто, нет, а мы все время в него упираемся. Не-бытие «связано» с бытием. Одно *не* есть, другое *есть*. Но в обоих случаях мы применяем тот же глагол «быть». Это значит, также, как будто, что бытие постулирует не-бытие и не-бытие постулирует, конечно, бытие. Одно постулирует другое, но — в разных значениях или в разных планах?

В новейшей философии проблему небытия с особой остротой поставил Сартр в своем труде «Бытие и небытие». Но Сартр, как мне кажется, остановился на пол-пути. Он взял два термина антиномии, бытие и небытие, и только два. Откуда — тупик.

Небытие «соотносительно» бытию. Что ведь ясно. Но — чтобы от бытия перейти к небытию или от небытия к бытию, должно быть нечто третье — «источник» как быия, так и небытия, должно быть нечто, что «снимает» и бытие и небытие. Источник этот можно назвать «Непостижимое» (Франк), «Сверхбытийное», «Сверхмировое» (Николай Лосский), «Охватывающее» (Ясперс), «Сущий» (Бердяев), «Абсолют» (Гегель), чистое «Над» (Янкелевич). Дело не в названии, конечно, а в том, что одного голого противопоставления бытия и небытия еще не достаточно. Само противопоставление немыслимо без какого-то «третьего».

Насколько трудно орудовать в наших общепринятых лингвистических и терминологических рамках, не знающих ничего выше «бытия» и «небытия», можно видеть, хотя бы, по попыткам «экзистенциалиста» Бердяева найти термин для описания Бога. Бог, по Бердяеву, есть *сверхбытийственное небытие*. Бог есть Сущий, но не бытие. Бог есть Дух, но не бытие.*)

---

*) Николай Бердяев, «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого», стр. 24.

Остановлюсь на термине «Сверхбытийное» или «Сверхбытие» (для обозначения «третьего»). Тогда можно сказать, вероятно, что *сверхбытие* и *бытие* суть одно и то же и не одно и то же — одновременно. Вероятно, можно сказать также, что бытие-как-таковое, чистое бытие, и не-бытие — это одно и то же и не одно и то же — одновременно. Небытие ведь тоже должно иметь какое-то положительное (!) содержание, должно быть причастным бытию? Иначе — мы бы не могли его и мыслить.

К таблице антиномий Канта, надо добавитаь еще одну: антиномию бытия и не-бытия (небытия)? Ведь оба одновременно «есть» и «не есть». Если бытие — это то, что есть, то небытие — это то, что не есть. И значит — его нет. Но, если не-бытие (небытие) *есть*, то бытие, как противоречие небытия, *не есть*.

Антиномия субъекта и объекта

§ 44

Если бытие есть всегда бытие объекта — бытие объективное, то субъекта, конечно, нет. Ведь субъект — это не объект. Это — единственное «определенное», что можно сказать о субъекте. Вспомним, что антиномия (логически) предшествует антиномическим терминам, которые сами вырисовываются лишь «в» антиномии или «на фоне» антиномии. А субъект и объект суть антиномические термины по преимуществу.

Итак, субъект, поскольку он не объект, не имеет бытия — если бытие есть всегда бытие объекта, повторю еще раз. Но в то же время это «небытие», субъект, *для себя* имеет какое-то очень ясное «бытийное содержание». В одном — и самом существенном — смысле только субъект имеет бытие — есть бытие: только субъект есть, есть для себя. В чем он именно антиномически отличается от объекта, который

всегда есть объект-для-другого. На этом самоочевидном положении, что субъект есть бытие-для-себя, особенно настаивают современные экзистенциалисты. Удачно или неудачно: они бытие-для-себя назвали «экзистенц» и противопоставляют его «бытию» — бытию объективному.

Субъект как чистое бытие

§ 45

Парадоксально: субъект ни бытие, ни небытие, а, в одном смысле, и то, и другое. Субъект не есть бытие, если бытие имеет только объект. Но субъект все же есть, есть для себя. И в этом смысле можно и надо сказать, что субъект есть — есть в самом эминентном смысле. Это уже указывает на то, что субъект есть бытие-как-таковое — есть чистое бытие. Именно чистое бытие есть в то же время небытие, точнее — *ничто*. Здесь — вызов здравому смыслу и против этого ничего не поделать. Сам факт субъекта парадоксально указывает на то, что «имеется» не только бытие, но и небытие (поскольку неизбежно их противопоставление). Если лишить субъект бытия, приписав бытие только объекту, то непонятно, *кто* познает. Или же надо сказать, что *познает небытие, познает ничто*. Если же признать за субъектом бытие, бытие-для-себя, то такое бытие надо отнять от объекта. И тогда «небытие — это объект». Объект будет причастен небытию. (Что, по-видимому, так и есть: объект выделяется из небытия).

Нельзя не признать, что что-то неблагополучно с нашим обычным пониманием бытия. Бытие — тоже антиномично? — имеет два смысла, два плана?

Если же постулировать два смысла, или два плана, бытия, то можно постичь, что субъект есть бытие в одном смысле, есть чистое бытие; но он же не есть бытие в другом смысле, не есть бытие в смысле бытия определенного, част-

ного. В последнем смысле бытием обладает объект, и только объект. Но объект обладает бытием только в этом втором смысле. Объект есть всегда — бытие частное, определенное, финитное. Субъект же есть *с точки зрения частного* ничто.

Бытие вообще и бытие частное

§ 46

Повторю еще раз: сам термин «бытие», по-видимому, двусмысленен, содержит в себе противоречие. Экзистенциалисты думают обойти двусмысленность, различая бытие с одной стороны, экзистенц — с другой. Мне кажется, что этого еще не достаточно. Двусмысленность все же остается в самом бытии. Нельзя обойти два плана (или два смысла) бытия, в том числе и различие (неоспоримое и неоспариваемое экзистенциалистами) и противоречие бытия-для-себя с одной стороны, бытия-для-другого — с другой. Затем: когда мы применяем глагол «быть», мы говорим «есть» и по отношению к объекту, и по отношению к субъекту, и по отношению к «субъективным» явлениям. И еще пример двусмысленности «бытия». Если субъект есть субъект-для-себя, то *для другого*, в определенном смысле, субъект все же есть объект. Однако, тогда субъект не будет уже субъектом в тесном смысле (поскольку «чужой» субъект не будет субъектом-для-меня), а будет чужой *личностью*, чужим *индивидуумом*.

Для другого моя личность дана объективно: она — объект. Отсюда видно еще раз, что субъект есть именно бытие и небытие одновременно.

§ 47

Субъекта *нет* там, где *есть* объект. Очевидно, что субъект с одной стороны и объект (объект как таковой, как фено-

мен, как факт) — с другой находятся в разных планах. Это и значит, что субъект и объект антиномичны по преимуществу. Ведь я признал, что «я» имеет два антиномических уровня.*)

Субъекту «противолежит» не только объективность, но еще и субъективность. Неправильно субъекту противопоставлять объекта — и только. Теряется субъективность. Традиционно субъект смешивался с субъективностью. Вернее — не отделялся от нее. Такое смешение теперь как будто изживается. Франк, Сартр и другие различают уже субъекта с одной стороны, субъективность — с другой. Гегель идет до различения двух «я» (двух самосознаний по его терминологии). У него оба «я» преодолеваются в высшем «я» — которое он отожествляет с духом. Так или иначе опознание уровней — или «полюсов» — в субъекте позволяет, как будто, выявить еще одно «недоумение» в философии — смешение субъекта (самого) с (его же) субъективностью. На самом деле надо, по-видимому, сблизить субъекта с высшим уровнем, а субъективность — с низшим.

Нет сомнения, что постижение действительности нашей — и нас самих — все усложняется. Но — против этого ничего не поделать.

§ 48

Вернусь еще раз к противопоставлению субъекта и объекта. «Внешний мир» как объективность, как объект, с одной стороны и субъект — с другой не могут лежать в одном и том же плане. Во «внешнем мире», как уже тысячу раз было показано, субъекта не найти. Следовательно — нельзя найти и противопоставления субъекта и объекта в пределах того же плана. Отсюда плоские остроты вроде той, что «хирург под скальпелем не может найти души». Можно

*) Нельзя ли два «самосознания» Гегеля сблизить с двумя уровнями или «полюсами» «я»?

добавить, что он не может найти и сознания, и субъекта, не может он найти и ума, памяти. Значит ли это, что нет ни ума, ни памяти?

Можно пойти еще дальше и сказать, что объективно («под скальпелем») нельзя найти и воспринимающего, нельзя найти даже ощущения. Объективно можно найти лишь объективные же процессы. Но эти объективные процессы находит — в себе и в других — все же воспринимающий, ощущающий, мыслящий — субъект.

Антиномия бытия

I. Становление

§ 49

Приведу еще один аспект антиномии, или противоречия «в себе». Приведенные ниже соображения каждый может легко проверить сам.

Противоречие — не только в бытии или глаголе «быть». Противоречие «заключено» в любом глаголе, в глаголе как таковом, то есть в любом действии, изменении. В каждом изменении заключен момент бытия и не-бытия (небытия). Небытие необходимо для перехода от А к Б, от любого чего-то к другому. Переход этот осуществляется прежде всего во времени. *Течение времени есть течение от небытия к бытию — и обратно.*

Когда мгновение Б сменило мгновение А, то А уже нет (а оно было), а мгновения В еще нет, но оно будет. А мгновение Б, которое единственно *есть* в настоящее мгновение, есть лишь идеальная грань между тем, что было (мгновение А), и тем, что будет (мгновение В) — и так далее. Можно ли, в таком случае, сказать, что настоящее мгновение есть, есть в полном смысле? Ведь схватить его нельзя: каждую тысячную, миллионную долю секунды — оно уже утекло.

И в то же время все время что-то есть, пребывает. Иначе — и изменения, движения, течения не могло бы быть, снова же. Ведь изменение есть изменение только по отношению к неизменному, то есть — как противоречие неизменного. И становление есть только становление — как противоречие пребывания.

Антиномия, противоречие, есть и во времени. Во времени, в становлении, в движении и так далее все время «включены» и бытие и не-бытие (небытие).

Если правильно, что только частное имеет существование, точнее — наличное (частное) бытие, то можно и надо, конечно, сказать, что наличное (частное) бытие есть «синтез бытия и небытия». Правильно также сказать, что нам никогда не даны (не даны восприятийно, «эмпирически») ни бытие, ни небытие в чистом виде, а всегда дан лишь синтез того и другого — дан «эмпирически», в восприятии, повторю еще раз. Это и утверждает (в числе прочего) Гегель.

Правильно также сказать, что частное (наличное) бытие — это становление. Или, грамматически правильнее — что частное (ограниченное, определенное) бытие дано лишь в становлении. Частное появляется и исчезает. И с любым частным это так: как бы долго частное ни длилось — миллион миллионов лет, еон еонов, или одно мгновение: оно все же никогда «не стоит». Становление всегда есть становление. И остается становлением. Значит частное не есть, не есть в полном смысле, поскольку оно становится, всегда есть лишь в становлении. Но — в становлении оно *есть* (на своем уровне).

В одном смысле правильно сказать, что есть только бытие-в-целом. Бытие есть бытие только в этом смысле, только в этом смысле бытие обладает полнотой... бытия. Но, в другом смысле становление тоже есть. Оно есть — в становлении. Частное дано. И только частное дано. Оно *есть*. Мы снова приходим к двусмысленности бытия, глагола быть. Или еще — приходим к антиномии бытия.

Если мне скажут, что я здесь «лишь ломлюсь в открытую дверь», то я отвечу: тем лучше. Это обозначает лишь, что, в конце концов, антиномия самоочевидна.

Антиномия бытия

II. Бытие

§ 50

«Бытие» понимают также как «утверждение» (или «положение»), а «небытие» — как «отрицание». Но — достаточно ли это? Помогает ли это? Ведь сразу же возникает новый вопрос: что есть утверждение и что есть отрицание? Этот вопрос, в частности, наново поставил Сартр. И отрицание он объясняет как небытие.*) Круг замыкается.

Надо, по-видимому, по-новому подойти и к противоречию бытия и небытия (не-бытия). Само это противоречие, как видно, имеет несколько аспектов. О небытии, однако, речь ниже.

Возвращаясь же к «бытию», скажу еще раз, что сам основоположный термин «бытия» в нашем обычном словоупотреблении чрезвычайно сложен и более чем двусмысленен. Это, по-видимому, по той простой причине, что «термин» этот антиномичен по преимуществу. Мы не замечаем, что применяем «бытие» в двух различных значениях, по крайней мере — в двух. В одном смысле бытие как таковое обозначает «все», «целое», «весь мир». В этом смысле бытие есть противоречие частного. В другом же смысле мы полагаем «бытие» именно как бытие частное, то есть — как бытие любого частного и бытие всех частных. Так, мы говорим, что такая-то вещь *есть*. Вот, например, «этот стул есть». Каждое

*) В своем обширном труде «Бытие и небытие».

суждение включает утверждение.*) А это значит, что оно включает утверждение частного бытия.

Но эти два смысла «бытия» — бытие-как-таковое и бытие-как-частное — антиномичны «с самого начала». То, что применимо к одному значению, наприменимо к другому. Короче — и здесь антиномичность предшествует терминам и включает термины. Антиномия заключена в самом бытии — включает два «плана» бытия: план целостный и план частностный.

§ 51

В заключение о «бытии», прослежу вкратце, что можно сказать о *бытии-как-таковом*, или о *чистом бытии?* — сказать по существу.

В плане целостном, плане бытия-как-такового, бытию ничего противопоставить нельзя — по самому своему определению. Ведь к этому плану неприменимо дробление, обособление. Бессмысленно даже сказать, что бытие в этом смысле «есть» или «не есть» потому, что само «есть» уже есть в бытии, есть его качество. И все, что *есть, есть — в бытии.*

Почему же мы все же четко различаем «по смыслу», а не только грамматически, бытие и не-бытие, притом — бытие и не-бытие чистые? Надо допустить, по-видимому, что есть «что-то» над бытием — что-то, что «снимает» и бытие и не-бытие. Но такое третье уже нельзя мыслить ни как бытие, ни как не-бытие или небытие, ни как частное, ни как общее. Его можно лишь мыслить «над», мыслить как «чистое над». В этом сходятся, при разной терминологии, и Янкелевич (постулирующий именно чистое «над»), и Франк (допускающий «Непостижимое»), и Бердяев (полагающий «Сверхбытийное»), и Николай Лосский (учащий о «Сверхмировом начале»).

---

*) Каждое отрицательное суждение может быть сведено к утвердительному — и наоборот.

III. Не-бытие (небытие)

§ 52

Можно ли по аналогии с бытием, бытием-как-таковым, постулировать небытие-как-таковое?*) Не входя в подробный анализ бытия (и тем самым его отрицания), скажу, что «наличие» небытия вытекает уже из самой антиномии. Я уже отметил, что мы не можем обойтись без термина «небытие» — без «небытия». Но — какого небытия? Что можно сказать о небытии «по содержанию»? Что может оно обозначать? А обозначает оно, конечно, отсутствие или отрицание — чего? Отрицание бытия, что очевидно. Частица «не» ведь обозначает «небытие» чего-то. Но— если небытие есть отрицание бытия, то *какого* бытия? Бытие ведь имеет различные значения. Обозначает ли небытие отрицание, или отсутствие, любого частного или же — отсутствие всех частных? Тут надо различать. Отсутствие любого частного бытия, как бы его ни расширять, возможно, конечно, — оставаясь все же в пределах частностного плана. Отсутствие же «всех частных» обозначало бы выход из частностного плана, обозначало бы скачек в план целостный.

Итак отрицание («отсутствие») частного — частного бытия — возможно. Что знает каждый. Но, *отрицание частного бытия* — есть ли оно *частное небытие?* Как это ни странно на первый взгляд, частного небытия нет, как нет и частного отрицания. Отрицание есть всегдае «просто» отрицание, как и небытие есть всегда «просто» небытие.

Что значит «небытие частного», например, «небытие этого стула»? Для наглядности заменю «небытие этого стула» равнозначущей формулой «этого стула нет». Но, когда я

---

*)Для простоты изложения я здесь полагаю как равнозначущие термины не-бытие и небытие.

говорю *этот* стул, или *этого* стула, я тем самым уже его полагаю — в другом смысле или в другом значении. И я все же его *полагаю* и в то же время я его отодвигаю в небытие, в *небытие как таковое.*

Возьму еще другую форму отрицания. Скажу: «это *не стул*». А «не стул» обозначает, или может обозначать, все, что угодно — кроме стула, и обозначает сам стул отрицательно (в ином значении).

Отрицание частного есть утверждение всего кроме данного отрицательно определенного — есть все же утверждение бытия как целого. Иными словами отрицание частного есть утверждение целого. Но само отрицание, но само небытие — необходимо для перехода от одного чего-либо — к другому. Необходимо небытие, или отрицание, *как таковое.*

Резюмируя самого себя, я снова скажу, что простое противопоставление бытия и не-бытия, как и простое противопоставление антиномических планов, еще не достаточно. Такое противопоставление постулирует третье. Но в том-то и дело, что «третье» осается «вне» или «над». Вне — чего, или над — чем? — спросят? Надо снова же сказать: «вне» вообще или «над» вообще. Quod а не quid. Янкелевич говорит, что метафизика, или первая философия, есть философия о quod а не о quid. Бердяев то же положение формулирует так: «Экзистенциальная философия ... есть «что-то» (quod), в отличие от философии просто, которая есть «о чем-то» (quid).*)

Антиномия

§ 53

Антиномия с неизбежностью предполагает *третье* (которое остается нераскрытим, остается «чистым» «над»). Знание же непостижимо без антиномии. Постигнув же — или допу-

*) Бердяев: «Я и мир объектов», стр. 47.

стив — антиномию, не трудно постичь знание. Что значит, что, раз поставив во главу угла противоречие (антиномию), в дальнейшем постижение знания продвигается «логично», то есть удовлетворяет наш разум. Что, вероятно, тоже лишь относительно.

Как понимать, однако, что «во главу угла надо поставить антиномию (противоречие)»? Понимать это надо так, что *надо принять совпадение и несовпадение одновременно.* Совпадение и несовпадение — чего? Совпадение и несовпадение вообще. Ведь это и есть антиномия, противоречие. В основном это значит: совпадение и несовпадение субъекта и субъективности, — субъекта и объекта, — бытия и знания, — бытия и не бытия.

Совпадение и несовпадение. В этом суть. Совпадение *в одном смысле* и несовпадение — *в другом.*

Слово «смысл», в каком-то смысле, можно заменить словом «план». Тогда мы будем иметь совпадение — в одном плане и несовпадение — в другом плане. Совпадение в одном плане не обязательно обозначает совпадение в другом. В этом — антиномия.

Отсюда вытекает, что совпадение бытия и знания в одном плане совсем не обозначает совпадения — в другом. Именно наоборот — в другом плане совпадения нет и познание реальности не есть сама реальность. В этом (в низшем) плане познание реальности есть восприятие реальности. Но реальности самой. Реальности данного плана — частностного.

И еще «применение» антиномии. В самом бытии «имеются» два плана — или два смысла. Тогда можно понять, что совпадение бытия и небытия (которое утверждает Гегель) может быть в одном плане, а в другом может не быть. Совпадение это может быть в плане общем — в плане чистого бытия, и может не быть в плане частностном. Фактически это и утверждает Гегель. Можно сказать также, что небытие «есть» и что небытие «не есть» — одновременно. Оно есть, например, в плане гносеологическом. Мы не можем обойтись

без категории небытия. Но небытия нет в плане восприятийном. Небытие воспринять нельзя.

§ 54

Мысленно имея в виду антиномию можно также легче постичь одновременную имманентность и трансцендентность объекта. Иными словами — постичь совпадение и несовпадение субъекта и объекта.

Имманентная школа ведь утверждает, что объект имманентен знанию — и мышлению, а трансцендентная школа твердит, что объект трансцендентен «опыту» и тем самым, якобы, знанию — и мышлению — субъекта. Теперь надо сказать «очень просто», что правы и неправы обе школы одновременно.

На высшем уровне, в плане целостном, *не* эмпирическом, объект имманентен знанию — и мышлению — субъекта. Тут объект есть мысль. Здесь можно говорить о совпадении субъекта и объекта. Не говорил ли еще Мальбранш, что «познать вещь — это значит соединиться с ней»? На нижнем же уровне именно дана двойная антиномия (двойное противоречие). Здесь находим и совпадение — в мышлении, знании; и несовпадение — в эмпирии, восприятии. Но в том-то и дело, что в мышлении, знании, с одной стороны и чувственном восприятии — с другой: познающий субъект — один и тот же и не один и тот же одновременно. Не в этом ли и заключается антиномия по преимуществу? *Чувственно переживает* (воспринимает) и *мыслит* один и тот же и не один и тот же субъект одновременно: повторю еще раз в несколько иной форме.