

А.Ф. Лосев Вещь и имя

ПРЕДИСЛОВИЕ

Борьба «механистов» и «позитивистов» против диалектиков до последней минуты является огромным тормозом нормального развития диалектического метода и для его применения в различных областях действительности. Все еще приходится тратить массу времени и сил на разъяснение самых основных и примитивных понятий и установок. Каждое новое диалектическое рассуждение встречает со стороны «позитивистов» целую тучу возражений, упреков, насмешек и даже угроз. Я не хочу в этой маленькой работке затрагивать опять и опять все основные вопросы, начиная от Адама и Евы, а имею смелость погрузиться прямо в анализ одного из специальных вопросов, куда диалектика еще почти не проникла. Пусть «механистам» непонятно, как это материя может определять идею, а идея может в то же самое время оставаться нематериальной; пусть им непонятно, как психология и биология не есть физика, и как социология не есть физика; пусть они считают схоластикой и «поповством» понимание диалектики как науки совершенно абстрактной, хотя и получающей конкретность только в своем применении к действительности. Пусть все это думают они, как им угодно. Я же вступаю с ними в полемику. Я, если исключить некоторые немногочисленные места этой книги, веду себя так, как будто бы никаких «позитивистов» и не существовало. Это дает мне возможность заняться, действительно, конкретным, – диалектическим обследованием одной специальной области.

Чем я занимаюсь тут? Я занимаюсь рассмотрением имени как некоей социальной действительности. «Механисты», кладя в основу всей действительности материю в ее причинно-механистической и натуралистической форме, конечно, не смогут понять ни подлинной природы имени, ни подлинной природы социального бытия вообще. С точки зрения строгой диалектики, социальное бытие, как бы его ни понимать, пусть даже оно есть в основе экономика, т. е. чисто производственные отношения, ни в коем случае не есть ни бытие физическое, ни физиологическое или биологическое, ни психическое. Много было охотников и без меня рассматривать социальные структуры, напр., с чисто психологической точки зрения, и тем смазывать и нивелировать и все своеобразие социального, как бытия *suī generis*. Тут надо усвоить только один простой факт, что социальное есть именно социальное и больше ничего. Задача диалектики – показать место социальной действительности в ряду других типов действительности. Равным образом, никогда никакой позитивист не сможет понять и того, что социальная действительность есть один из наиболее конкретных типов действительности вообще. Что такое конкретность для механиста? Конкретное для него – материя. Хорошо, пусть это так. Но какая материя? Если он думает, что сущностью этого кресла является физическая материя, то он глубоко заблуждается. Это кресло кто-то делал, производил, кто-то его продавал и покупал, кто-то выражал в нем те или другие идеи (напр., художественные, утилитарные и т. д.). Словом, кресло это, если уж действительно, подходит к нему конкретно, вовсе не есть только физическая материя, и уж во всяком случае физическая материя не является его сущностью. Его подлинной и конкретной сущностью является определенный комплекс чисто социальных форм. По сравнению с полнотой социальной (а следовательно, и исторической) действительности, физическое бытие, голая физическая материя есть именно субстанция. В реальной жизни мы оперируем не с голой материей кресла и не с его отвлеченной идеей, но исключительно только с самим креслом. И физическая материя кресла, и его отвлеченная идея не суть вещи реального обихода, но исключительно предмет мыслительных операций. В мысли, конечно, можно доходить до каких угодно абстракций, и это вовсе даже не дурно, если только мы не забудем того подлинного и реального, что у нас стоит перед глазами.

Равным образом механисты никогда не поймут и подлинной природы имени, или слова, и не усвоят той колоссальной роли, которую я отвожу ему в социальной действительности. Что такое имя для позитивиста? Это механистически закономерный комплекс звуков. А вот по-моему, имя вовсе не есть звук, имя вещи есть сила самой вещи. Поэтому я прямо утверждаю, что имя неотделимо от вещи, что оно есть оформление самой вещи в ее объективном существовании. Позитивизм и механизм, за которым всегда кроется, с одной стороны, агностицизм, с другой – субъективизм, понимает имя как субъективно издаваемый звук, а вещь как вещь, в которой имя вовсе не есть момент в ней самой. Получается типичный для всякой абстрактной метафизики дуализм: вещи – сами по себе, без всякого имени, а имена (наши субъективные звуки) – сами по себе. Такой дуализм есть удушение всякой социальной действительности, ибо всякая социальная действительность предполагает, что между вещами, между всяческими субъектами и объектами, всегда

есть живое и разумное общение. Отрыв имен от вещей есть печальный продукт той ужасающей тьмы и духовной пустоты, которой отличается буржуазная Европа, создавшая один из самых абстрактных и бездушных типов культуры вообще. Но самое главное в моей книге – то, с чем, быть может, согласятся и не все диалектики. Дело в том, что я для иллюстрации силы и значения имен привлекаю, между прочим, материалы из истории религий. Скажут: мы думали, вы серьезно говорите нам о значении имен, а вы раскапываете нам отжившие предрассудки о магии, заклинаниях, заговорах и т. д. На это я должен сказать, что подобное рассуждение по меньшей мере поверхностно. Пусть всякая магия производит теперь только комическое впечатление. Я беру не выродившуюся и духовно-реакционную магию, а ту, которая в свое время была как бы максимально-интенсивным социальным бытием. Ведь никто не будет спорить с тем, что всякая религия в свое время была величайшим духовно и материально революционным фактором и что она была прогрессом, подобно тому, как и капитализм в экономическом отношении есть прогресс по сравнению с натуральным хозяйством. Это, по-моему, не только не мешает капитализму стать впоследствии духовно-реакционной силой, а наоборот, вполне способствует этому. Но если вы возьмете живую религию, с магией, чудесами и пр., – вы поразитесь той ролью, которая приписывается здесь именам. Я и хочу на этих, несомненно, ярчайших образцах социальной силы имен показать и вскрыть значение имени вообще и развить кроющуюся здесь философскую систематику понятий. Я утверждаю, что сила имен в теперешней жизни, несмотря на ее полное удаление от живой религии, нисколько не уменьшилась. Мы перестали силою имени творить чудеса, но мы не перестали силою имени завоевывать умы и сердца, объединять ради определенных идей – тех, кто раньше им сопротивлялся, и это – ничуть не меньшая магия, чем та, о которой теперь читают только в учебниках. Еще не настало время, чтобы я высказал об имени то, что я мог бы высказать и что мне дороже и ближе, чем философский анализ имени. Но предрассудки механизма и позитивизма так еще крепки, что я буду вполне удовлетворен, если прочитают хотя бы только мой философский анализ имени. Раз диалектика – универсальный метод и ему подчинена не только логика, не только экономика, не только история и культура, но и самая дикая магия, ибо она тоже есть момент и логики, и экономики, и истории, и культуры, нужно быть самым отчаянным формалистом и рассудочным метафизиком, чтобы вырвать религию и магию из живого исторического процесса. Но если этого делать нельзя, то не только религия и магия, а самая необузданная и противоестественная фантастика и сумасшествие есть тоже момент в истории и, следовательно, имеет свою диалектику. Вот эту диалектику имени я и хотел дать. Сознаюсь, что это отвлеченно. Но для конкретности в этих вопросах я сам еще не вполне подготовлен. Впрочем, для философа диалектика и есть последняя конкретность.

А. Лосев

Москва

14 февраля 1929 г.

ОГЛАВЛЕНИЕ

I. Действительность.

II. Имя.

III. Имя и вещь.

IV. Из истории имени.

V. Философские тезисы оноματοдоксии.

I. ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ

1. Вся философия сводится к одному вопросу: что есть действительность? Можно сказать даже больше того. Всякая разумная человеческая деятельность сводится к одному исканию, – исканию подлинной действительности. Что есть действительность? Имена принадлежат вещам; вещи носят свои имена. Ясно, что и вещи, и их имена относятся к действительности и суть какая-то ее сторона. Что же такое действительность и какая это сторона?

Уже младенец знает, что в вещах есть нечто внутреннее и нечто внешнее. Это – основная и универсальная антитеза мысли и бытия. Действительно, еще до всякого философствования, до всякого методического размышления мы уже замечаем, что в вещах наличествуют именно эти две стороны и что они находятся в разных отношениях между собою. Нужно иметь совсем вывихнутые мозги, чтобы не видеть этой основной антитезы. Вот у меня перед окном качается от ветра живое дерево, а вот стол, сделанный из такого же точно дерева. Спрашивается: дерево, видимое в окно, есть ли только дерево, и дерево, из которого сделан стол, есть ли только дерево? Разумеется, и то и другое как-то есть дерево, вернее, состоит из дерева. Но слишком уж ясно, что если растущее дерево и мой стол чем-нибудь отличаются между собой (а не отличать их может только умалишенный), то отличаются они вовсе не потому, что они состоят из дерева. В этом отношении они как раз ничем не отличаются между собою. Даже больше того. Никакие вообще деревянные вещи ровно

никак не различаются между собою именно в смысле самой деревянности. Различаются они чем-то совершенно иным, вовсе не деревянностью и даже вообще чем-то невещественным. К ужасу всех позитивистов, я прямо заявляю: вещественные предметы или ничем не различаются между собою (и тогда наступает царство сплошного бедлама), или, если различаются, то различаются чем-то невещественным, ибо в смысле чистой вещественности все вещи совершенно одинаково вещественны, а следовательно, совершенно тождественны, вещественность свойственна им совершенно в одинаковой мере. Вот это «невещественное» и есть то «внутреннее», о котором я говорю. Вещество не есть вещь. Чтобы стать вещью, вещество должно оформиться, определиться, организоваться; и притом оно должно оформиться не как-нибудь, но совершенно определенным образом, так что в него должна войти какая-то совершенно определенная форма, в одном случае – форма живого растения, в другом – форма механически сделанной вещи, и т. д. Отнимите ту или иную сторону вещи и – вы потеряете действительность. Нет действительности без внешней материальной базы, осуществляющей и воплощающей некое внутреннее содержание; и нет никакой действительности без внутреннего невещественного образа и формы, или смысла, что оформляет и осмысляет материю и делает ее реальной.

Но замечательнее всего то, что действительность есть именно тождество этого внутреннего и этого внешнего. Реально мы имеем дело не с голыми идеями, не с голой материей, но с тем их абсолютно-нерушимым тождеством, которое и есть реальная действительность. В жизни, в реальных своих ощущениях и действиях, мы имеем дело не с идеями вещей и не с материей вещей, но только с самими вещами. Вот почему односторонний «идеализм» и односторонний «материализм» есть признак вырождающейся и духовно-обнищавшей культуры. Слепому не покажешь красок. Когда вы надеваете шляпу и пальто, берете в руки палку и выходите на улицу, – скажите, пожалуйста, могли бы вы сделать хотя бы один малейший жест из сложной группы всех этих движений, если бы о шляпе нельзя было бы сказать, что она шляпа, о той вещи, которая именуется как пальто, нельзя было бы сказать, что она имеет смысл пальто, а палку было бы вообще нельзя отличить ни от чего деревянного? Уже одно то, что вы взяли палку в руки, свидетельствует о том, что 1) палка отличается от пятипудового деревянного сундука, который стоит у вас тут же в передней, 2) что она отличается не деревом и не веществом, – а не-деревянным и невещественным смыслом, и 3) что вы прекрасно понимаете оба эти пункта. Смысл, идея, форма, сущность – совершенно реальны, не выдуманы, не субъективны. Любопытно то противоречие, в которое попадает материалист, признающий реальность только одной материи. Он учит: реальна только материя, а идеи есть наша фантазия, не имеющая никакого реального основания. Хорошо. Пусть идеи будут только процессом нашей субъективной жизни. Что же получится? Идея дома есть то – чтобы быть средством предохранения человека от атмосферных явлений. Идея карандаша есть то – чтобы быть орудием письма при помощи графита. Идея шкафа есть то, чтобы служить хранилищем для определенным образом расставленных книг. И т. д. И т. д. Теперь представьте себе, что реально дом не есть средство для защиты, карандаш не есть орудие письма, шкаф не есть хранилище книг или платя, и что все вещи совершенно не есть то, что мы о них думаем, что все это – лишь наша выдумка. Хороший же получится реализм! Вещь, оказывается, вовсе не вещь, а что-то совсем другое. Все, что мы о ней думаем, вовсе не есть она сама. По-моему, тут два выхода: или кантианский дуализм непознаваемой «вещи-в-себе» и субъективно обусловленных «явлений», или – абсолютный нигилизм. Но так как перед Кантом материалисты испытывают мистический ужас, то нигилизм остается единственным убежищем материализма. Материализм и есть философия нигилизма. Начинает он с реализма, а кончает нигилизмом. И это называется философия действительности!

Нет, не так надо мыслить о действительности. Действительность не есть вещество и не есть материя. Действительность есть полное, абсолютное, совершенно неразрушимое тождество идеи и материи. Когда я беседую с человеком, он для меня не отвлеченная идея, которую я мог бы мыслить и без всякого реального общения с ним, и не просто физиологический или рефлексологический препарат, но он – живой человек, на лице которого я вижу его внутренние переживания, и во всей наружности его выявляется его ум, его чувства, его поступки, – попросту сказать, его душа. Конечно, абстрактно, в мысли, я могу очень легко отделить его «внутреннее» от его «внешнего». Но если вы мне скажете, что ничего внутреннего вообще нет или что это внутреннее никак не проявляется, или что человек есть соляной раствор студенистых белков, то уж извините, пожалуйста, – обманывайте дураков. Сами вы – студенистые белки. Приятель мой вовсе не какой-нибудь там, прости Господи, студенистый белок, а очень приличный и достойный человек. Впрочем, зачем я спорю? Я ведь совершенно согласен с материалистами: по-моему, когда человек говорит, что у него нет души, то этой интимной исповеди надо только поверить и больше ничего. Как всем известно, далеко не у всех представителей животного мира есть душа и есть сознание; это простой факт,

давным давно установленный в зоопсихологии.

Итак, действительность без идеи и смысла есть не действительность, а нигилистический обман, черная дыра, даже не дыра, а дырочка (никому не страшная); действительность же без тела и материи есть не действительность, а рассудочная пустота и вялый вздор, бессильный и бесполезный. То и другое – смерть, а не действительность, и даже не смерть (ибо смерть есть тоже момент в действительности), а только праздная выдумка пустых людей.

2. Однако, остановиться на этом было бы недостаточно. «Действительность» есть категория, все еще очень абстрактная для нас. Вдумаемся: подлинно ли мы имеем реальное общение с действительностью как таковую! Не есть ли действительность для нас что-то неизмеримо более отвлеченное и общее, чем то, с чем мы общаемся реально? Вдумываясь в это, мы в самом деле замечаем, что реально перед нами находится не действительность просто, но – те или другие ее стороны, те или другие ее виды, те или другие ее образы. Образ действительности – вот то, что реально имеет значение в действительности. Не действительность вообще, не действительность в абстракции, хотя бы даже содержащая в себе в абсолютном синтезе идею и материю, и не действительность вне всяких внутренних своих различий нас привлекает, но – действительность, явленная в том или другом своем специальном образе, действительность, запечатленная в той или другой определенной форме. И здесь опять страшища «идеализма» и «материализма» готовы напасть на нас и проглотить целиком. Здесь тоже люди часто хотят оторвать образ действительности от самой действительности, форму действительности от ее субстанции. Думают, что только действительность реальна, а ее образ – не реален. Думают, что образ ее – не она сама, что образ ее – порождение тех или иных инобытийных в отношении нее самой субъектов. Но и здесь, как и прежде, мы должны со всей силой отшвырнуть устаревшие вырожденческие теории и стать действительно на почву действительности. В действительности же образ действительности не оторван от нее, хотя и отличен от нее, не разъединен с нею и составляет с ней одно фактическое целое, один факт. Необходимо, поэтому, найти такой термин, в котором подлинно и «действительность», и ее «образ» слились бы в одно целое, в котором то и другое было бы дано сразу, без разделения уже на «действительность» и «образ».

Таким термином является «выражение». В понятии выражения содержится как момент некоей реальности, так и ее выхождения из своего внутреннего пребывания в себе в свой внешний и явленный образ. В категории выражения синтезируется момент внутреннего и момент внешнего, но не просто внутреннего и внешнего, а еще и такого внутреннего и внешнего, которое реально есть, существует в действительности. Чтобы быть выраженным, еще надо сначала просто быть, в то время как другие идеи, напр., отнюдь не предполагают никакого предварительного бытия. Итак, действительность и ее образ сливаются в один единый и нерушимый, неразделимый лик выражения или выражения действительности.

Однако, и здесь мы не можем успокоиться. Определенно выраженная действительность есть, конечно, несомненно более реальная действительность, чем действительность вообще и действительность просто. Но и действительность вообще и действительность выраженная – все еще не выявляют всей той заостренности и конкретной индивидуальности, с которой мы реально имеем дело в жизни. Мы говорим, что действительность выражена. Что это значит? Как и чем выражена, как выражена? Подобно тому, как мы произвели абстрактное расчленение в сфере «действительности» (на «идею» и «материю») и в сфере «выражения» (на «действительность» и «образ»), – не суть ли эти две полученные нами категории, «действительность» и «выражение», также нечто лишь абстрактное, выделяемое в каком-то еще более цельном и еще более реальном обстоянии? Что получится, если мы попробуем объединить эти две сферы так, как мы производим объединение в сфере каждой из них в отдельности? Другими словами, не обогатится ли и как именно обогатится и действительность, если мы ее поймем как действительность выраженную, и само «выражение», если мы его поймем как действительное выражение? Действительность выраженная уже не будет просто образом действительности. Это будет такая действительность, которая окажется всецело перенесенной в свой образ и которая своим присутствием заставит образ перейти в постоянное наполнение и становление, ибо действительность тут будет все время активировать выражение, толкать его вперед, делать движущимся, напирющим, наступающим. Равным образом и действительность выражения не будет ни просто действительностью или образом, ни даже просто выражением. Синтез и взаимоотждество действительности и ее выражения заставит выражение сделаться активной силой действительности, ее смысловой эманацией, способной легко и быстро продолжать эту действительность вовне, воплощать ее во все новые и новые формы и повелевать, в духе самой действительности, всякой иной возможной действительностью.

Этот синтез «действительности» (где до неразличимости слились, как мы знаем,

идея и материя) и «выражения» (где также до полной неразличимости слились «действительность» и «образ») и есть не что иное, как имя, имя действительности. По сравнению с именем «идея» есть предел и формальная отвлеченность, «материя» – пустое и темное, сплошное бытие, или, вернее, небытие. По сравнению с именем «действительность» есть нечто неконкретное, ненайденное, непознанное, находимое лишь наощупь, в темноте и в бессилии. По сравнению с именем «образ» слишком фактичен, неактивен, слишком висит в воздухе, слишком созерцателен и изолирован. По сравнению с именем, наконец, и «выражение» слишком расплывчато, слишком неопределенно, несубстанциально, не специально умно и идеально, не есть чистая активность живой и выраженной мысли. Только в имени своем действительность открывает себя всякому разумному оку и дает осмысленно понять себя по сравнению со всем прочим. Только когда действительность именно заговорит, – только тогда открывается принципиальная возможность и для ее собственного объективного оформления и для ее понимания и усвоения кем бы и чем бы то ни было. Но что значит заговорить? Заговорить, это и значит не только существовать в действительности и иметь какой-нибудь определенный образ, но еще и направить этот свой образ вовне, активно употребить свое выражение для тех или других внешних целей. Если я существую и больше ничего, это – очень бедная и пустая действительность, ибо бездушные камни и металлы тоже существуют в действительности. Если я имею образ и есть образ своего собственного существования и даже если есть какое-то выражение моего существования, это – тоже весьма убогая и ограниченная действительность. Но если я активно выражаю себя в своем выражении, сознательно и намеренно пользуюсь моим выражением и самовыражением для тех или других целей, это значит, что я заговорил, что я родил из себя слово, назвался по имени и получил способность других звать по имени; и это – уже конкретное, живое бытие, живая действительность, это именно то, с чем мы имеем реальное дело в нашей реальной повседневной жизни. Так в имени своем действительность продуцирует себя саму и сполна и целиком, и здесь напряжены все ее внутренние возможности. В самом деле, в чем могло бы выражаться могущество и самостоятельность действительности, как не в постоянном и вечном утверждении себя, или самоутверждении, и в утверждении себя вовне? Но чтобы утверждать себя в себе или вне себя, необходимо знать, что именно надо утверждать в себе или вне себя, т. е. надо знать себя в отличии от всего иного. Это знание себя самого в отличии от всего иного, при активном полагании и продуцировании себя в аспекте этого знания, и есть именование. В именовании выражение наполняется активностью и действительностью, почему имя и всегда активно, динамично, хотя бы в потенции. Это и есть подлинная действительность. Та же судьба, которая настигла антитезу идеи и материи, антитезу действительности и ее образа, настигла и антитезу действительности (или действительной вещи) и ее имени. Очень многим философам и в особенности нефилософам часто хотелось настолько радикально оторвать имя от действительной вещи, т. е. имя от ее носителя, что между ними уже не происходило никакого общения (вопреки вопиющим фактам). Много вздору и преступной глупости было высказано по поводу реальности имен. О том, что имя вещи есть сама вещь, что имя вещи есть лишь конкретнейшее выявление самой же вещи, самой действительности, – об этом в течение долгого времени нельзя было и заикнуться в философии. Однако тьма исчезает, и в философии теперь уже нередко слышатся голоса в защиту реальности и онтологичности имен. Да и в самом деле, – как можно не верить в реальность слова и имени? При наличии чудес, творимых проповедью, агитацией, пропагандой, – как можно пройти мимо слова и сказать, что оно есть не что иное, как комплекс каких-то звуков? Нет, это не звуки, а это огромная духовная сила. Вот понять эту силу имен я и хочу в этом небольшом очерке. Путь мой, однако, будет несколько странным и для большинства неожиданным. Я хочу основать свой анализ слова и имени не на мертвой философии европейских университетов, но на опыте живой жизни. Живую жизнь, однако, я понимаю широко. Тут можно идти разными путями. Можно базироваться просто на фактах обыденной жизни, – на силе и значимости слова в агитации, в проповеди, на поднимающей и восторгающей силе имен наших родных, любимых, наших врагов, наших вождей. Имена эти действуют то успокоительно, то возбуждительно, то умирительно, то восторженно. Они заставляют любить, ненавидеть, действовать, даже умирать. Я утверждаю, что мы любим не вещь, но имена, ненавидим не вещь, но имена, и если когда и умираем за что-нибудь, то всегда обязательно только за какое-нибудь имя или имена, «во имя» чего-нибудь или кого-нибудь. Но этот путь анализа бесконечных фактов чудесной и в подлинном смысле магической силы имени я оставляю до другого раза. В особом очерке я предполагаю осветить магическую силу имени, опираясь исключительно на факты и обычаи самой обыкновенной и повседневной жизни человека. В настоящем же очерке я хочу дать построение природы имени на опыте тех или других живых религий. Я подчеркиваю, что меня

могут тут интересовать только те стадии религии, когда она еще не умерла в цепях формализма, рассудочной схематики и духовного рабства жрецов и мирян. А что каждая религия, если не теперь, то когда-то была могущественной духовной и социальной силой, этого никто никогда не отрицал и не отрицает. Я и думаю, что в те периоды, когда данная религия еще полна духовных сил и когда она есть подлинная революция духа в самых последних его глубинах, а не духовная реакция, не спячка, не затемнение сознания, не спекуляция на невежестве, – в эти периоды, несомненно, при той потребности во вселенском общении людей между собою и с Богом, которой живая религия всегда отличалась, учение об именах и опыт имени должны проявляться с максимальной напряженностью и яркостью; и, если эти периоды дали соответствующую священную письменность, то в ней не может не быть целой опытной системы своеобразного почитания имени, имяславия, или ономотодоксии. Я утверждаю: если никакая социальная жизнь невозможна без разумной веры в силу и значимость имен, то религия (я разумею, как сказал, не труху какого-нибудь «Святейшего правительствующего Синода», а живую религиозную жизнь), религия, говорю, как очень напряженный вид социальной жизни, не может обойтись без развитого и обостренного опыта имени. И это-то мне и хотелось вскрыть в своем маленьком очерке – вопреки псевдо-научному казенному богословию. Ономотодоксия есть основа решительно всякой религии, потому что это есть вообще основа всякой человеческой жизни. Начиная от самых примитивных языческих форм заговора и заклинания и кончая самыми развитыми и утонченными построениями высших религий (включая христианство), все полно веры в имена, славословия именам, упования на имена, страха и трепета перед именами. Только благодущная мертвечина синодских канцелярий да вырожденческая философия европейского позитивизма и рационализма, выработанная парижскими просветительскими салонами да английской буржуазной мануфактурой, не верят в имена и растворяют их в мертвых звуках или в рассудочных понятиях. Точка зрения старого развратного циника и скептика Вольтера, равно как и мануфактурное производство философии никогда меня не прельщали. Меня всегда тошнило от того и от другого, с тех пор, как только я помню себя занимающимся философией. Но только в последние годы я выработал систему ономотологии, способную противостоять всякому нигилизму, будь то философскому, будь то религиозному (есть и такой), будь то социальному. Имя вещи есть сама вещь – доказательству чего посвящаю я настоящий очерк. Последующее изложение ничего нового к этому тезису не прибавит. Оно будет только изъяснять его и пытаться сделать очевидным.

3. Поднимаемый мною здесь вопрос в той или другой форме всегда дискутировался в философии, хотя часто вместо «имени» мы встречаем здесь термины «идея», «понятие», «выражение», «форма» и т. д. и т. д. Изложить с этой точки зрения историю философии было бы весьма заманчиво, хотя это и значило бы пересмотреть заново весь необозримый исторический материал философии. С другой стороны, как это я только что указал и как еще буду говорить, история новой философии как раз отличается активным имяборчеством, как и вся новая европейская философия. Эта философия и эта культура, основанная на глубочайших интуициях, старается уничтожить и теорию языка, основанную на понимании его как специфической сферы, ибо язык есть именно противоположность всякой глухонемой психологии. С большим трудом наметилась в конце концов подлинная ономотологическая магистраль в современной философии; и это есть, несомненно, знамение и новой наступающей культуры, и новой, еще не бывшей, философии. Я позволю себе сделать, в преддверии собственного анализа, несколько литературных указаний, которые с большой пользой для себя использует всякий, кто хочет изучить слово в его самостоятельной и специфической природе. Однако, должен сказать, что почти все эти авторы разрабатывают не столько проблему имени и вещи, сколько проблему самого имени или имени и мышления, почему я и не излагаю их здесь, а хочу сделать это в отдельном очерке, где я предполагаю рассмотреть отношение имени как раз к мысли и сознанию, а не к вещам.

Прежде всего, я бы указал на известный диалог Платона «Кратил», посвященный учению об именах. Выводы из этого диалога не вполне ясны, но это все-таки замечательный памятник античных рассуждений об именах. Гораздо более интересен, и как раз в вопросе об отношении имени к бытию, комментарий на платоновского «Кратила», принадлежащий Проклу, знаменитому неоплатонику V века после Р. X. Тут имена рассмотрены как умно-символические и энергично-световые эманации Перво-единого. Средневековые учения излагаются в работах: Exner, *Über Nominalismus und Realismus*. Prag, 1842. Stockl, *Der Nominalismus und Realismus in der Geschichte d. Philos.* 1854. Н. O. Kohler, *Realismus u. Nominalismus in ihrem Einfluss auf die dogmatische Systeme d. Mittelalters*. Gotha, 1858. J. H. Lowe, *Der Kampf zwischen den Realismus u. Nominalismus im Mittelalter. Sein Ursprung und sein Verlauf* (Abhandl. d. Kais. bohm. Gesellsch. d. Wissensch. VI Folge. 8 Bd.). J. Reiners, *Der Nominalismus in der Fruhscholastik*. Minister,

1910 (Beitr. z. Gesch. d. Mittelalt. VIII, 5). М. Grabmann, Die logik der Sprache im Mittelalter. В новое время из анализа слова исходили многие философы XVIII в., рационалисты и эмпирики. Типичен Локк (см. 3 часть его «Опыта о человеческом разуме», пер. А. Н. Савина). Впервые серьезно отнесся к языку немецкий идеализм. У Шеллинга (напр., в «Philos. d. Kunst», Sammtl. werke I. 5, 482-485) и Гегеля («Энциклопедия филос. наук», II (В рукописи пропуск – А. Т.-Г.)) мы находим весьма углубленные концепции языка. В. Гумбольдт впервые применил эти концепции к реальному языкознанию, почему имя его должно быть теперь упоминаемо с особым уважением. У нас в России замечательную концепцию языка как стихии самого бытия и сознания дал Конст. Аксаков равно как и А. Потебня, которому психологизм его эпохи не помешал увидеть в языке орган самого самосознания и неотделимость имен от бытия. На Западе намечающийся феноменологический метод проник и в философское языкознание, примерами чего, не в смысле полной ясности и законченности, но в смысле метода и отдельных частичных исследований, могут служить Е. Gusserl, Logische Untersuchungen. II. 1901 и Ideen zu einer reinen Phanomenologie u. phanomenolog. Philosophie, I. 1913. А. Marty, Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik u. Sprachphilosophie. Halle, 1908. I. Прекрасную концепцию языка как специфической символической структуры дает Е. Cassirer, Philosophie d. Symbol. Formen. I Sprache. 1923. В последние годы у нас в России, вопреки повальному номинализму и допотопному сенсуализму и эмпиризму, развивает глубокую концепцию языка Г. Г. Шпет в работах: Эстетические фрагменты. Петерб. П. III. 1923. Введение в этническую психологию. М. 1927. Внутренняя форма слова. М. 1927. Эти работы с благодарностью должны быть изучены всяким ономастологом. Наконец, специально диалектическую концепцию имени я развиваю в «Философии имени». М. 1927. Одновременное появление большого количества работ по философии языка у авторов, большей частью почти никак не связанных друг с другом, свидетельствует о том, что дух времени действительно изменился. Можно сказать, что еще никогда философия языка не занимала столь принципиального места, как сейчас. Поэтому моя маленькая работка вполне современна и уместна – конечно, для тех, кто не утерял зрения и слуха на современность и кто не одурачивает себя устаревшими антифилософскими доктринами.

?

II. ИМЯ

Что такое вещь и что такое имя вещи, – известно всякому здравомыслящему. И тем не менее проблема вещи и отношения ее к имени есть труднейшая проблема в философии вообще, и кроме того – это одна из основных ее проблем. Практическая очевидность этих двух сфер была бы совершенно безвредна, если бы те, кто философирует в данной области, действительно изображали действительность, как она есть. Хуже всего то, что эта очевидность понимается большей частью весьма узко и ограниченно, и эта основная проблема всей человеческой мысли вообще сводится на небольшое число совершенно наивных и слепых наблюдений. Самое трудное – описать и построить в мысли действительность так, как она есть. Всякий знает, что такое вещь, что такое ее имя и, наконец, каково отношение имени к вещи. Но если попробовать действительно узнать доподлинно эту взаимосвязь и отдать себе в ней философский отчет, то мы натолкнемся на огромные трудности. «Вещь» и «имя» оказываются сложнейшими категориями из всех, которыми только оперирует философ. И от разрешения этих вопросов зависит и весь смысл, все значение, весь стиль его философствования. Скажем сначала, что такое вещь как вещь. Не вдаваясь в специальный анализ, который мы произведем в своем месте, мы должны все-таки отвергнуть одно из самых грубых и самых распространенных воззрений на этот предмет. Вещь, говорят, есть все то, что нами воспринимается. Это, можно сказать, думают почти все обыватели и большинство философов. Но это совершенно неверно. Возьмем вещь как вещь. Мыслится ли в этом понятии что-нибудь такое, что указывало бы на какую-нибудь ощущаемость, воспринимаемость или мыслимость ее с чьей-либо стороны? Конечно, нет. Сначала должна быть вещь сама по себе, а потом она будет восприниматься. Если еще нет вещи, то как же она может быть воспринимаемой? Если вещь существует только в меру ее восприятия, т. е. если восприятие и есть то, что создает ту или иную вещь, то так понимаемое восприятие уже не будет вос-приятием, т. е. приятием чего-то отдельно существующего, да и сама вещь не будет уже вещью, ибо не будет противостоять восприятию. Следовательно, вещь вовсе не есть то, что воспринимается, ни внешними органами чувств, ни какими бы то ни было другими. Вещь должна быть определима как вещь, в своей полной объективности и предметной

законченности, независимо от того, воспринимает ли ее кто-нибудь или не воспринимает. Как бы мы ее ни определяли, она не может в себе содержать решительно никаких субъективистических признаков. Вещь есть вещь, объективная вещь, и – она должна быть определена в своей полной объективности. Вот почему материализм, утверждающий, что вещи суть то, что мы воспринимаем нашими внешними органами чувств, есть типичный психологизм и, след., абстрактно-субъективистическая метафизика, т. е. самый худший вид метафизики. Что же нужно для того, чтобы получилась именно вещь? Ясно, что вещь есть, прежде всего, некая утвержденность, положенность. Она есть, кроме того, утвержденность себя от себя же самого, т. е. она – некая определенная самоутвержденность, самоположенность. Не мы ее утвердили и положили, но она сама себя утвердила и положила. Потому она и есть действительность, действительная вещь. Воспринимается она кем-нибудь или не воспринимается, это совершенно не важно для определения вещи, для определения действительной вещи. И ничто нам не дает права ограничивать вещи только областью одних человеческих восприятия, т. е. очень узкой, случайной и условной областью. По крайней мере, в понятии вещи как вещи этого сужения совершенно не мыслится.

Но если вещь как вещь не содержит в себе признака восприимчивости, то что же такое восприятие вещи и как оно возможно? Мы очистили «вещь» от всякого психологизма и субъективизма и погрузили ее в чистое объективное бытие. Не значит ли это, что мы получили нечто вроде пресловутой кантовской «вещи в себе», которая тоже дана как нечто внемысленное и немыслимое и навеки отделено непроходимой бездной от всякого субъекта, т. е. от всякого реального познавательного акта? Нет, нисколько. И это потому, что надо стро-жайше различать, с одной стороны, немыслимость, неощутимость, невосприимчивость, и, с другой, внемысленную, вне-ощутительную, вне-восприимчивую данность. То, что вещь находится вне мыслящего, вне ощущающего и вне восприятия, ровно еще ничего не говорит о принципиальной ее немыслимости, неощутимости и невосприимчивости. Сад, который я вижу в окне своей комнаты, безусловно находится вне меня и, следовательно), вне моего мышления, восприятия и ощущения, но он вполне и мыслим, и воспринимаем, и ощущаем; и не только это вообще, но и я реально, в данный момент, его и мыслю, и ощущаю, и воспринимаю. Даже больше того. Внемысленность и есть условие мыслимости, и вне-восприимчивость есть условие восприятия. Ибо если мышление и восприятие уже содержат в себе свои предметы, то тогда незачем и мыслить, и воспринимать, т. е. незачем и быть мышлением и восприятием.

Итак, вещь – внемысленна, но мыслима, вневосприимчива, но воспринимаема, внеощутительна, но ощутима. Как же, теперь, происходит это мышление, это восприятие, это ощущение вещей?

Тут-то мы и подходим к вскрытию природы имени, ибо это мышление, восприятие, ощущение, чувствование и т. д. вещей только и возможно при помощи их имен, через эти имена.

I. Имя вещи есть орудие общения с нею всего окружающего.

Что значит общаться с вещью? Я общаюсь с вещью тогда, когда могу как-нибудь обратиться к ней, как-нибудь привлечь к себе ее внимание и когда она так или иначе поддается на это мое стремление и отвечает мне. Как я мог бы заставить ее обратить на меня внимание? Естественно, что я должен назвать ее по имени. Мы еще не знаем сейчас, что такое имя вещи в его существе и глубине. Но уже сейчас мы можем установить с полной очевидностью и неоспоримой достоверностью: имя вещи есть то, пользуясь чем, мы можем иметь общение с самой вещью, и не только мы, но и все существующее. Еще неизвестно, какое это будет общение и почему это так бывает, но совершенно ясно каждому, кто не потерял рассудка, что имя вещи есть какое-то орудие какого-то общения с нею. Пусть будут возможны и пусть реально существуют другие орудия общения и другие формы общения. Это сейчас нас не интересует, и это будет принято во внимание в дальнейшем. Но надо быть совершенно лишенным разума, надо (быть) каким-то абстрактным, неживым, несоциальным субъектом, чтобы утверждать, что имя не есть орудие общения. Никакой иллюзионизм и никакой субъективизм тут невозможен. Нам не кажется только, что тут – общение, но тут – подлинное и реальное общение. Я называю данное лицо по имени, и оно обращает свое внимание на меня, оно отвечает мне; оно понимает, что я хочу какого-то общения с ним; оно само общается со мною. Мы видели, что вещь, если ее брать как вещь, внемысленна и внеощутима. Это значит, что она внемысленна и внеощутима не только вообще, но и для всякого отдельного субъекта, – напр., для меня. Если вещь есть вещь, и у нее нет никакого имени, а я, субъект, тоже есть некая вещь, то какое общение возможно между мною и этой вещью? Очевидно, что тут, если и возможно какое-нибудь общение, то общение вещественное же, т. е. внемысленное, т. е. не-человеческое, вне-человеческое, т. е. для человека неинтересное, слишком абстрактное для него, не реальное и не

живое общение. Таким образом, имя вещи – по преимуществу есть орудие общения с нею. Без имени было бы какое-то темное, тупое, глухое и немое общение, если оно вообще только оказалось бы возможным.

Всем известны философские теории, отрицающие возможность реального познания вещей и реального восприятия чужой индивидуальности. Но, во-первых, все эти теории имеют под собой слишком болезненный и искаженный жизненный опыт, чтобы их критиковать в данном месте. А во-вторых, даже и эти теории все же отличают «объект» от «субъекта» (поскольку вообще строят теорию порождения «субъектом» «объекта») и, след., как-то их объединяют, как-то решают проблему «понимания», «восприятия», «мышления» и т. д. А это значит, что, перенеся всю проблему взаимоотношения имени и вещи в субъект, они и тут не избавляются от необходимости решать эту проблему как таковую и учитывать имя как орудие общения. Словом, так или иначе, реально ли общение с вещью или оно только кажется, все равно имя вещи есть орудие общения с нею всего окружающего. И вопрос можно ставить только о том, единственное ли это орудие общения с вещью и каково по своей природе.

II. Имя вещи есть орудие смыслового (умного) общения с нею.

Имя вещи есть орудие общения с нею. Но какое это общение? Есть ли другие виды общения? В чем спецификум этого общения? Эти вопросы возникают сами собой, если мы хотим получить раздельное суждение в интересующей нас области. Итак, каково общение с вещью в ее имени? Уже указано было, что вещь как вещь, – внемысленна. Вещественное общение есть внемысленное общение. Вещественное общение есть неразумное, до-разумное, тупое, глухо-немое общение. Таково ли общение в имени? Именуя вещь, можно ли не знать вещи, не разуместь ее смысла, не отличать ее яснейшим образом от всего другого? Именуя вещь, можно ли обойтись без сознания, без осознания, без разума, без внимания, без понимания? Не есть именное общение – вещественное. Именное общение – разумно, умно, сознательно, намеренно.

Именованье значит точно и резко отличать именуемое от всего прочего. Именованье значит понимать место именуемого во всем, что предстоит сознанию именуемого. Именованье – светло, разумно, понятно. Ему чужда тьма вещественных общений, и оно не терпит бессознательных и полусознательных намеков. Имя – светло и само есть свет. Оно открывает вещь, рисует вещь, определяет вещь. Оно есть образ, форма, лик и излучение вещи. Оно разумно, известно, усваивается, сообщается. Оно – смысловое излияние вещи и откровение ее. Все это покрывается двумя универсальными свойствами имени: 1) имя вещи есть орудие отличия от всего иного, и 2) имя вещи есть орудие общения с ее смыслом.

1) Что значит именовать вещь? Что значит дать вещи соответствующее ей имя и когда это возможно? Наименовать вещь можно только тогда, когда вещь узнана. Узнать вещь значит сравнить ее с прочими вещами. Сравнить с прочими вещами значит найти с ними сходство и различие. Но можно ли находить в вещи сходство с другими вещами, не отличивши ее предварительно от этих вещей? Нельзя. Итак, наименовать вещь значит, прежде всего, отличить ее от всего прочего, провести резкую границу между нею и всем окружающим. Имя вещи есть орудие отличия и – отличия вещи от всего окружающего ее фона. Имя вещи вносит в вещь ее резкую отграниченность, определенность, т. е. наличие предела, связывает ее беспредельную растекаемость, оформляет ее неудержимо рвущееся вперед бытие в устойчивый и изваянный лик. Вещь течет, меняется. Нетекучие же и непеременимые вещи – текут и изменяются в другом смысле. Из их бездонной глубины возникает непрестанная жизнь, вечно становящееся бытие, необозримое, неохватное и невместимое. Имя дает этой необозримости картинную обозримость, охватывает неохватные бездны и разумно, явленно вмещает в себя невместимые истоки глубин. Имя – предел, форма, граница. Имя – отличие, своеобразие, самостоятельное качество. Имя – лик. Имя – смысл.

2) Когда наименование отличило данную вещь от всего окружающего, – чего оно достигло в этой вещи? Вещественную ли сторону оно захватило в вещи? Несмысленную ли стихию вещи оно отобразило, и прошло ли оно мимо ее разума, мимо ее осмысленного назначения, мимо ее смысла? Нет. Этим самым наименование коснулось как раз самого смысла вещи, ее смысловой стихии; и потому имя оказалось не просто орудием общения с вещью, но орудием смыслового и, след., осмысленного общения с вещью.

Не нужно под «смыслом» понимать обязательно телеологический смысл, т. е. универсальное назначение и цель вещи, хотя и эта сторона, несомненно, захвачена в имени. Под смыслом вещи понимается ее реальная значимость, то, чем она реально отличается от всех прочих вещей. Назвать такое общение с вещью вещественным никак нельзя, ибо вещи как вещи – все одинаковы, все одинаково вещественны; различие между ними начинается не потому, что они – вещи, но потому, что они такие-то и такие-то вещи, т. е. потому, что вещи бывают разные, т. е. разные по смыслу, т. е. тающие в себе различие по смыслу, т. е. потому, что им свойственен

разный смысл. Называя Ивана Иваном, а Петра Петром, я это делаю не потому, что у того и у другого есть рот, нос, глаза, ноги, руки, тело, не потому даже, что они вообще есть такие-то вещи и не потому, что я хочу вещественного и только вещественного общения с ними. Это я делаю потому, что мне известно какое-то отличительное смысловое ядро каждой из этих личностей, и вот я закрепляю это особыми именами. Глаза есть у всех, ноги и руки есть у всех. Но у моего приятеля Ивана есть, кроме всего, нечто такое, чего ни у кого другого нет, что осмысливает у него и заново оформляет и эту физиономию, и это туловище, и каждый член его вещественного тела. Именно это-то и заставляет давать ему особенное имя, а не то, в чем он сходится или отождествляется со всеми прочими. Правда, «Иванов» много, не один Иван. Но это только особенность и некоторая узость и экономика нашего языкового сознания и аппарата. На самом же деле, общее между Иваном Ивановичем и Иваном Петровичем только в звуках имени «Иван»; по существу же оба Ивана суть совершенно самостоятельные и несравнимые личности и, поскольку имя ни с какой стороны не есть звук или комплекс звуков, подлинные имена этих двух Иванов совершенно различны.

III. Имя вещи есть орудие существенно-смыслового общения с нею.

Смысловое общение с вещью, или общение со смыслом вещи, также требует отграничения. Смысл содержится в вещи в разных степенях осмысленности. Но самое главное, смысл содержится в вещи в разных степенях существенности. То, что у данного человека, по имени Иван, имеются руки и ноги, несколько не рисует существенного отличия этого Ивана от всех прочих людей, а тем не менее, руки и ноги имеют свой собственный смысл, и он находится в каком-то отношении с тем смыслом, каковым является сам Иван. Другими словами, есть существенный смысл и несущественный смысл; смысл может захватывать существенное ядро предмета и может не захватывать его. Существенность есть, стало быть, специфический смысл, смысл неотъемлемый, то, без чего нет вещи, о смысле которой говорят. Разумеется, как видно уже из предыдущего, всякий смысл, взятый сам по себе, существенен для себя, ибо в смысловой сфере нет вообще различий между смыслом и неосмысленным. Но в применении к вещи говорят и о существенном ее смысле и о несущественном. Поэтому, рисуя специфическую природу имени, не ограничимся простым указанием на ее смысловую стихию, но детерминируем это определение выделением принципа существенности. Можно ли сказать, что имя вещи есть несущественный смысл вещи? Это было бы нелепо. Это значило бы, что я, называя данного человека по имени, предполагал возможность отнесения этого имени к другому человеку или думал, что данное лицо имеет какое-то другое свойство и признак, более для него существенные, и что обращаться с таким наименованием нецелесообразно. Но если это нецелесообразно, то зачем же я обращался к человеку, употребляя такое, а не иное имя, это значит, что имя, употребленное мною, есть собственное имя этого человека, существенное для него. Это еще яснее на неодушевленных вещах. Если этот дом я называю домом, то, поскольку я в здравом уме и твердой памяти, я 1) соединяю с этим наименованием ряд вполне определенных признаков и 2) все эти признаки, собранные в данном наименовании, считаю существенными именно для этого предмета, который поэтому и называю домом. Если бы я думал, что признаки, мыслимые мною в данном наименовании, несущественны для дома, то зачем мне было и называть дом – домом? Имя относится не только к смыслу вещи, но и к существу ее, не только к ее смысловым признакам вообще, но именно к существенным признакам ее, к таким ее признакам, свойствам и моментам, без которых данная вещь не может быть данной вещью, не может быть самой собою. Это можно назвать конститутивным признаком вещи, конститутивным смыслом вещи. Это – то, без чего вещь не может существовать как данная вещь. Поскольку в имени вещи мы общаемся как раз с данной вещью, мы можем иметь общение только с такими ее формами, которые для нее существенны. Иначе это не будет общением с данной вещью, а с чем-то для нее несущественным и, след., посторонним к ней.

IV. Имя вещи есть орудие индивидуально-живого, смыслового или личностного общения с нею.

Смысловое общение с вещью в ее имени может быть только существенно-смысловым общением. Но тут же кроется и еще один момент, который также имманентно содержится в самом понятии смысла и только требует более ясной формулировки. Смысл вещи – невещественен. Смысл вещи – существенен. Имя вещи есть орудие общения с невещественным и существенным смыслом вещи. Но может ли это орудие не быть орудием индивидуального общения? Принцип индивидуальности, собственно говоря, нами уже был получен в самом начале, когда мы трактовали имя вещи как начало различия ее с прочими вещами. Чтобы данная вещь была действительно вполне отлична от всех прочих вещей, надо, чтобы она была чем-то. Это что-то не может уже состоять из таких частей, которые бы обладали совершенно самостоятельной природой. Они должны быть настолько подчинены общему, чтобы уже не иметь никакого самостоятельного имени. Это «что-то», или «нечто», и есть нечто

абсолютно неделимое, в подлинном и собственном смысле, индивидуальное, индивидуальность. Таким образом, категория эта лежит в самом первичном основании имени. Без различения нет наименования, но без индивидуализации нет и самого различия. Но если это так, то зачем же нам теперь отдельно говорить об индивидуально-смысловой природе имени? Не стоит ли просто ограничиться введением момента различия и проведения границы?

Смысл вещи мы отграничили от самой вещи. В смысле мы отграничили существенное от несущественного. Теперь в существенном мы отграничиваем отвлеченную существенность от индивидуально-жизненной и конкретно-живой. Дело в том, что вещи бывают разные. Уже обыденный опыт говорит нам ежеминутно о различии одушевленных «вещей» от «неодушевленных». Конечно, мне известны многочисленные теории, пытающиеся доказать отсутствие одушевленности и сводимость ее на физико-химические процессы неживой природы. Эта устаревшая ныне механистическая метафизика не заслуживает того, чтобы мы ее здесь критиковали. Вместо критики я укажу только на то, что как бы ни злились механисты и как бы ни мечтали удушить живую жизнь, все же, если такой механист не может отличить живого существа (кошку, собаку) от неживого предмета (стол, стул), то не только я, идеалист и мракобес, но и всякий разумный человек постарается отправить такого «ученого» в психиатрическую клинику. Как бы механисты ни расстреливали живую жизнь (чужую душу нельзя расстрелять, расстрелять можно только себя самого), все равно, раз навсегда, и для механистов, и для всех здравомыслящих: есть существенное, совершенно очевидное, общечеловечески принятое и признанное различие между двумя одинаково реальными сферами бытия – одушевленной и неодушевленной природой. Другое дело – как научно описать и объяснить это различие. Но это различие есть, есть и есть; вот хоть лопните от злости, а есть, есть и есть, тысячу раз есть, миллион раз есть, есть и есть!!! Но раз так, то наш «существенный смысл» может быть двояким, – неодушевленным и одушевленным. Можно говорить о смысле камня, дерева, минерала, а можно говорить о смысле животного, человека и их различных типов и видов. Я не буду давать философского и диалектического анализа понятия «жизни», «живого», «одушевленного», «души» и т. д. Мне достаточно только указать на общечеловеческий и совершенно очевидный (вопреки научному сумасшествию) факт реальности одушевленных вещей. Но это требует введения весьма существенного момента в наш анализ природы имени.

Вдумаемся в природу имени. Мы отличаем имя от слова вообще, хотя о чисто словесной природе имени мы будем говорить дальше, но уже сейчас можно сказать, что имя есть, конечно, тоже слово, и что это – особое слово. Какое же это слово? Если мы опять-таки постараясь остаться верными общечеловеческому реально-жизненному опыту, то нам станет ясным, что имя относится как раз к одушевленным вещам. Имя предполагает живую, интеллигентную индивидуальность. Конечно, можно (и у людей часто бывает так) именовать, т. е. давать собственное имя и вещам неодушевленным или одушевленным, но не разумным. Однако, это ни о чем не говорит. Интерпретировать в смысле имени можно любой вид действительности. И тут все дело заключается не в том, чему правильно или неправильно дано имя, а в том, что имя, раз оно дается, несет с собой интерпретацию предмета в смысле одушевления, или, как я выражался в своих прежних работах, интеллигентную интерпретацию. Имя есть всегда имя одушевленной вещи. Имя есть всегда имя личности (или ее степени и модификации). Если я называю эту бумагу бумагой, а этот диван диваном, то в собственном смысле это не есть наименование предмета. Это – название вещи, а не имя, нарицательное имя, а не собственное. Имя в настоящем смысле есть всегда собственное, а не нарицательное имя. Имя есть имя живой вещи. Имя само всегда живо. Имя – порождение живых, взаимообщающихся личностей. Имя вещи есть орудие общения с нею как с живой индивидуальностью. Индивидуальность тут – живая личность, самосознающая вещь, понимающая природа. Смысл имени есть живой и индивидуальный смысл личности. Имя – откровение личности, лик личности, живая смысловая энергия жизненно самоутвержденной индивидуальности. Имя – не название, не простое слово и не термин, не вывеска, не внешний знак, не условный символ. Имя – личностный смысл, орудие индивидуально-личных взаимо-общений.

Итак, имя вещи есть орудие существенно (III) и личностно-индивидуально (IV) смыслового и умного (II) общения с нею (I) всего окружающего ее. V. Имя вещи есть орудие понимания ее со стороны всего окружающего ее. Имя вещи отграничено от самой вещи – как смысл ее. Именной смысл вещи отграничен от ее смысла вообще – как существенный смысл ее. Существенный смысл вещи, данный в ее имени, отграничен, далее, как личностный смысл, или как смысл личности. В первом случае (имя = смысл) имя взято как отвлеченный и общий принцип. Во втором случае (имя = существенный смысл) имя взято как понятие. В третьем случае (имя = личностный смысл) имя взято как понятие живой индивидуальности, т. е., в сущности, опять-таки как понятие же. Но имя есть ли только понятие? Наименовать

вещь значит не только составить о ней отвлеченное понятие (пусть даже оно будет относиться к живой индивидуальности). Конечно, имя не может быть только понятием. Понятие не есть название или обращение, не есть сила привлечения внимания; понятие не активно. Понятие не есть орудие общения. Оно есть тот же отвлеченный смысл, хотя и определенным образом оформленный, но ни от кого не идущий, ни на что не направленный, никого ни с кем и ни с чем не общающий. Следовательно, выставленные нами четыре тезиса об имени дают еще только очень отвлеченное представление о нем. Тут нет еще самого главного, нет анализа самого момента «общения». Предыдущие тезисы обрисовали тот момент в вещи, с которым происходит общение, а не то, как оно происходит и какова его собственная структура.

Тут мы переходим к природе слова, в отличие его от природы понятия. Чем отличается слово от понятия? Конечно, в слове важны не самые звуки, а его значение. Вместо звуков могут быть ведь и краски, и жесты и пр. Но в чем же отличие словесного значения вещи от ее понятия? Возьмем понятие искусства. Русское «искусство», немецкое «Kunst», романское «ars», «art», греческое "τ ε σ π η" указывают, очевидно, на одно и то же понятие. Тем не менее, слова эти – разные. В чем же разница? Ясно, что каждый язык по-разному понимает одно и то же понятие. Так, немецкий язык (Kunst от konnen) понимает искусство в смысле волевого и творческого напряжения, латинский – в смысле сделанности, сготовленности (в ars тот же корень, что и в греч. α ρ – α ρ ι σ κ ω), греческий – в смысле порожденности (τ ε σ π η от τ ι κ τ ω «рождаю») и т. д. и т. д. Все это – различные понимания одного и того же понятия, подобно тому, как существуют разные понятия, относящиеся к одному и тому же смыслу. Итак, язык есть система понимания, т. е., в конце концов, миропонимания; язык и есть само миропонимание. Но имя как раз ведь и относится к сфере слов, а не понятий и не голых отвлеченных осмысленностей. Имя есть вид слова. Следовательно, имя есть понимание. Имя вещи есть такое орудие общения с вещью, которое приводит к пониманию вещи. В вещи есть существенный, индивидуально-живой смысл. Имя вещи и есть понимание этого существенного и индивидуально-живого смысла.

На проблеме понимания стоит остановиться несколько подробнее. 1) Какая разница между смыслом самим по себе (у нас это – индивидуально-живой и существенный смысл) и понимаемым смыслом? Смысл сам по себе однотипен, плоскостен, нерельефен; понимание же глубинно и рельефно. Смысл содержит в себе один смысловой план, именно этот самый смысл, и больше ничего в нем нет. Понимаемый же смысл содержит в себе, по крайней мере, три плана: 1) отвлеченный смысл сам по себе, 2) какого-нибудь его заместителя и представителя и 3) их отождествление в одном и неделимом предмете. Пусть мы имеем немецкое слово для обозначения понятия «искусство». Тут у нас: 1) отвлеченное понятие искусства, одинаковое во всех языках и во всех пониманиях; 2) сфера могущества, воли, творчества, – которая, взятая сама по себе, отнюдь не есть нечто обязательно связанное с искусством; она может быть связана с любым предметом (хотя в данном случае языковое сознание призвало эту сферу как специального заместителя и представителя искусства); и 3) то третье, где оба эти принципа совпадают настолько интимно и неразрывно, что получается одно и единое слово, в котором иной раз уже с трудом можно различить оба эти момента, да и то это различие будет всегда неизбежно абстракцией. Следовательно, употребляя слова, я имею, по крайней мере, трехпланное сознание, что и заставляет нас говорить о рельефной и перспективной природе слова и имени. Разумеется, возможна разная степень рельефности и перспективности. Ярче всего она сказывается в поэтическом и художественном слове, менее ярко в обыденной речи. Еще менее ярко в научной терминологии, где расстояние между смыслом и образом пытается быть равным нулю. Но даже и в науке это расстояние уничтожается очень редко, а если оно и уничтожается, то принцип самого понимания отнюдь не уничтожается, ибо нуль есть тоже некая величина, и самое наличие нуля как раз и отвечает тут на вопрос: между чем, собственно, существует этот нуль расстояния.

2) Можно выразить природу понимаемого смысла и более строго диалектически. Именно, раз отвлеченный смысл – изолирован, самостоятелен от всего окружающего и не общается ни с чем, то понимаемый смысл предполагает вокруг себя некое окружение, которое он, между прочим, частично как бы вбирает в себя. Окружающее смысла есть то, что не есть смысл, иное смысла, инобытие смысла. Понимаемый смысл вбирает в себя свое инобытие, отождествляется со своим инобытием. Так, «Kunst» уже не просто «искусство», но волевое могущество и сила. Понятие искусства вбирает в себя момент воли и могущества, отождествляется с ним. Таким образом, диалектически природу понимаемого смысла можно формулировать так: это есть отвлеченный смысл, отождествляемый со своим инобытием. Понять вещь значит соотносить ее с тем или другим ее окружением и представить ее себе не просто как ее саму, но в свете того или другого окружения. Когда мы говорили о смысле вещи,

мы предполагали только ее отличие от всего прочего и наличие в ней некоторой простой смысловой качественности, которая была бы достаточна для того, чтобы обеспечить ей какой-нибудь определенный спецификум. Но получивши смысл путем такого отграничения, мы теперь снова сравниваем вещь со всем, что ее окружает. Раньше мы еще не знали, что такое данная вещь, и вместо вещи имели пустое место. Это значило, что нужно было провести первичную границу и очертание для получения самой вещи. Теперь вещь получена, и – мы опять сравниваем ее со всем прочим. Сравнение снова обогащает вещь. Раньше мы имели контуры и очертания. Теперь начинаем производить различения внутри полученных контуров и очертаний. И мы видим, что смысл вещи, это – одно, а ее соотношение с другими вещами – совершенно другое. И вот когда мы даем этой вещи какое-нибудь название, слово, имя, – это значит, что мы уже соотнесли ее со всем прочим и выбрали то, в свете чего мы ее хотим понять и с чем сравниваем. Это и значит, что мы понимаем вещь. Итак, чтобы осуществить понимание вещи, необходимо, чтобы: 1) вещь имела смысл, 2) смысл ее был сравниваем с другими вещами и их смыслами, т. е. со своим инобытием и 3) это сравнение со своим инобытием было отождествлением с ним. 3) Когда говорится о понимании, то обычно, в силу рационалистических предрассудков, думают, что понимание есть нечто исключительно интеллектуальное. Это, однако, не что иное, как начальный результат устаревшей ныне рационалистической метафизики. Конечно, можно понимать вещь, между прочим, и чисто интеллектуально. Но это – только один из видов понимания. Само же по себе понимание ничего специфически интеллектуального в себе не содержит. Общение с вещью на основе ее понимания может быть совершенно лишено чисто интеллектуальных моментов. В чем же сущность понимания? Что значит, что я понимаю вещь? «Понимаю» значит по-имаю, беру на себя, вбираю в себя. Уже было сказано, что понимание вещи предполагает невещественный смысл вещи. Понимать, следовательно, можно только так, что мы вбираем в себя смысл вещи. Но что это значит? Вбирать в себя вещи, напр., пить или есть, было бы очень понятно. Но кушать вещи не значит их понимать. Надо вбирать в себя не вещи как вещи, но вещи как смыслы. Однако, как же это я мог бы вбирать в себя смыслы вещей? А ровно так же, как я вбираю в себя самые вещи. Съесть что-нибудь, это значит отождествить съеденное с самим собою, т. е., в данном случае, со своим телом. Что значит, что мы едим и пьем? Это значит, что мы отождествляем наши кушанья со своим телом, превращаем их в наше тело, которое ведь не из чего другого и не состоит, как из того, что мы вбираем в себя из окружающего мира. Вобрать в себя смысл вещи тоже ничего иного не может значить, как то, чтобы отождествить этот смысл вещи с нами самими, а нас – с ним самим. Понять вещь значит взять ее смысл, перенести его на то или другое ее инобытие, напр., на меня (я и мое сознание в отношении данной вещи тоже ведь есть некое инобытие) и – отождествить его с этим инобытием. Таким образом, интеллект тут совершенно не при чем. Важен не интеллект, а вообще сознание, другое, инобытийное к данной вещи сознание, где она могла бы воплотиться, т. е. пониматься. Но интеллект – только одна из весьма многочисленных форм сознания вообще.

4) В более подробном виде схему понимания можно было бы представить так. Допустим, что мы имеем вообще какие бы то ни было А и В. Представим себе, что эти две совершенно самостоятельные вещи А и В объединены между собою так, что из них получилось нечто целое. По общим правилам феноменологии и диалектики, целое не может быть разделено на части без остатка. Так, взявши три линии, из которых никакая не есть треугольник, я, сложивши их определенным образом, вдруг получаю нечто неожиданное и новое, а именно, треугольник. Ясно, что сама треугольность есть нечто совершенно несводимое на эти три линии. Итак, мы имеем А и В и нечто целое из них – С. Когда мы получили С, то это значит, что мы получили, в сущности, целых пять моментов: 1) А, 2) В, 3) С, 4) А в свете С и 5) В в свете С. Раз целое – совершенно особая и новая установка, по существу и по смыслу своему не имеющая ничего общего ни с А, ни с В, то или между А и В, с одной стороны, и С, с другой, существует непроходимая пропасть (тогда тут – абсолютный дуализм, и целое С уже не будет целым, так как всякое целое должно иметь какое-нибудь отношение к своим частям, а тут это отношение отрицается, и части тоже перестанут быть частями целого, – по той же причине) или должно быть нечто третье, что не есть ни целое С, ни каждая часть А и В в отдельности, но то, что составляет переход от целого к данной части и их совокупное обстояние. Для здравого смысла, конечно, приемлема только вторая возможность, т. е. должны быть не только А и С, но еще и нечто третье, где А и С совершенно слиты, и что дает возможность А представлять в свете С, а С – в свете А, а также должны быть не только В и С, но и нечто третье, где они совершенно тождественны, и где В дано в свете С, а С – в свете В. Как С вообще тождественно со своими частями и их суммой, так оно частично тождественно с каждой частью в отдельности. И как С вообще отлично от всех своих частей и их суммы, так оно частично отдельно от

каждой своей части в отдельности.

Применяя эту схему к проблеме понимания, мы получаем следующее. Имеется вещь и ее смысл, т. е. определенным образом осмысленная вещь. Она резко отличается от окружающего ее фона и предстает как некое целое с ярко выраженными контурами и границами. Эта осмысленная вещь может воплощаться в окружающей ее действительности. Напр., пусть стоит тут передо мною лампа. Ничто не мешает, чтобы какой-нибудь мастер, которому она понравилась, сделал ее из своих материалов как полную или частичную копию той лампы, которая стоит у меня на столе. Это значит, что она как-то воплотилась в своем инобытии. Что нужно для этого воплощения? Для этого нужно, во-первых, чтобы было некое инобытие, напр., металл, стекло, дерево и пр., что необходимо для изготовления лампы. Если не будет того, что отлично от моей лампы, если не будет новой среды (и, след., новых материалов), где она могла бы вывиться, то тогда нельзя и говорить о воплощении, тогда первоначальная лампа так и останется самой по себе, без всякого перевоплощения. Итак, необходимо, вообще говоря, инобытие. Во-вторых, необходимо не только инобытие, т. е. не только отличие вновь появляющегося предмета от предыдущего, но и какое-то тождество между ними. В самом деле, мастер делает не что иное, как ту же лампу. Рассматривая эту новую лампу, я узнаю в ней ту самую, которая стоит у меня на столе. Что значит, что я узнал свою лампу? Это значит, что я отождествил новую лампу со старой. Следовательно, воплощение предполагает инобытие, т. е. иной, новый материал, иную, новую вещественность, но тот же самый смысл, ту же самую форму, ту же самую смысловую структуру. Теперь остается только выбрать определенный вид инобытия, и – мы получим искомую схему понимания. Инобытие бывает разное. Прежде всего, оно может быть деревом, металлом и стеклом. Тогда «воплощение» приведет к появлению новой реальной лампы. Инобытие может быть бумагой и графитом. Тогда «воплощение» приведет к появлению рисунка лампы на бумаге. Инобытие может быть сознательным человеческим субъектом. Тогда воплощение лампы в инобытии, т. е. отождествление с ним, приведет к пониманию этой лампы. Мы видим, таким образом, что понимание в своей основной структуре есть не что иное, как диалектическое самоотождествление различия смысла вещи с ее инобытием, и что человеческий субъект играет тут роль только того специального инобытия, где происходит воплощение вещи, т. е. ее самоотождествляющееся различие.

Итак, наименовать вещь значит понять ее, ибо тот, кто именуется что-нибудь, должен и отличать себя от именуемого (вещественно) и отождествлять себя с ним (по смыслу), а это смысловое, умное отождествление себя с вещью, которая, как вещь, продолжает быть отличной, и есть понимание. Вещественно и субстанциально я отличен от именуемой мною вещи, но в уме своем, умно, я отождествлен с нею, как и во всяком целом С, состоящем из А и В, – и А и В, будучи сами по себе совершенно отличны от С, должны еще и отождествляться с ним (каждая в отдельности и по-своему).

VI. Имя вещи есть орудие взаимного понимания между нею и всем окружающим. Нельзя остановиться только на одностороннем понимании. Вы назвали меня Алексеем – не только потому, что вы знаете, что это имя есть мое имя, мое собственное имя, но еще и потому, что я признаю его своим и что я, услышав от вас свое имя, так или иначе отвечу вам и заговорю с вами. Диалектически это совершенно ясно и необходимо. Если взять наши прежние обозначения, то А (вещь), вступая с В (инобытием) в отождествление (С), предполагает, что не только существует ВС (отождествление понимаемого образа с инобытием), но и AC (отождествление понимаемого образа с вещью). Я наименовал вещь: это значит не только то, что я отождествил понимаемый мною смысловой образ вещи с самим собою, в своем уме и сознании, но и то, что понимаемый мною образ отождествился с самой вещью. Тут приходится выдерживать упорный натиск легиона психологистов и субъективистов, которые думают, что раз получился известный образ в результате моего понимания вещи, то этот образ – исключительно субъективный, вне моей психики не имеющий никакого реального основания. Спорить с этой убогой и отсталой метафизикой я не стану. Я опять сошлюсь только на непосредственный и общечеловеческий опыт. Как бы меня ни убеждали, что красота яркого солнечного дня есть только мое представление, а изменяющееся мое настроение в отношении погоды есть только моя психика и больше ничего, – я, пока нахожусь в здравом уме, должен говорить, что это именно небо – весело, торжественно, величественно, а не я сам весел, торжественен и пр., что это именно небо хмуро, скучно, грустно, а не я хмурен, скучен и т. д. Если все это субъективно, то – что же тогда вообще-то объективно? Движения атомов и электронов? Но ведь они тоже имеют и цвет, и вес, и движение и т. д. Тогда уж и эти пресловутые атомы есть тоже моя иллюзия. И все вообще есть только моя иллюзия. Единственное спасение от этого «естественно-научного» бедлама – признание вообще всей чувственной сферы как реальной. Но тогда понимаемый мною образ принадлежит не только мне, но и самой вещи. Это – именно

ее образ, принадлежащий ей самой образ. Другими словами, не только я понимаю ее, но и она отвечает моему пониманию, соответствует и отвечает ему. Если в вещи объективно нет ровно ничего, что я в ней понял, и все понимаемое мною в ней есть лишь моя иллюзия, то – можно ли сказать, что я что-нибудь понял в вещи? Если я вообще тут что-нибудь понял, то, ввиду раскола вещи и моего понимания, я понял что-то себе же, внутри своей собственной психики, а не вышел навстречу к вещи. Я вращаюсь сам в себе, сосу свою собственную лапу; и мне закрыт доступ к объективному бытию. Итак, раз я что-нибудь понимаю, то сама вещь должна быть не просто вещью, но понимаемой вещью, т. е. в ней должен быть тот или иной реальный аналог моего понимания, она должна осмысленно сочувствовать мне. Когда имеется в виду неодушевленный предмет, то его сочувствием моему пониманию будет то, что на нем окажется реально осуществленным самый аналог моего понимания. Так, заходящее солнце кажется мне усталым и блаженно-молитвенным. Сочувствием этого предмета моему пониманию будет то, что оно не только в моем воображении и фантазии, но реально будет предстать таковым, как я его воспринимаю. Но имя, сказали мы, есть орудие общения с предметами по преимуществу одушевленными и личностными. Поэтому понимание через имя, относясь к личностному предмету, предполагает со стороны предмета сочувствие чисто личностное же, т. е. тут должен быть не просто реализм внешней выразительности предмета, но и онтология существенного внутреннего сочувствия и внимания. Имя предполагает, что я хочу общаться с предметом, который я понимаю, и оно же необходимо предполагает, что предмет слышит это имя, отвечает на мой зов, сочувствует ему, соответствует и отвечает ему. Без этого взаимопонимания именуемого и именуемого не может состояться никакого именованного. Самый смысл именованного заключается в том, что именуемый сознательно реагирует на это именование. Иначе имя перестает быть именем. Разумеется, тут не может быть речи о различных несущественных моментах реакции вещей на их именование. Можно вполне представить себе такой случай, что я называю ваше имя, а вы, в силу тех или других явлений и событий, забыли свое собственное имя и ничем не отвечаете мне. Это совершенно не относится к делу. Мы говорим тут не о фактах, но о принципах. Принципиально же именование всегда рассчитано на то, чтобы именуемое откликнулось на это именование. Именуемый знает и понимает именуемое, и именуемое знает и понимает именуемого. Тут – понимание взаимное обоюдостороннее.

VII. Имя вещи есть смысловая или умная энергия взаимопонимания между вещью и ее окружающим.

Из всего предыдущего с полной ясностью вытекает, что имя, если оно не просто смысл, относится, несомненно, к смысловой, т. е., прежде всего, к невещественной сфере. Вещь есть вещь. Но вещь имеет смысл. И смысл этот уже не есть вещь. Смысл находится в вещи, но не есть просто сама вещь. И вещь имеет смысл, но не есть просто сам смысл. Имя же есть не больше, как особым образом усложненный смысл. Именно, это такой смысл, который закреплен в понятии и который есть понимаемое понятие. Это, конечно, несколько не мешает имени продолжать пребывать в той же чисто смысловой и умной сфере и не входить в сферу вещественности.

Действительно, это – совершенно очевидный факт, если подойти к делу непредубежденно. Когда я именую вещь, вещь продолжает пребывать как вещь вне меня, со всей полнотой своей реальности. И мое общение с нею, мое понимание ее происходит не в вещественной области, а в уме, в чисто умной области, в сфере смысла. Ни вещь не уничтожается от слияния со мною, ни я не уничтожаюсь от отождествления с вещью. И это – потому, что слияние и отождествление, о которых идет речь, суть чисто умные, чисто смысловые категории. Таким же точно образом два дерева несколько не перестают быть двумя деревьями только из-за того, что они носят одно и то же название. То, что у них одно и то же название, конечно, приводит их в какое-то существенное общение; и раз название это действительно одно, общение это приводит их к полному и абсолютному тождеству. Но ясно, что это тождество – смысловое, а не вещественное, ибо вещественно они – не одна вещь, но именно два дерева. Потому имя вещи, как понимаемый смысл вещи, есть, несомненно, нечто умное, нечто смысловое же, а не вещественное. И когда происходит понимание вещи кем-нибудь, то вещь и этот понимающий субъект общаются и отождествляются умно, в уме, в смысле, а не вещественно, не материально, не субстанциально, не природно.

Однако, вдумываясь в природу имени, мы замечаем, что мало и этого. Мало говорить, что имя есть модификация смысла и относится к смысловой сфере. Что значит именовать? Не значит ли это проявлять какую-то силу, затрачивать какие-то усилия, чего-то старательно добиваться? Несомненно так. Картина тоже есть какой-то смысл или осмысленная вещь, но она статична, она не живая. Ее динамика и ее жизнь, относясь также к смысловой сфере, никем сознательно не направляются. Они уже были направлены и оформлены раз навсегда, и отныне они предстают перед нами как статическая завершенность. Не то имя. Имя всегда кем-то так или иначе

произносится, внутренне или внешне, кем-то движается, куда-то направляется. Имя есть всегда какая-то сила, направленность, стремление, обращение и обращенность. Имя по природе своей активно. Вещь пассивна, тверда, неподвижна и пребывает. Имя всегда активно, легкоподвижно, напряженно стремится и действует. Имя всегда есть как бы некие щупальцы, активно схватывающие жизнь и осознающие, оформляющие действительность. Кратко говоря, имя вещи всегда есть некая умная или смысловая энергия вещи, или, привлекая предыдущее рассуждение, можно сказать, что имя есть энергия взаимообщения вещи с ее окружающим.

Вещь имеет смысл. Смысл оформляется в определенное понятие. Понятие оформляется в выражение. Выражение делается словом. Только тут мы подходим впервые к подлинно словесной природе имени и покидаем отвлеченно смысловые его моменты. Когда мы наметили в имени вещи ту первую точку, отличающую данную вещь от всего прочего, мы взяли имя как голый и отвлеченный принцип, без всяких деталей и без всякого рисунка. Чисто смысловой принцип, путем различения существенного и несущественного, пришлось дополнить понятием. Имя вещи содержит в себе и какое-то понятие вещи, т. е. относится к ее существенному смыслу. При этом существенный смысл у нас был дополнен индивидуально-живым смыслом. Но на этой стадии имя у нас все же не отличалось ничем существенным от отвлеченного понятия. Это понятие должно быть понято, должно стать понимаемым смыслом. Это значит, что отвлеченно установленное понятие должно соотноситься со своим инобытием, т. е. быть рассмотренным с точки зрения этого инобытия. Этим оно и понимается и выражается. Выражение вещи и есть объективный аналог понимания вещи. Выразительные функции образуются тогда, когда уже нет понятия просто, а есть какое-нибудь специальное его понимание. Имя есть выраженное или, что то же, принципиально, в принципе понятое понятие. А вот теперь, когда этот выразительный смысл, это понимающее общение начинают активно наступать, осмысленно становиться, когда смысл превращается в смысловой заряд, в выразительный взрыв, в понимательный фермент, в переполненный жизненных сил зародыш, тогда образуется слово. Слово – энергия мысли и осмысляющая сила. Слово – активный напор понимания, динамика выразительного охвата. Слово – не статично, не покойно, не устойчиво. Оно всегда в движении, в энергии, в рождении, в мыслительной активности. Слово вещи всегда стремится как бы отделиться от вещи и уйти в окружающие просторы для многообразных откровений и возвещений о природе вещи, для умных воплощений и отражений вещи, для осмысления и утверждения всякого инобытия по законам соответствующей ему вещи. Слово и имя вещи есть как бы самостоятельный организм, который, будучи порожден и изведен вещью из себя самой упорно и настойчиво, эластично и энергично, остро и сильно, наподобие невидимого заряда, распространяется по широкому полю инобытия, незаметно носится среди вещей, осеменяя и оплодотворяя собою все существующее по законам данной вещи. Имя вещи есть смысловое семя вещи, которое, попадая на тучную почву инобытия порождает и утверждает новые вещи – того же, конечно, имени, и, следовательно, того же смысла, того же типа, того же существа. Имя вещи – смысловой зародыш вещи, активно принуждающий вещь к появлению и росту, хотя сам он и не есть вещь и для своего успеха уже предполагает вещественное инобытие. Таким образом, можно с полной определенностью и достоверностью сказать, что природа имени магична в самом последнем своем существе. Магия ведь и есть не что иное, как изменение бытия силою одного слова, преобразование и самосоздание вещей невещественной энергией одних имен. Знать правильные имена вещей значит уметь владеть вещами. Уметь владеть именами значит мыслить и действовать магически. VIII. Имя вещи есть потенциальная умная энергия взаимоотношения вещи с ее окружающим.

Вместе с тем справедливость заставляет признать, что имя, будучи умной энергией вещи, не есть энергия, сама по себе действующая, независимо от вещи или от ее окружения. Вернее, нужно сказать, что имя может стать энергией, как и семя не есть ведь уже просто самый организм или его рост. Семя не есть еще даже и появление организма, и зародыш не есть еще и зарождение. Семя есть возможность зарождения, то, без чего не может состояться зарождения. Имя также есть не сама активность соответствующего осмысления, общения, оформления вещи или ее окружающего, но только потенция всего этого. Мы ведь и говорили выше, что это – заряд смысла и понимания, охват выражения и формы. Но для заряда и охвата нужен еще материал, вещественность, инобытие, то поле и арена, где состоится взрыв и охват. Имя ведь невещественно, умно, идеально. Оно потому и есть только потенция, потенциальная энергия. Стоит только воспользоваться им, пустить его в определенном направлении, – как оно начинает приводить нас к общению с вещами и всем миром, к пониманию и уразумению действительности, к умному овладению собою и всем бытием. Имя – великая сила и небывалая энергия, но это – сила в возможности и энергия в потенции. Оно ждет, чтобы разрешиться от груза наполняющих его энергий. Оно переливает через край своими смысловыми

возможностями и готово излиться наружу, пребывая, однако, в основе своей внутри предопределенного ему смыслового круга. Оно – эманационно напряжено и нагнетено, и бурлит, кипит бесчисленными умными эманациями, подобно тому, как само оно есть не что иное, как умная эманация самой вещи. Нужен какой-нибудь знак, какой-то смысл, чье-то согласие, чье-то мановение воли, чей-то мельчайший волевой акт, или мыслительный жест, чтобы эти эманации с необычайной силой и энергией перелились наружу, распространились вовне, оплодотворили и зародили бесчисленное количество новых вещей и имен и тем засадили и украсили мрачные и мертвые пустыни инобытия.

От этого зависит та особенность имени, что оно есть не просто понимание и не просто взаимное понимание, и даже не просто энергичное напряжение этого понимания. Раз имя – только потенция, только заряд, то ясно, что проявляется и раскрывается оно только при особых условиях, действует и именитствует оно только в зависимости от некоторых новых обстоятельств. Мы уже сказали, что нужен еще какой-то жест, чье-то еще мановение воли, чтобы имя осуществилось и стало жизнью. Диалектически это значит, что то понимание, которым оно в основе своей является, в свою очередь, кем-то должно быть понято, кем-то должно быть немедленно переведено из потенции в энергию. Это может сделать сама вещь, которая носит данное имя; это может сделать и то, что окружает данную вещь и стремится общаться с нею. Важно только, чтобы было это новое понимание и наличие нового субъекта. Поэтому имя есть не просто понимание, но понимание понимания. Имя есть орудие не просто взаимопонимания, но сознательное и понимающее орудие взаимопонимания, орудие понимания самого понимания. Разумеется, как можно ограничиться тем, что имя вещи есть просто ее умная энергия (не входя в подробности рассмотрения, какая это энергия, потенциальная или кинетическая), так можно и о понимании в имени говорить в первой степени и не постулировать «понимание самого понимания». Однако если нужна точность, то необходимо выражаться именно так.

IX. Имя вещи есть потенциальная энергия взаимопонимания вещи с ее окружающим независимо от самого окружающего. Другими словами, имя вещи есть осмысление себя как объективно-определенной и в повелительном откровении и самовыявлении данной личности.

До сих пор мы везде говорили, что имя вещи есть орудие общения, орудие понимания вещи, существующего между самой вещью и ее окружающим. Пока мы вскрывали ту сторону в вещи, которая именно находится в общении со средой, окружающей вещь, и пока углублялись в природу самого общения, можно было не ставить вопроса о бытийственном отношении этого общения с вещью к самой вещи. Теперь же, когда и общающийся момент в вещи, и самое общение нами вскрыто и определено, полезно поставить и этот вопрос. Действительно, наша характеристика имени как общения и понимания остается весьма неопределенной и законченной. Кто же, собственно говоря, общается и кто понимает? Мы говорим: общение между вещью и ее средой, понимание между вещью и ее средой. Но вдумаясь получше в природу имени. Разве имя вещи предполагает, что кто-нибудь или что-нибудь обязательно фактически общается с вещью или понимает ее? Разве нужно, чтобы кто-нибудь фактически существовал около данной вещи и давал ей имя? Разве имя вещи не таково, что оно существует с вещью само по себе, что оно обязательно нуждается в том, чтобы кто-нибудь его познавал или понимал? Тут очень полезна аналогия с математикой. Теорема, конечно, кем-нибудь и как-нибудь доказывается. Но требует ли теорема по самому своему смыслу, чтобы был какой-нибудь субъект А, который бы ее доказывал? Содержится ли в самом смысловом содержании Пифагоровой теоремы, что ее впервые доказал именно Пифагор, а не Архимед и не Птолемей? Конечно, самый смысл Пифагоровой теоремы отнюдь не содержит никаких указаний ни на реальных лиц, впервые открывавших эту теорему, ни на их переживания или обстоятельства их жизни и т. д. и т. д., хотя фактически, конечно, кто-то реально существовал, кто в действительности открыл эту теорему, и это лицо имело реальную жизнь, реальные переживания и пр. Также и имя вещи отнюдь не предполагает, что есть кто-то, через переживания которого это имя только впервые и давалось бы. Имя вещи не предполагает, что есть обязательно фактически существующее инобытие, без реального причинного воздействия которого на вещь она не могла бы и получить своего имени. По смыслу своему имя чисто объективно, чисто предметно, принадлежит вещи, реально носимо вещью и зависит только от самой вещи и больше ни от чего.

Но почему же мы говорим, что имя вещи есть орудие общения с нею инобытия, орудие взаимопонимания между вещью и инобытием? И как нам быть с этой характеристикой, которая тоже ведь имеет под собой большие основания и тоже вполне соответствует реальному смысловому составу имени? Сейчас нам и предстоит решить вопрос о том, как совместить эти обе характеристики, от которых совершенно невозможно отказаться.

1) Имя вещи есть орудие общения с нею всякой иной вещи, орудие взаимного понимания между нею и всякой иной вещью. Имя вещи требует понимания вещи всяким инобытием. Но не значит ли это, что имя вещи, еще раньше всякого фактического инобытия, требует, чтобы сама вещь понимала себя и общалась с собою? Если вещь общается с другой вещью, то не значит ли это, что она уже должна общаться с самой собою? Что логически первичнее – общаться с инобытием или общаться с самим собою? Имя вещи есть орудие общения ее с вещами вообще. Но ведь сама-то именуемая вещь тоже есть одна из вещей. Она ведь не просто вещь и больше ничего. Она – одна из вещей, одна из многих вещей. Если имя вещи требует, чтобы она общалась с другими вещами, то это значит, что она уже общается с самой собою как вещью. Когда я начинаю понимать себя или общаться с собою, – не значит ли, что я подхожу к себе как к постороннему лицу, извне, как к иному, другому, чем я? Вещь, раз она общается с самой собою или понимает себя, не относится ли к себе как к чему-то новому, иному, другому? Не налична ли уже тут антитеза бытия и инобытия, которую мы постулировали для имени вообще? Разумеется, проще, естественнее и логичнее сказать, что вещь в имени своем общается с собою, чем говорить, что вещь в имени своем общается с другими вещами. В первой формуле гораздо меньше знаков, и логически она предшествует второй. Конечно, ничто не мешает нам судить о принципе не из него самого, но из его внешнего функционирования, из его инобытийного применения и преломления. Однако, подобное рассуждение уже предполагает, что принцип есть и что он понимается сам из себя. Я могу судить о характере источника света по освещаемой картине. Но проще, естественнее, ближе к истине и логичнее судить об этом по самому свету, потому что сначала есть сам свет, а потом уже освещение и освещаемое. Не будет ошибочно судить о свете по освещаемому. Иногда это является единственным способом исследовать свет. Но первичнее судить о свете по самому же свету и – безопаснее. Не свет зависит от освещаемого, но освещаемое от света.

Итак, рассуждая о понимании и общении в имени, не обязательно переходить к такому инобытию, которое было бы уже самостоятельным и реальным фактом наряду с самой вещью. Необходимо и достаточно оперировать тут не с инобытием, как реальным фактом, а с инобытием как принципом. Необходимо и достаточно говорить о таком инобытии, которое есть уже в самой именуемой вещи. Вещь может ведь и должна понимать, прежде всего, себя саму. И уже этого достаточно, чтобы появилось и осуществилось имя. Выгоды такой постановки вопроса несомненны. Во-первых, такая формула имени, как мы говорили, первичнее той, которая оперирует с инобытием как с новыми фактами. Во-вторых же, – и это чрезвычайно существенно, – тут мы достигаем того, что имя получает вполне объективную природу и полную независимость ни от каких других вещей, кроме как от той, которую оно призвано именовать, и в частности, – полную независимость ни от какого именуемого субъекта. Имя вещи есть орудие общения: это значит, что вещь общается, прежде всего, сама с собою, а затем и потому – со всякими другими вещами. Имя есть орудие понимания: это значит, что именуемая вещь раньше всего понимает сама себя, а затем и потому – ее понимает и всякая другая вещь. Не потому именуемая вещь умно общается с собою и осмысленно понимает себя, что кто-то другой, какие-то другие вещи с нею общаются и ее понимают. Но с нею общается и ее понимает все прочее потому, что она сама с собой общается и сама себя понимает. Если она не может понимать себя, то, строго говоря, и ничто другое не сможет понять ее. Ибо если вещь принципиально не может понимать себя, это значит, что в ней нет понимаемого смысла, т. е. смысла вообще, что, в свою очередь, свидетельствует о том, что вещь эта вовсе не есть вещь, т. е. не есть она сама, т. е. в сущности нет никакой вещи. Может ли при таких условиях кто-нибудь с ней общаться и можно ли в ней что-нибудь понять?

Итак, имя вещи есть умная энергия взаимопонимания вещи с другими вещами – независимо от реального существования этих других вещей. Другой вещью – другой в отношении себя самой – может явиться и сама именуемая вещь. И это и необходимо, и достаточно. Но тогда наша формула о «взаимообщении с вещами» требует изменения в том смысле, что «другой вещью» оказалась сама же именуемая вещь. Но после всех предыдущих разъяснений сделать это нетрудно.

2) Имя вещи есть потенциальная умная энергия взаимопонимания вещи с ее окружающим. Эту формулу необходимо применить так, чтобы «взаимопонимание» происходило в самой же именуемой вещи. Понимание есть соотношение с инобытием, сравнение с инобытием, рассмотрение с точки зрения инобытия. Это значит, что, когда я сам себя понимаю, я должен к себе подойти извне, быть инобытием к самому себе, сравнивать себя с собою же. Это и приведет к тому, что я дам себе имя. Значит, имя вещи есть потенциальная умная энергия самопознания вещи. Однако тут необходимо уберечься от ошибки, связанной с этим последним термином. Когда говорится о самопознании, имеют в виду, главным образом, различения и анализ, производимый внутри себя, внутри субъекта, т. е. уже предполагается, что субъект

существует готовым, существует с твердыми и определенными границами и нужно только производить анализ внутри этих границ. Имя же предполагает, что мы подходим к вещи извне, оно требует, чтобы вещь выразила себя вовне. Поэтому имя не есть, собственно говоря, орудие самопознания для вещи, но орудие именно самопонимания, орудие не внутреннего анализа внутри субъекта, но внешнего соотнесения всего субъекта целиком со всем окружающим. Итак, имя вещи есть энергия ее самопонимания.

Но понимание, видели мы, не есть какой-то случайный, несущественный, субъективно-капризный процесс. Понимание – объективно, предметно-конститутивно; ему всегда соответствует и отвечает вполне реальный бытийственный аналог. Поэтому, когда мы говорим, что вещь понимает сама себя, это не значит, что такое понимание могло быть и могло не быть, а вещь все же оставалась бы самой собой. Нет, это самопонимание конститутивно для самой вещи, для реальности и реальных моментов самой вещи. Что же конституирует тут понимание? Что нового получает вещь в своей реальности от того, что она понимает себя? Понимание ее ведь не случайно, не преходяще, как людское понимание, не тщетно, не иллюзорно. Ему не свойственна болезненность, капризы, суэта и мнимость человеческого понимания. Что же оно рождает в вещи и чем вещь отвечает ему?

Понимать можно только то, что является каким-нибудь «нечто». То, что не есть что-нибудь, не может быть понимаемо. Понимать значит нечто полагать или находить из полагаемого. Итак, если вещь в имени своем понимает себя саму, это значит, что вещь должна сначала просто как-то существовать, быть чем-то. Если вещь ничто, тогда как она может понимать себя и что, собственно говоря, она будет понимать в себе? Следовательно, раз вещь понимает себя, это значит, во-первых, что она утверждает себя как реальную вещь. Но понимание значит не только это. Понимать значит сравнивать данную вещь с другими вещами, а понимать себя значит сравнивать себя с другими возможными формами существования самого себя. Я понимаю себя. Это значит (при вышепоставленном условии перехода к инобытию как к новым вещам), что я мыслю себя в разных возможных формах существования и что определяю для себя в настоящий момент какую-нибудь определенную форму своего существования как наиболее для себя характерную и существенную. Следовательно, имя вещи, будучи ее самопониманием, конституирует не только реальное существование этой вещи, но и только одну определенную и притом наиболее существенную форму и вид этого реального существования. Понимать значит сравнивать и – выбирать для понимаемого его существенное. Понимать себя значит сравнивать себя с собою же, т. е. сравнивать различные возможные модусы своего существования, и – выбирать существенные из них. Итак, имя вещи, как ее самопонимание, есть конституирование, осмысление ее как объективно-определенной. Имя вещи есть тот момент в ней, который конституирует ее как объективную реальность и притом как определенным образом оформленную объективную реальность. В понимании, энергично данном, мы находим, однако, не только это. Понимание в имени само энергично. Оно энергично выявляет вещь. Вещь не уединенна, не оторвана от жизни и бытия. Вещь понимаемая манифестирует себя в бытии, эманурует в жизни. Вещь, понимающая себя саму, выявляет для себя свое объективно-реальное существование, активно требует этого выявления, этого самовыявления. В имени есть, несомненно, некая принудительность, некая императивность. Имя вещи есть ее сила, активно охватывающая инобытие и, следовательно, саму вещь. Имя вещи есть ее явление себе самой; но это – необходимое, принудительное, повелительное самовыявление. Нельзя знать имя вещи и не знать самой вещи.

Это – повелительное, активное, энергичное самовыявление, самовыражение смысла вещи. Это умный императив самовыявляющейся вещи. Это – не пассивный образ или вид вещи, не созерцательно и отъединенно данный лик ее. Имя вещи наступает на нас. Имя вещи наступает на саму вещь, принудительно окутывает ее своими умными энергиями, повелительно выявляет и настойчиво манифестирует ее скрытые и глубинные возможности. Поэтому, в качестве реального аналога в реальности самой вещи именному самопониманию соответствует умная повелительность и настойчивое принуждение признавать вещь именно такую, как она есть.

Наконец, необходимо припомнить также и то, что имя всегда относится к тому, что или реально есть, или принципиально может быть, или хотя бы предположительно интерпретируется как личность, как интеллигенция, как внутреннее одушевление и самосознание. Следовательно, имя вещи должно конституировать и выявлять вещь как личность, как личностное бытие. Правда, это относится не специально к «словесным» и выразительным функциям имени, но к его более отвлеченным и смысловым моментам. Однако, об этом вполне уместно вспомнить в этой сводной объективной формуле имени.

Итак, имя вещи, если мы согласились, что оно есть самопонимание вещи, является, в общем итоге, осмыслением вещи как объективно-определенной и в повелительном откровении и самовыявлении данной личности. Другими словами, имя может быть

только у такой вещи, которая есть 1) личность, 2) объективно-существующая, независимо от других вещей и самостоятельно, и 3) существование это не смутно, не случайно, не темно, но ясно, определенно-специфично и закономерно. Кроме того, такая личность 4) должна выражать свое внутреннее содержание вовне, 5) это выражение и самовыявление утверждать для всякого возможного инобытия и 6) утверждение это проводить повелительно, принудительно, категорически-императивно. Таким образом, чтобы имя создалось в вещи, необходимо не только активное, смысловое и личностное самовыявление вещи, но необходимо, чтобы его самовыявление само было в свою очередь активно и повелительно направлено вовне, так, чтобы, где эта самовыявительная энергия ни присутствовала, везде сама вещь открывала себя и признавалась всем другим в полной адекватности. Можно ведь очень сильно выражать себя и выявлять свой внутренний смысл, и это вовсе еще не будет нашим именем. Для имени надо не просто выражать себя, но, уже имея свое готовое выражение, это свое выражение активно направлять вовне, эманировать его в инобытие (хотя бы в этом инобытии и ничего не было), т. е. надо активно выражать свое выражение. Вот почему имя не есть не только смысл, не только понятие, но даже и не только выражение, даже не просто слово.

3) И тут – замечательная диалектическая последовательность: 1) голый, пустой, изолированный, отвлеченный смысл выявляет себя в понятии, когда он, выходя из своей отвлеченной изоляции, противопоставляется своему инобытию (пока в пределах самого же смысла), т. е. смысл = тезис, алогическое бессмыслие = антитезис, понятие = синтез; понятие (как общее, так и индивидуально-живое и личностное, понятие личности) выявляет себя в выражении, т. е. в понимаемом смысле, или в слове, т. е. понятие тут = тезис, его алогическое инобытие = антитезис, слово = синтез (слово тут само пока на ступени явленного света, картины, лика); слово, или понимаемый смысл, выявляет себя в умной, смысловой энергии, вбирая в себя из инобытия его принудительную растекаемость и превращая последнюю в собственную активную смысловую заряженность, т. е. тут слово = тезис, алогическое его инобытие = антитезис, и умная энергия = синтез (эту энергию можно именовать словом в собственном смысле); наконец, умная энергия, в параллель к тому, чего энергией она является, т. е. в параллель к личности, выявляет свою личностную природу, т. е. утверждается заново как некая личность, хотя уже и не в субстанциальном смысле, как первоначально именуемая личность, а только в умном и смысловом отношении, т. е. умная энергия тут = тезис, ее инобытие = антитезис, и имя = синтез. Таким образом, между вещью и ее именем существует, по крайней мере, четыре диалектические ступени.

Итак, имя вещи есть энергийное выражение личностного выражения вещи, активно утверждающееся понимание самопонимания личности, умное отношение вещи с чем бы то ни было, сознательно и активно насаждаемое и повелительно манифестируемое ею самою.

Х. Имя вещи есть предел умного, смыслового самооткровения вещи.

В двух отношениях имя вещи есть предел ее умного самовыявления – со стороны внутренней и внешней. Внутреннее строение вещи таково, что только в имени она достигает своего наибольшего расцвета и наполнения; а внешние судьбы ее таковы, что только в имени своем она является как таковая, как цельная и нераздробленная вещь.

1) Что такое вещь по своей внутренней структуре? Она есть, прежде всего, некая субстанция. Всякая субстанция, как нечто абсолютно объективное, немисленна. Можно ли сказать, что субстанция, как только субстанция, есть некое максимальное самовыявление? Конечно, этого сказать совершенно нельзя. Необходимо сказать даже совсем обратное. Если мы возьмем субстанцию только как субстанцию, субстанцию в ее чистом виде, субстанцию в ее единственном качестве – субстанциальности, то необходимо думать, что она абсолютно непознаваема, непостижима, апофатична. Субстанция вещи, о которой ничего не известно, кроме того, что она есть субстанция, перестает быть субстанцией. Тут мы доходим до того последнего ядра в субстанции, которое, обладая максимальной интегральностью и единством, уже перестает быть чем-нибудь оформленным. Основной закон диалектики гласит: если мы возьмем чистое единство и, отвлекаясь от всего прочего, сосредоточимся на этом единстве, т. е. если единое есть только единое и больше ничего, то мы отвлекаемся и от всякого инобытия, и, следовательно, от проведения границы между единым и его инобытием, перестанем фиксировать само единое; оно уплывает от нас в неисповедимую апофатическую глубину. Итак, субстанция как только субстанция, вещь как только вещь, т. е. абсолютная, абсолютно-чистая субстанциальность и вещьность, не только не есть максимум самовыявления, но даже вообще не есть самовыявление. Это – абсолютно апофатическая бездна, диалектически, впрочем, необходимо постулируемая мыслью.

Далее, вещь есть не только абсолютная субстанция; она еще имеет смысл. Что такое

этот смысл? Не есть ли он максимальное самовыявление вещи? Разумеется, это уже есть какое-то самовыявление. Можно сказать даже больше того. Это есть существенное самовыявление, явление сущности, вернее – сама сущность и существенность. О чистой субстанциальности даже нельзя было сказать, что это-сущность. Она-воистину выше всякой сущности и выше всякого познания. В сущности, в эйдосе, в смысле – уже производится первичное расчленение. Первичное расчленение есть числовое расчленение. Еще мы не знаем качеств и свойств, а только производим первое расчленение. Для такового достаточно только числа. Я опять-таки не буду производить тут диалектического анализа, но просто укажу на то, что смысл, или эйдос, – триедин, троичен. Это первичное сущностное Число, трипостасный смысл субстанции вскрывает и выявляет субстанцию. Но какое это вскрытие и выявление? Кого предполагает это выявление и что тут, собственно, выявляется? Тут необходимо исходить из того, что в принципиальном смысле нет никакого наличия вне-субстанциального инобытия. Конечно, какое-то инобытие, несомненно, тут имеется, ибо иначе невозможно было бы и никакое различение, т. е. никакая установка числа. Однако, это инобытие действует всецело внутри самой субстанции, внутри вещи. Это – внутри-сущностное инобытие, которое, конечно, и есть сама вещь, сама сущность ее. Не то, что оно – неотделимо от сущности, но оно и есть тут сама сущность. Без этого внутри-смыслового инобытия невозможно было бы и бытие самого смысла. Но тогда что же такое чистое смысловое самовыявление вещи? Что тут является и кому является? Ясно, что смысл, даже трипостасный смысл, и сущность есть явление субстанции себе же самой внутри себя же самой. Это – такое самовыявление, которое имманентно самой вещи, которое не предполагает ничего иного, кроме самого смысла, даже не предполагает, что вещь есть именно вещь, т. е. некая субстанциальная самоутвержденность. Для такого самовыявления нужен только смысл и идея субстанции, а не сама субстанция. Для такого самовыявления потребно только расчленение внутри самого смысла и больше ничего. Раньше мы брали чистую субстанциальность в отрыве от ее расчленяемого смысла, теперь же берем расчленяемый смысл в отрыве от его чистой субстанциальности. В первом случае мы не смогли сказать, что тут полное и абсолютное самовыявление вещи. Наоборот – тут полная апофатика, заключили мы. Можем ли мы говорить о полноте самовыявления вещи во втором случае? Что это есть именно самовыявление, это – ясно. Но ясно также, что это есть внутри-сущностное самовыявление, что тут какая-то тайная, неявленная нам, глубинная тайна внутренних самооткровений вещи. Едва ли это есть абсолютная полнота самовыявления.

Что нужно для абсолютной полноты самовыявления вещи? Для этого нужно, как легко заключить из предыдущего, прежде всего, объединить явление чистой субстанциальности с явлением ее чистого смысла, ибо реальным является не просто апофатическая бездна субстанциальности и не просто теоретически устанавливаемая ее внутренняя сущность, но то и другое вместе, – единая осмысленная субстанция, осмысленная вещь. Необходимо, чтобы субстанция вылилась в смысл и чтобы смысл овеществился, субстанциализировался. Но это значит перейти уже к новой категории, которая не есть ни просто субстанция, ни просто смысл ее. Эта новая категория и есть выражение субстанции, энергичное выражение субстанции, понимаемая и уразумеваемая субстанция, слово субстанции, имя субстанции. Чистая субстанция осмысливается; это значит, что на ее уходящие в апофатическую глубину смысловые ценности налагается определенная устойчивость, законченность, закономерность, понятность и выраженность. Чистый смысл субстанциализируется: это значит, что из устойчивого, только внутреннего, только сущностного он становится подвижным, выступающим и, следовательно, наступающим, идущим изнутри наружу, выраженным. Самовыявление вещи доходит тут до той степени, что она уже не просто является себе самой внутри себя же самой, но она является себе самой также и вне самой. А это тоже необходимо должно быть, потому что существует не только одно внутреннее содержание вещи, только одно ее внутреннее самосознание. Если бы было так, то не нужно было бы и именовать это самоявление и самосознание внутренними. Потому-то оно и внутреннее, что есть еще и внешнее. Внутреннее самовыявление вещи требует, чтобы было также и ее внешнее самовыявление. Вещь не есть только нечто внутреннее. Вещь есть также и объективная реальность, объективная положенность и утвержденность, некая воплощенность и утвержденность всего внутреннего – как факта, как действительности, как бытия, – словом, как чего-то обязательно внешнего. Итак, самовыявление вещи, где выявляется и ее чистая субстанциальность и ее чистая смысловость, есть более полное самовыявление, чем выявление ее отдельных диалектических моментов. А так как имя мы мыслим себе не только в виде просто смыслового выражения вещи, но это смысловое выражение, в свою очередь, заново выражается в имени, т. е. активно наступает на инобытие, энергично эманурует из недр субстанциальности, а так как тем самым вещь выявляется тут не только в своей индивидуальной полноте, но и –

потенциально – в смысле возможных своих инобытийных судеб (отражений и воплощений, частичных или полных, умных или вещественных, приятия или отвержения и т. д. и т. д.), то можно с полной достоверностью сказать, что имя вещи во всяком случае есть окончательный предел всех умных самовыявлений и самовыражений вещи, если идти со стороны ее внутренних глубин. Максимально глубина вещи выявляется тогда, когда вещь получает имя, когда она созревает до имени, расцветает до имени. Имя вещи есть максимально смысловое и умное явление вещи. Имя вещи и есть смысл вещи, разум вещи, сознательно сам себя выявивший вовне и разумно направляющий свои бездонные глубины на свет ясного сознания. Имя вещи есть определенное напряжение всех ее умных энергий, неустанно поднимающихся от глубин ее неистощимой сущности. Имя вещи не есть просто сила вещи, ибо сила – слепа и есть как бы бессознательное орудие; имя же – созидательно, умно, понятно и делает таковым все, к чему приблагается. Имя вещи не есть просто лик вещи, свет, исходящий от вещи, слава, распространяющаяся от вещи, ибо свет и слава есть предмет ощущения и восприятия, т. е. более или менее внешнего созерцания; имя же есть предмет понимания и даже не предмет, а самое орудие понимания, и потому оно есть не восприятие, но мышление, не ощущение, но чувство, не внешнее созерцание, но внутренняя самоуглубленность и духовное средоточие. Имя вещи отличается от силы вещи, как ум и умная энергия отличается от мускульной энергии. Имя вещи отличается от лика, света вещей, как умная энергия, энергия сосредоточенного и живого ума отличается от физического зрения.

2) Имя вещи есть предел ее умного самовыявления еще и с другой стороны. Вещь проявляет себя вовне. Это проявление бесконечно разнообразно. Проявляться оно может так, что в результате этого проявления выразится какой-нибудь второстепенный или несущественный ее момент. Проявляться она может и так, что в результате мы получим и нечто существенное. Смысловая энергия вещи может с бесконечно разнообразной степенью силы, ясности и существенности проявляться, отображаться и воплощаться вовне. Возьмите это растение, эту березку, которая растет около моего окна. Можно из этой березки взять только тот один отвлеченный момент, что она есть дерево. Если бы я захотел «отразить», «выявить», «воплотить» березу с этой стороны «в инобытии», это значило бы, что я должен был посадить и вырастить вне этой березы какое-нибудь дерево вообще, – дуб, клен, вяз и т. д. Значило бы это, что я дал тут нечто действительно адекватное первоначальной березе? Конечно, нет. Я «выявил» бы в березе только очень отвлеченный ее момент. Пусть даже я выделил бы в ней момент белоствольности или зеленого цвета листьев и пр. «Выявление» этих моментов в «инобытии» также не привело бы к подлинному и полному, существенному выявлению первоначальной березы. Когда же это «воплощение» вовне, это выявление вовне, это выражение в инобытии станет действительно существенным, подлинным и полным? Очевидно, – только тогда, когда я смогу инобытийному результату этого воплощения и выражения дать имя березы же, когда воплотится не какая-нибудь отдельная часть или абстрактный момент вещи, который уже не мог бы носить имя целой вещи, но когда воплотится вся вещь целиком и не только воплотится целиком, но и будет узнана и понята как таковая. Ясно, отсюда, что имя вещи есть носитель ее наиболее существенной и оригинальной полноты, что также и для всего окружающего данную вещь имя вещи есть предел самовыявления вещи и, следовательно, последний предел, к которому только и может стремиться окружающее, – если оно хочет общаться с вещью.

Общаться с вещью можно вещественно, и общаться с вещью можно умно, в разуме, разумно. Общение одной вещи с другою в вещественном отношении есть не что иное, как субстанциальное слияние обеих вещей, не что иное, как уничтожение обеих вещей как субстанциальных и появление из них одной и единой вещи и субстанции. Общение одной вещи с другою в разумном смысле оставляет их субстанциально разъединенными, неслитыми в одну вещь, противостоящими одна другой как две разные субстанции. Но в чем же тогда общение? Общение – в том, что тут сливается воедино смысл обеих вещей, понятие обеих вещей, имя обеих вещей. Когда имеются неодушевленные вещи и говорится об их умном общении, то, очевидно, для последнего необходимо и достаточно слияния в одном смысле и в одном понятии. Так, вот эта вещь есть книга, и вот эта вещь есть тоже книга. Если бы шла речь об их вещественном «общении», нужно было бы листы одной книги перемешать с листами другой книги или перемешать их набор и шрифт и сшить полученное в одну большую книгу. Это значило бы, что мы вещественно приобщили одну вещь к другой. Но когда речь идет о смысловом общении, необходимо и достаточно объединить эти две вещи так, чтобы они подпадали под одно и то же понятие. Так, пусть я сообразил, что и та и другая вещь суть книги. Значит, понятие книги объединит в смысловом отношении обе эти вещи. Как понятие эти две вещи совершенно тождественны, без необходимости физического их уничтожения как самостоятельных вещей. В едином понятии обе эти вещи общаются и единятся до полного тождества

– в чисто смысловом и умном отношении.

Но допустим теперь, что первоначальная вещь, с которой предполагает общаться какая-нибудь другая вещь, есть нечто одушевленное, самосознающее и разумное. Пусть она есть какая-нибудь личность или модификация личности. Конечно, можно продолжать общение и с такою вещью в чисто физическом и вещественном отношении. Но общение разумное, общение с разумом этой вещи, с ее душой, с ее внутренней жизнью уже не может быть просто физическим и вещественным. Общение с душой и внутренней жизнью данной вещи должно пробуждать и в той вещи, которая подходит к ней ради общения с нею, также нечто разумное, какую-то душу и одушевление, какое-то внутреннее самочувствие. Мало того. Эта внутренняя жизнь и самочувствие должны быть тождественными в обеих вещах. И всякий, – кто имеет, конечно, и разум, и душу (а не те, кто произошел от обезьяны и, следовательно, сам есть обезьяна), должен признать, что общение в разуме и общение душевное – более существенно и более интересно, чем общение физическое, вещественное, общение по плоти. Мало будет уже здесь одного отвлеченного понятия для объединения и отождествления обеих вещей. Не понятие их объединит и отождествит, но внутреннее личностное самочувствие и углубленное духовное самосознание.

Но полная разумность общения обеих вещей не может остановиться на этом. В стихию чужой внутренней жизни можно попасть совершенно случайно, незаметно, непреднамеренно. Два человека могут родиться в разных краях света с приблизительно одинаковыми жизненными предрасположениями, восприятием, самочувствием и самосознанием. Не видясь друг с другом, они, несомненно, будут находиться в каком-то общении, подобно тому, как в вышеприведенном примере одна книга общается с другой книгой, хотя тут общение будет не в понятии, а в личности. Чего же не хватает для полного общения в этом случае? Общаются тут личности, а не мертвые вещи, и общаются до последней глубины; и все же это не есть общение в собственном смысле. Что же сделает это общение подлинно разумным и существенным, и как, с каким моментом данной вещи должна общаться другая вещь, чтобы это общение было, действительно, последним и окончательным? Необходимо, чтобы вторая вещь узнала первую вещь как тождественную себе. Необходимо, чтобы вторая вещь поняла и сознательно приготовила себя как тождественную с первой вещью. Необходимо также, чтобы и первая вещь отвечала на усилия второй полным пониманием и сочувствием, чтобы было полное взаимное понимание, взаимное и сознательное, намеренное сочувствие. Словом, необходимо, чтобы первая вещь обладала именем, чтобы вторая вещь узнала это имя, чтобы она стремилась изменить себя так, чтобы и ей можно было носить это имя, чтобы, будучи субстанциально двумя совершенно различными вещами, обе они носили на себе одно имя (а это больше, чем тождество во внутреннем самочувствии; это – тождество во внутреннем и внешнем самочувствии). Да и как инобытийная вещь может разумно стремиться к первой вещи, не зная ее, не понимая, что та – вне ее и в то же время должна быть внутри нее самой? Внешности, подхождения извне – никак не избежать инобытийной вещи, раз она именно инобытийна. Она извне подходит к первоначальной вещи, и эту внешнюю утвержденность и предметность она не может не учесть и не вместить в своем охвате ее. Но это значит, что инобытийная вещь именуется первую вещь, стремится к имени этой вещи, старается воплотить на себе это изначальное имя. Таким образом, и со стороны приближения инобытийных вещей к именуемой вещи имя есть окончательный и последний предел самовыявления вещи; и нет, принципиально не может быть, ни под каким видом и ни на каких условиях не может быть никакого более тесного, более глубокого, более существенного и более полного умного общения с вещью, как только общение в имени ее. Имя – предел самовыявления вообще.

III. ИМЯ И ВЕЩЬ

Принципиальное вскрытие природы имени нами закончено. Имя, в самом общем смысле этого слова, есть явление вещи, проявление вещи. Можно опустить все детали, которых мы касались раньше, и остановиться на одной: имя вещи есть явление вещи и самораскрытие вещи. Сосредоточимся теперь на другом вопросе: каково же субстанциальное отношение вещи и имени? Мы, конечно, касались отчасти и этого вопроса, но специально этот вопрос еще не был поставлен нами. Мы решали другой вопрос: какова природа имени самого посебе? Этот вопрос неразрешим без указания на связь между именем вещи и самой вещью, ибо всякое имя есть всегда имя чего-нибудь и кого-нибудь. Однако, эта связь вполне заслуживает специального рассмотрения. Чтобы не запутаться в разнообразных учениях об отношении вещей и имен, будем твердо стоять на одном, совершенно опытном, но зато общечеловечески-опытном основании: имя вещи принадлежит самой вещи и есть ее неотъемлемая собственность. Казалось бы, нечего и выставлять столь обычную и банальную истину. Но – увы! Как часто бывает различным «теоретикам» удержаться на столь простой истине и как часто они искажают и уродуют эту истину, банальную для всякого здравомыслящего человека и обычную для всего человечества. Прошу

только: одного: давайте останемся на почве этого простого, простейшего и житейского реализма. Давайте честно отстаивать эту очевиднейшую и банальнейшую истину обывательского реализма и давайте не забывать ее во всех наших теоретических изысканиях. Вещь содержит в себе в качестве одного из неотъемлемых своих свойств свое имя – вот тот пустяк, о признании, но зато о честном признании которого я только и прошу своего читателя. И мы увидим, как, действительно, трудно сберечь этот пустяк и не растерять его в дебрях философских теорий, как, действительно, он требует не каких бы то ни было, но только одной очень определенной теории, причем все другие теории оказываются и недостаточно существенными и недостаточно реалистическими. Попробуем всерьез стать на это основание и попробуем не сходить с него, несмотря ни на какие философские хитросплетения.

Итак, существует вещь и существует ее максимальное выявление, или имя. Однажды я уже предложил некоторую диалектическую классификацию теорий о взаимоотношении вещи и идеи. Да будет позволено мне применить ее теперь для освещения вопроса о взаимосвязи вещи и имени, так как имя есть, очевидно, лишь одна из модификаций идеи.

I. Вещь существует, но явления и, следовательно, имени ее не существует.

1) В столь отчетливой и откровенной форме, быть может, очень редко философы высказывают свои воззрения. Но вся рационалистическая метафизика (картезианство, Спинозизм, Лейбницаизм, новейшие формы спиритуализма и метафизики) стоит именно на этой точке зрения. В истории философии часто ощущалась весьма настойчивая потребность признавать реальность вещей, но в то же время убивать и удушать их явление. На все лады рационалисты-метафизики разных времен мечтали уничтожить реально-материальное проявление вещи, свести его на простую иллюзию, на какой-то несущественный и более или менее случайный план бытия. Сущность, рассуждали такие философы, действительно есть, существует, она достойна всякого уважения и внимания; явление же – неинтересно, унижительно, несущественно, иллюзорно, и его нужно только ликвидировать. Такова природа всякой рационалистической метафизики и, прежде всего, самого Декарта, который, вместо того, чтобы исходить из реально данной и проявленной действительности Бога и мира, начинает путем ряда силлогизмов дедуцировать их из понятия собственного "я". Это – величайшее торжество абстрактной мысли, и тут реальное явление жизни и мира всецело уничтожено в угоду рационалистических рассуждений об абстрактных сущностях. Существует только сущность. Но как ни обходить категорию явления, она все же существует, – по крайней мере, как отвлеченная категория. И, оставаясь на почве рационализма, такой философ оказывается принужденным сущности навязывать функции явления.

Но что такое сущность, если она реально никак не является, и явление как нечто реально отличное от сущности вообще отсутствует? Ясно, что такая сущность превращается в абстрактную мыслимость, в абстрактное понятие. И, следовательно, принятие сущностью на себя функций явления приводит ее не к чему иному, как к абстрактному же, отвлеченно-мыслительному изведению из себя явления, т. е. к нашему абстрактному дедуцированию явления из сущности. Это и есть рационалистическая метафизика. Живой опыт явленной сущности заменен тут дедукцией явления как некоей абстрактной категории – из сущности как некоей другой, тоже абстрактной категории.

Разумеется, все это нельзя понимать в смысле полного отвержения какой бы то ни было философской абстракции. Наоборот, понять что бы то ни было только и можно при помощи философской абстракции. Однако рационалистическая метафизика есть только абстракция, а не живая мифология (с которой, как я покажу ниже, абсолютно необходимо должна быть связана абстрактная мысль, если она хочет быть реальной и жизненной). И мы видим, как с полной диалектической необходимостью оказываются нерушимо связанными между собою: исповедание и ощущение (больное и искаженное, конечно) сущности как единственной реальности, отрицание явления как самостоятельной и отличной от сущности данности, и – рационалистическая метафизика.

Этот тип учения об имени и вместе с тем общефилософский тип можно критиковать и чисто имманентно и чисто трансцендентно.

2) Сущность есть, но явления ее нет. Сущность есть, но никакого имени она не содержит. Тут находят даже такие рационалисты, которые не прочь щегольнуть своим благочестием и смирением. Они говорят: сущность так высока, так глубока, что она и не может проявиться, не может быть познанной, она непостижима, несказанна, неизменна. Согласимся с этим: сущность есть, а явления ее нет. Что же получается? Когда вы говорите о сущности (например, что она есть, или что она непостижима), высказываете ли вы что-нибудь или ничего не высказываете? Если вы этим ничего не высказываете, то вам лучше молчать и не тратить пустых слов, а я также имею в этом случае право вполне пренебречь вашими пустыми словами. Но,

конечно, вы этими словами нечто высказываете и притом нечто не пустое, но важное и существенное. Теперь ответьте мне на такой вопрос: о сущности ли вы это высказываете или о чем-нибудь другим? Конечно, о сущности, ибо иначе тогда и самый разговор наш относится совершенно к другому предмету. Итак, о сущности вы высказали нечто. Следовательно, сущность есть нечто? Без всякого сомнения. Сущность есть нечто, – например, она содержит в себе бытие и есть реальная вещь. Но тогда как же вы говорите, что сущность непознаваема и непроявляема, если сейчас только высказано вами очень важное суждение о самом ее существе (ибо ведь всякий согласится, что для вещи очень важно и очень существенно, существует ли она реально или нет?) Стало быть, вы лгали, когда говорили, что вещь есть непознаваемая сущность и что никакого ее явления реально не существует. Или вы не имеете никакого права говорить что-нибудь о вещи и, следовательно, что-нибудь доказывать о ней (а я имею право не слушать вас), или вещь есть, и проявление ее тоже реально существует, и это проявление – отлично от того, что именно и кому именно проявляется.

Этот основной аргумент, убийственный для всякой рационалистической метафизики, можно выразить и иначе, – несколько строже в диалектическом отношении. Или вещь есть, или ее нет. Если она есть, то она должна отличаться от всего прочего. А если она отличается от всего прочего, она отличается чем-нибудь. А если она отличается чем-нибудь, она имеет определенное качество. А если она имеет определенное качество, то она познаваема и проявляема в своих качествах. Скажут: она имеет качества, но эти качества не проявляют ее сущности. Тогда я, в свою очередь, задам вопрос: а если качества сущности не проявляют данной сущности, то на каком же основании вы говорите, что это качество именно данной сущности? Или они – качества данной сущности, тогда по этим качествам можно узнать саму вещь и, следовательно, она проявляется в них. Или эти качества не проявляют данную сущность, тогда что же они проявляют? Если они ничего вообще не проявляют, они вообще не суть качества. Если же они все-таки качества чего-нибудь, то, очевидно, чего-нибудь другого, какой-то другой сущности, а не данной, и тогда вы тоже потеряли из мысли первую сущность, о которой шла речь вначале, и в результате ваших мыслительных блужданий утратили способность мыслить ее как реальную вещь. Итак, вещь или есть или не есть; и, если есть, она имеет свое проявление и, следовательно, имя.

Значит, этот первый ответ на вопрос о взаимоотношении имени и вещи совершенно никуда не годится. В особенности ясна недостаточность его в изучении истории религий. Бог – невидим и непостижим; и это может быть подтверждено тысячью текстов из священных книг любой религии. Но если на этом основании кто-нибудь делает вывод, что для религиозного сознания Бог оказывается безымянным и только безымянным, что Ему не свойственны решительно никакие специфично присущие Ему имена, выявляющие Его сущность, то это уже не религия, но – абстрактная и рационалистическая метафизика, не исповедь верующего сердца, но чисто головной и рассудочный блуд.

3) Однако не стоит особенно ломать копыта в целях критики этой уродливой теории. Мы ведь условились не сходить с твердого основания общечеловеческого опыта, который и признает, что имена как-то существуют и что они не суть сами вещи в их субстанциальности, но отличны от них и что они все же находятся в каком-то интимном взаимодействии. Раньше всяких философских опровержений мы должны отвергнуть эту рационалистическую метафизику как совершенно не соответствующую реальному и нормальному человеческому опыту. Чтобы философы ни говорили, но имена существуют и они отличны от вещей и они суть проявление вещей. С этой точки зрения ни о каком более или менее положительном отношении к данной теории не может быть и речи. Она – выдумка и праздное мечтание ушибленного, ущербного, падшего и растленного сознания.

II. Явление и, след(овательно), имя существует, но сущность, вещь не существует.

1) Это – тоже очень откровенная формулировка, на которую решаются далеко не все философы, мыслящие и воспринимающие мир именно так. Но нам нечего бояться и некого бояться в обличии всякого мракобесия и философского слабоумия, ибо за нами истина, а за ними – что? Этот тип решения исследуемой нами задачи поступает так же просто, как и первый тип, хотя и – в обратном направлении. Там говорилось, что явления нет и сущность брала на себя функции явления (превращая его в абстрактную мыслимую функцию); тут же утверждается, что сущности никакой нет, а есть только явления, и, таким образом, явлению приходится брать на себя функции сущности.

Первый тип не чувствует материи, тела, явленности; второй тип не терпит сущности, идеи, субстанции. Для него реально только то, что явлено, видимо, осязаемо; реально то, что можно взвесить, измерить, понюхать, потрогать руками; бытие измеряется тут пудами, аршинами, бухгалтерскими подсчетами. Это – позитивизм, необходимая диалектическая противоположность рационализму. Понять

сущность этого учения нетрудно. Оставляя в живых только явление, позитивист, очевидно, должен заставить сущность функционировать как явление же. Ведь как рационалисту не обойтись без «явления», так позитивисту никогда не обойтись без «сущности». Ибо слишком уже очевидно, что раз есть явление, то есть и то, что именно является. Позитивист, как он ни слеп, это-то, конечно, знает. Но что же ему тогда остается делать? Ему остается явлениям навязать функцию сущности и вывести из явлений их сущность. Но когда рационалист удушил явление, он остался с сущностью как с абстрактным понятием. Когда же позитивист удушает сущность вещи, он остается со слепым и глухонемым месивом явлений. И рационалист принужден из сущности как абстрактной категории дедуцировать явление как тоже абстрактную категорию; позитивист же принужден из явления как слепого теста лепить сущность – тоже как слепое и бессмысленное тесто. Отсюда начинаются бесконечные по числу, дурацкие учения: мысль есть порождение мозга, душа есть функция нервной системы, сознание есть результат физико-химических процессов в организме, а сам организм есть соляной раствор студенистых белков, т. е. на 3/4 вода; и т. д. и т. д. Думают, что если есть тесто каких-то солей или белков, или глина физиологических реакций, то из этого действительно можно слепить мысль, сознание, душу и вообще всякую «сущность».

В отношении к учению об имени такая варварская точка зрения приводит к очень милому, очень уютному и замечательно остроумному выводу: имя есть звук или комплекс звуков. Никакой сущности вещей в имени нет, ибо самой сущности не существует. Имя – просто набор звуков и больше ничего. Это раннее слабоумие философов можно было бы и не опровергать, ибо опровержение болезни есть ее лечение, а лечить органические дефекты чего бы то ни было – вещь весьма затруднительная. Но раз уж мы взялись за обзор основных учений об отношении вещей и имен, приходится тратить время на рассмотрение и этой болезни.

2) 1. Если существует явление, то что-нибудь является. Следовательно, явление отлично от того, что именно является. Но будучи отличным от того, что является, явление или указывает на то, что является, или не указывает на него. Если оно не указывает на него, то оно вообще не есть его явление, и тогда явления нет как явления. Но, по допущенному основанию, явление есть. Следовательно, оно указывает на то, что является. Но если оно указывает на то, что является, то указание это или существенно для того, что является, или не существенно для него. Если оно – несущественно, оно не являет его и, следовательно, вообще не есть явление. Если же оно – явление, оно указывает на существенную сторону являемого и, следовательно, являемое есть сущность явления. Итак, если есть явление, то есть и сущность. Однако сущность есть именно потому сущность, что она не есть явление. Поэтому получение сущности из явления средствами и на материалах самого явления есть нелепость, недопустимая для здравого смысла. Имя всегда есть имя чего-нибудь. Следовательно, имя отлично от именуемого. Но, будучи отличным от именуемого, оно все же именует его, и именование это существенно. Другими словами, имя предполагает именуемую сущность вещи.

2. Если явление есть явление какой-нибудь сущности, и имя есть имя какой-нибудь сущности или субстанции, то не только сущность должна носить на себе следы явления и имени и, значит, быть являемой и именуемой, но также и явление, имя должны носить на себе следы сущности и указывать на нее, т. е. не быть просто слепым болотом чувственности и, в частности, физическими звуками. Всякие две вещи, вступающие в какое бы то ни было общение между собою, должны иметь нечто третье, общее им обеим и одинаково причастное им. Не может А объединиться с В, если этого третьего не будет. А есть только А, а не В; и В есть только В, а не А. Если мы возьмем только А и только В, то они так и останутся двумя разными вещами, которые только различны между собою и больше ничего. Следовательно, раз они как-то объединяются, должно существовать нечто третье, что не есть ни только А, ни только В, но то, что есть сразу и как-то А и как-то В. Это третье и есть принцип объединения. Поэтому, если явление как-то общается с сущностью, и имя как-то относится к именуемому (а без этого, как доказано, явление не может быть явлением и имя не может быть именем), то уже по одному этому явление не может быть только явлением, и имя не может быть только звучанием. Или есть общение между явлением и сущностью, или его нет. Если оно есть, то явление уже не может быть просто явлением, и имя не может быть только звуком.

В самом деле, возьмем имя Иван. Как комплекс звуков это имя состоит из звуков и. в. а. н. Что такое "и"? "и" есть только "и" и больше ничего; этот звук не есть ни весь комплекс звуков «Иван», ни тем более нечто, указывающее на какую-то личность Ивана. В этом смысле "и" есть полный и абсолютный нуль. Но что такое "в", "а", "н"? Не есть ли это тоже некие совершенно самостоятельные вещи, не имеющие никакого отношения ни к комплексу «Иван» (они могут ведь участвовать в любом комплексе любых звуков), ни тем более к личности Ивана, проявлением которой реально и является имя «Иван». Это все нули с точки зрения значения

имени «Иван». Как же теперь, позвольте спросить, из кучи нулей, пусть огромной, пусть бесконечной, может появиться хоть какая-нибудь, хоть самая маленькая, хоть микроскопическая единица? Как можно из теста слепить какую-нибудь фигуру, если у нас есть только тесто и больше ничего, а всякая форма есть уже нечто мысленное, т. е. не реальное и не существующее? В соляном растворе нет жизни, в белках, даже студенистых, нет жизни, как же из сочетания этих нулей в смысле жизни появится сама жизнь как некая особая единица? Это – сушая нелепость, понятная только тому знаменитому барону, который сам себя вытаскивал из болота за волосы. Ясно, следовательно, что никакое явление никогда не есть только явление, и имя никогда не есть только звук.

Чистое явление как таковое есть слепая, глухая и немая вещественность и материальность и, следовательно, ни в каком случае и ни с какой стороны не есть явление в подлинном смысле. И звуки, взятые как чистая звучность, как исключительно физико-физиологическая вещественность, есть нечто совершенно слепое, глухое, немое, бессмысленное, воистину немое, необщительное, упорно несоборное, изолированное, неразумное, не имеющее никакого отношения к имени, которое есть сама явленность, сама общительность, само зрение и сам разум, и уж тем более не имеет никакого отношения к именуемой сущности.

3. Впрочем, необходимо утверждать и нечто гораздо большее. Мы сказали, что с точки зрения абсолютного позитивизма имя распадается на отдельные звуки и перестает иметь какое-нибудь отношение к именуемой вещи. Но что такое звуки и отдельный звук? Звук, например, "и", "в" и т. д., тоже есть некая вещь, имеющая свой смысл и свою идею. Звук "и" или значит что-нибудь, или ничего не значит. Если он ничего не значит, то нельзя и называть его звуком. Если он что-нибудь значит, то и в нем вещь должна отличаться от смысла. Допустим, что здесь, как в имени, нет никакой особой сущности, а звук "и" тоже состоит из ряда еще более мелких фактов, например, тех или иных движений языка или гортани. Что же получится? Получится, что звук "и" также придется считать нереальным и сводить его на то, что уже не есть звук "и", т. е. и звук "и" окажется немислимым. Но полученные элементы, по тем же самым основаниям, придется дробить еще на более мелкие элементы и т. д. и т. д. до бесконечности. Все бытие превратится в абсолютно иррациональную пыль, в которой ничто ни от чего невозможно ни отличить, ни отделить. Всякое малейшее оформление уже привело бы к дроблению на элементы, оформление этих элементов к дроблению на еще более мелкие элементы, и т. д. и т. д.

Таким образом, позитивизм есть не что иное, как абсолютный нигилизм и полное, сознательное ухудшение жизни и бытия. Сведение имени на комплекс звуков есть полный нигилизм, онтологический и гносеологический, намеренное убиение всяких живых проявлений действительности. Это – полное отпадение от бытия, бессильная злоба и бесплодное нападение на бытие и – изуродование, изнасилование себя самого во тьме сумасшествия и одиночества. Это – тюремное заключение, когда тюрьмой является человек сам для себя и когда в злобе и свирепом бунте против жизни человек набрасывается сам на себя и с остревением и мучительством убивает себя, думая, что этим он достиг полной истины. Такова неумолимая диалектика позитивизма. Как рационализм плох именно тем, что не понимает знания и разума, так материализм плох именно тем, что не понимает материи, как равно и вообще позитивизм плох тем, что не понимает позитивной действительности.

4. Между рационализмом и позитивизмом существует, несомненно, сродство в некоторых весьма существенных пунктах. Во-первых, то и другое учение – принципиально абстрактны. Они выдергивают из живой действительности какой-нибудь один слой и субстанциализируют, овеществляют его как самостоятельную реальность. Действительность ведь не есть ни только сущность, ни только явление. Тем не менее берется тут только то или только это и – овеществляется, абсолютизируется в отрыве от всего прочего и вопреки всему прочему. Если под метафизикой понимать (как это, наверное, делают позитивисты) овеществление и реализацию абстракций, то позитивизм есть типичнейшая абстрактная метафизика, отличная от рационализма только переменной одной абстракции на другую. Во-вторых, и рационализм и позитивизм продиктованы враждой к реальной жизни, отпадением от живого бытия, полным и абсолютным расколом сознания и бытия. Позитивизм враждебен жизни и злобно душист ее. Рационализм ненавидит конкретное бытие и распинает его. То и другое есть величайшее самомнение, самоудушение. Превративши имя один в абстрактную фикцию нереальной мыслимости, другой – в пустые и чистые звуки, оба они суть продукт одной из самых пустых, неинтересных, скучнейших и в то же время мерзких и преступных культур. Новоевропейская культура позитивизма, субъективизма, психологизма и релятивизма, с ее неизбежными спутниками, рационалистической и позитивистической метафизикой, есть нечто настолько противоестественное, самоизнасилованное и отвратительное, что сейчас, накануне и уже даже в начале ее полного краха и гибели, совершенно наивно, глупо и

преступно быть рационалистом или позитивистом. Вековая галлюцинация начинает пропадать; и мы лениво протираем сонные глаза, еще не будучи в состоянии взглянуть на действительность прямо и открыто. Однако кошмарам рационализма и позитивизма – конец, гибель, смерть, анафема и трижды анафема!

5. Но можно и не тратить многих слов, если твердо стоять на том основании, которое мы выставили вначале как общечеловеческую истину. В самом деле, не нужно ли быть совершенно сумасшедшим субъектом, чтобы утверждать, что явление ничего не проявляет и имя ничего не именуется, что существуют только явления и только имена, а сущности, к которым они относятся, есть только наши произвольные функции? Казалось бы, с этой точки зрения, которую не может не исповедовать фактически всякий здравомыслящий, нет никакой нужды в опровержении абсолютного позитивизма. И тем не менее до самого последнего времени подобные теории процветали в огромных размерах, несмотря на явную отсталость и невежество. Тут нужны, конечно, не логические аргументы.

Итак, второе решение исследуемого нами вопроса тоже никуда не годится. Оно тоже указывает на серьезное болезненное состояние строящего его сознания.

III. Вещь, сущность вещи существует, и явление, имя вещи тоже существует, но между ними лежит непроходимая и ничем не заполняемая бездна.

Этот третий тип решения вопроса о взаимосвязи вещей и имен стоит дать в более расчлененном виде, потому что он покрывает несколько совершенно несходных между собой теорий. Будучи в основе противоречивой или, по крайней мере, недостаточной философией, этот тип с самого же начала своего существования обнаружил большую неустойчивость, чем и объясняется необходимость расчленения его на несколько более частных учений.

1) Во-первых, стоя на такой точке зрения, можно выводить все реальное знание и «явление» из субъекта, притом, конечно, человеческого, признавая тем не менее сущность вещей как объективно данную. К этому сводится позиция Канта в так называемый «критический» период его философии. Так как, по вероучению Канта, сущности вещей абсолютно непознаваемы, а тем не менее наличие и логическую структуру знания он, как еще не сошедший с ума, все же не мог отрицать, то ему оставался один путь – выводить знание и явления из самого субъекта и доказывать, что они реальны именно потому, что обоснованы в субъекте. Но что же такое сущность вещей? Сущности вещей, или вещи-в-себе, есть бытие, реальное и объективное, но совершенно непознаваемое. В наиболее грубой форме, которой сам Кант придерживался отнюдь не всегда, картина знания представляется так, что «вещи-в-себе» действуют на нашу чувственность, а субъект, получая этот алогический материал, сам из себя полагает необходимые для знания логические структуры; и, таким образом, получается реальный объект опыта и науки. Это учение есть, конечно, грубейший дуализм, который нельзя преодолеть никакими трансцендентальными построениями. Пусть в дедукции основоположений чистого рассудка Кант пользуется методом чистейшего трансцендентализма и не впадает ни в какой грубый субъективизм и психологизм. Все равно бездна, залегающая между «вещами-в-себе» и реальными «явлениями», настолько у него велика и непреоборима, что никакой трансцендентальной методикой ее не наполнишь. И тут мы будем критиковать Канта ровно так, как мы критиковали рационалистов. «Вещь-в-себе» существует или нет? Существует. Значит, она есть нечто или ничто? Нечто. Значит, она имеет качества? Да. Так значит, заключаем мы, она познаваема. И не только познаваема, но все те категории, необходимые для знания, которые Кант дедуцировал из субъекта, можно с тем же правом дедуцировать из понятия вещи-в-себе или сущности. «Субъект» выдвигается тут на первый план исключительно в результате некоего произвольно принятого вероучения. Итак, или «вещи-в-себе» существуют – тогда они познаваемы; и «явления» суть не просто нечто субъективно обусловленное, о предметном аналоге чего нельзя и спрашивать, но как раз проявления этих сущностей, этих «вещей-в-себе». Или «вещи-в-себе» действительно, всерьез непознаваемы, и о них мы не можем иметь никакого представления; и тогда что же вы говорите о том, о чем никакого представления не имеете? Тогда уже нужно прямо вычеркнуть это слово из философского лексикона как не соответствующее никакому реальному понятию и предмету и представляющее собою бессмысленный набор звуков. Учение об имени получает, в таком понимании трансцендентализма, весьма и весьма уродливую форму: признаются какие-то неведомые сущности, о которых никто ничего сказать не может, и – физические, чувственные звуки, которые тут являются не просто звуками (как это было в абсолютном позитивизме), но они наделены некоторыми определенными трансцендентально обоснованными значениями; значения эти, однако, не имеют никакого реального смысла и не относятся ни к какому реальному предмету; и значения эти и сам предмет изведен субъектом из самого себя и проецирован вовне. Конечно, это учение несравненно грамотнее и культурнее чистого позитивизма, который есть образец самого классического варварства в философии. Тут – вполне

определенная трансцендентальная методика, которая, будучи взята сама по себе, совершенно правильна и есть законнейшей и один из основных методов философии, неправильно и догматично лишь ее применение у Канта. Однако, при всем том, удручающая искаленность философии, способной радоваться тьме абсолютного дуализма и тюрьме субъективизма и психологизма, раз навсегда отвращает нас от Канта, и кантовское учение об имени, если бы оно было сейчас создано и усвоено, осталось бы на нас печальным клеймом болезни, растрепания и психического расстройства. Кантовская позиция есть философия галлюцинирующего невротика. Дуализм, субъективизм и субъективистический трансцендентализм – философия зрительных, слуховых и вообще всяких галлюцинаций. Тут утеряно всякое чувство реальности, и человек живет среди порождений своей собственной фантазии. Если рационализм есть философия тюремного включения (где нет ни света, ни воздуха, ни жизни), позитивизм – философия нигилизма, то кантовское учение есть философия чело-векобожества, когда Бог уже давно распят, а вместо Него человек поставил сам себя и, подобно Богу, изводит и творит из собственного субъекта все бытие. Однако историки философии правы, когда говорят, что Кант есть величайший синтез предыдущих основных направлений в философии, рационализма и критицизма. Воистину! Философия Канта есть синтез тюрьмы и нигилизма, причем синтез этот основан на человеческом "я", которое превратило все реальное бытие и жизнь в ничто, а себя самого заключило в тюрьму своих собственных галлюцинаций. Очень интересный синтез.

2) Кошмары кантовского субъективизма и дуализма не могли остаться надолго в философии. Здоровый инстинкт жизни быстро пробился сквозь марево этих галлюцинаций и дал более приемлемые формы этого трансцендентализма. Что было в этом трансцендентализме подлинно здорового и для всякого философского здоровья необходимого? Подлинно здоровым тут было то, что эта философия признавала реальное существование и вещей в их сущности, и явлений в их конкретной и реальной форме. Конечно, тот непроходимый дуализм, который угодно было Канту присоединить к этой совершенно необходимой для всякого философа точке зрения, это – другой вопрос. Но само по себе желание объединить реальное и раздельное существование сущностей и их явлений, пусть хотя бы и уродливо выполненное, есть нечто столь важное и насыщенное, что несмотря на все провалы кантовский трансцендентализм есть все же нечто несравнимое по философской основательности в отношении рационализма и позитивизма. В XIX веке поэтому и возник вопрос: как можно было бы сохранить утверждение равноправного существования «сущностей» и «явлений» и – вместе с тем – отказаться от кантовского дуализма и субъективизма? Этот вопрос великолепно разрешили две философские концепции последних 50 лет, – нео-кантианство и Гуссерль, «гипотетический» и феноменологический метод. Я не буду касаться многочисленных разновидностей нео-кантианства, представляющих собою разную степень чистоты антипсихологизма и антинатуралистического трансцендентализма. Я возьму центральное и наиболее разработанное, т. н. Марбургское воззрение (теперь Марбург в других руках) Когена и Наторпа. Эти философы приняли трансцендентальную методику Канта в ее чисто логической структуре, т. е. они понимали теоретическую философию как учение об определенном, закономерно получаемом объединении чувственности и априорных форм, но они стали требовать априорность понимать вне какого бы то ни было субъективизма, а чувственность вне какого бы то ни было причинного воздействия со стороны вещей-в-себе. Вещи-в-себе потеряли тут всякую метафизически-вещественную реальность. Они превратились в идеальные принципы, в регулятивные идеи, которые управляют всяким знанием и опытом, но которые совершенно не обязаны быть какими-то реально-метафизическими вещами. Равным образом, и «субъект» совершенно потерял в нео-кантианстве свою субъективно-отъединенную природу. Он остался только лишь как принцип единства знания и опыта, который опять-таки должен быть принципом, но совершенно не обязан быть вещью. Нео-кантианство совершенно не хотело говорить ни о каком бытии. Оно понимало задачу философии так: что такое бытие само по себе и абсолютная реальность вещей и есть ли оно реально или не есть – это для науки не важно; но, если есть то или другое бытие, то весьма важно, как оно мыслится. Принципиально можно брать какое угодно бытие и какие угодно вещи, философ говорит только о том, как его мыслить. Сами нео-кантианцы, в особенности прежних времен, останавливались, прежде всего, на факте математического естествознания и старались эту сферу действительности понять и логически объяснить. Но можно было выбирать вообще что угодно. И нео-кантианцы постепенно дошли и до этики, и до эстетики, и до религии, и до мифологии, и до социологии, и т. д. и т. д. В результате такого воззрения старый кантовский дуализм сразу обезвредился. Из метафизической пропасти он превратился только в условность научного исследования. Кант говорил: вещи-в-себе обязательно существуют и причинно обуславливают нашу субъективную чувственность. Нео-кантианцы говорят совершенно

иначе: есть вещи-в-себе и даже просто вещи, или не есть, – это для философа совершенно не важно, ибо опыт, наука, знание должны быть объяснены сами из себя. В этом объяснении науки мы различаем принципы чувственности, принципы рассудка, принципы пространства, времени, вещи, причины и пр. Это все суть только принципы, только чистые возможности, только методы возможного их применения, только функции. Самое «бытие» для философа не есть какое-то реальное бытие и «данные» вещи (как обыватель, философ, конечно, согласен, что это – реальность и вещьественность), но оно для него только принцип, только «заданность».

Нео-кантианство во многом тут совершенно право. Если мы присмотримся ближе к реальному содержанию науки, мы без труда заметим, что в ней решительно все течет и меняется и что никакое содержание науки не может считаться абсолютным. Таковы постоянно сменяющиеся одна другую теории физические, химические и пр. И все-таки нечто в науке остается. Теории материи меняются. Но нечто все же тут остается. Что же? Исключительно принцип материи. Философ должен знать, что такое этот принцип материи, и должен уметь помещать его в общую систему всех принципов, которыми оперирует наука. Да и эта система постоянно меняется. Сейчас, при современном состоянии науки, действует одна логическая система принципов, а потом будет действовать совсем другая. Отсюда задача философа – не объяснять абсолютную данность вещей и не искать абсолютную истину, но лишь уметь объяснить гипотезы, которые ставит сама наука в своем постоянном творчестве и развитии. Философию Когена и Наторпа, поэтому, правильно называли чистым гипотетизмом и панметодизмом. То, что для философа действительно реально, это есть гипотеза и метод (также – закон, принцип, функция, чистая возможность). Развитое и последовательное нео-кантианское учение об имени должно было бы иметь такую форму. Имя не есть ни звук, ни статическое и мертвое понятие. Тут полное отвержение рационализма и позитивизма. Но имя зато есть «гипотезис», «метод» и «закон» выявления вещи. Так как нео-кантианство и признает одинаково «сущность» и «явление», и планомерно объединяет их в единую логическую структуру, то для последовательного нео-кантианства имя есть обязательно проявление сущности и, следовательно, какой-то синтез сущности и явления. По крайней мере, принципиальная позиция нео-кантианства такова, что имя есть для него проявление сущности; и если фактически не все нео-кантианцы так думают, то не потому, что они принципиально не могут так думать, а потому, что самое содержание понятия имени представляется им в другом смысле. Но если это так, то не значит ли, что нео-кантианская точка зрения на имя и есть окончательно правильный подход к природе имени? Не значит ли это, что для обрисования природы имени совершенно достаточно чистого транс-цедентально-логического анализа имени как явленной сущности?

Нет, и нео-кантианство нас не удовлетворит. И трансцедентализм оказывается недостаточным. В чем же дело? Дело в том, что это учение вскрывает (и правда, очень хорошо вскрывает) чисто логическую структуру имени. А есть ли имя чисто логическая структура? Есть ли имя только логическое построение, не содержащее в себе никаких «фактов», только трансцедентальная схема, только «гипотетическая» «возможность»? Разумеется, нет и нет. Нео-кантианство избегает дуализма в смысле кантовского метафизического противостояния вещи-в-себе и явления. Но никак нельзя сказать, что оно избегает его абсолютно. Трансцедентальный метод «дает отчет» во всех смысловых структурах, необходимых для научного, этического, эстетического и т. д. сознания. Но откуда появляются эти структуры? Конечно, между ними есть определенная логическая связь, которая совершенно самостоятельна и может быть анализируема и излагаема как таковая. Но все же где-то и как-то, за пределами этих «гипотетических» структур, существуют какие-то вещи, какое-то бытие, о котором нео-кантианец не хочет говорить ни слова. Он не изучает происхождения этих структур, а берет их готовыми и только производит их логический анализ. Совершенно верно, что для логического анализа и не надо ничего кроме логики. Однако философ должен обнять предмет знания в той его полноте, которая была бы совершенным аналогом того охвата, который мы находим в жизни. В жизни же мы, несомненно, берем вещи как раз в их фактическом происхождении, и это-то нас тут всегда и интересует. Логике должно быть отведено самое и самое высокое место. Но жизнь не есть только логика; и философ поэтому не может быть просто логиком, он должен быть и философом жизни. Жизнь не уничтожает логику. Наоборот, жизнь только и возможна благодаря своим идеально-логическим основам. Однако логика не есть жизнь просто, но – момент жизни, абстрактный момент живого бытия. И чудовищно было бы понимать имя как чисто логическую структуру. Имя есть живое действие, направляемое от одного живого существа к другому живому существу. При чем тут логика? О ней может идти разговор только в порядке абстрактного анализа.

Нео-кантианцы заменяют кантовский метафизический дуализм новым чисто логическим дуализмом. Тут тоже присутствуют «вещи-в-себе», по только в очень тонкой, не

сразу распознаваемой форме. И эти «вещи-в-себе» легко рушатся, как и кантовские, от одного прикосновения того критерия, который мы условились вначале сохранить навсегда. Реальный человек имеет дело с реальными вещами и реально их именуется; имена же суть реальное свойство самих вещей. Поэтому, никак невозможно философу говорить, что ему не важно, существуют ли вещи или нет. Действительно, у философа, между прочим, должна быть и та точка зрения, которая заставляет его воздерживаться от суждения о вещах и оставаться всецело в сфере «принципов» и «гипотез». Но эта точка зрения недостаточна. Она должна быть обязательно сохранена как таковая, но к ней нужно прибавить еще и суждения о реальных вещах. Другими словами, логическая структура есть только один из моментов цельного бытия, и необходим закономерный переход от чистой логики к другим построениям. Из того, что наука всегда отвлеченна и «логична», нисколько не вытекает того, что и предмет ее всегда должен оставаться отвлеченным и логическим. Поэтому, пусть нео-кантианцы оставались бы на своих чисто логических позициях, но пусть зато не видят они в именах только «функции» и «гипотезы». Имена суть реальные свойства реальных вещей. И чтобы правильно отобразить в теории это положение дела, необходимо говорить об именах не как о логических функциях и структурах, но как о логических структурах, ставших живой жизнью, или как о чистых гипотезах, ставших вещественной действительностью, о функциях, превратившихся в непосредственное данное бытие. Основной грех нео-кантианского трансцендентализма заключается в том, что он не есть непосредственное знание и не говорит о непосредственном бытии. Он отталкивается от непосредственного бытия и сбрасывает его в презираемое им болото обывательского прития «данностей». Даже когда он говорит об искусстве или религии, он все же не учитывает непосредственного знания и непосредственного отношения к бытию. Бытие не только становится и растекается, не только течет, меняется и уходит. Оно таит в каждый момент своего процесса еще и нечто структурно законченное и цельное, непосредственно данное как некое статическое обстояние. Этой диалектики вечного неустанного становления и в то же время вечного пребывающего предстояния и не может понять кантианский трансцендентализм.

3) Другой ясный и законченный тип трансцендентализма мы находим в гуссерлианстве. Сами гуссерлианцы (но не Гуссерль) склонны интерпретировать свою позицию как совершенно противоположную нео-кантианской. Это, однако, неверно. При всем коренном расхождении обоих методов между ними существует столь огромное сходство, что целесообразно начать как раз с упоминания их сходных сторон. Во-первых, когено-наторповское и гуссерлианское отношение к философии сводится к исследованию чистых смысловых структур, в противоположность учениям о вещах и реальном бытии. Марбургская школа отказывается говорить о фактах и строит лишь логику гипотез; и Гуссерль проповедует полное «воздержание» от суждений «натуралистической установки» и сосредоточение на анализе «смысла». Обе школы исходят из резкого противопоставления «факта» и «смысла», причем «факты» условно отвергаются, и внимание философов сосредоточивается на внимании к чисто смысловой стихии. Это – самый яркий и основной пункт схождения обоих методов. Да Гуссерль, впрочем, и сам именуется свою философию трансцендентальной. Если под этим понимать учение о смысловых структурах знания и бытия на почве отказа от учения о фактическом бытии, то такое наименование совершенно в одинаковом смысле применимо к той и другой школе, и в этом они безусловно тождественны. Во-вторых, обе школы тождественны еще и в смысле понимания философии как строгой науки на почве исключения всякого мирозерцания. Мирозерцание есть дело не философии, не мысли, но всей жизни; а потому в нем нет ничего философского. Оба метода, и трансцендентальный в смысле Когена и Наторпа, и феноменологический в смысле Гуссерля, решают один и единственный вопрос: как есть данное бытие (какое именно, – совершенно безразлично) в сознании, в мысли? Тут возможны любые вещи и факты, любые мировоззрения, любая фантастика и галлюцинация. Плохо, что гуссерлианцы всегда делают вид, что они одни являются защитниками чисто смысловых усмотрения. Нео-кантианцы всегда проповедовали это раньше них и с большей обстоятельностью, и провели этот метод на гораздо более многочисленных участках жизни и бытия. Но между обоими методами лежит и большая пропасть, и тут уже скорее виноваты нео-кантианцы, чем гуссерлианцы. Именно, во-первых, феноменология Гуссерля исходит из непосредственной очевидности и интеллектуально-интуитивной данности всех смысловых структур. В то время как нео-кантианцы, в сущности, всегда отвергали, вслед за Кантом, всякую интеллектуальную интуицию (несмотря на некоторые, правда, немногочисленные, заявления) и сводили всю смысловую сферу на бесконечный ряд бесконечных функций, Гуссерль твердо стоит на точке зрения непосредственной, интуитивной данности смысла и даже выработал ряд категорий, специально говорящих о некоторой как бы наглядности и картинности смысла. Таково, например, прежде всего, понятие эйдоса, где наряду с его чисто смысловой природой подчеркивается наглядная,

интуитивно данная структурность и целостность. Отсюда вытекает, во-вторых, и то огромное различие между обеими школами, что нео-кантианцы рассматривают смысл в стихии его, правда, чисто смыслового же, но все-таки становления. Образцом для этого метода является метод бесконечно малых, оперирующий не с величинами, статически и законченно данными, но со становящимися (например, с бесконечно и незаметно убывающими) величинами. Нет никаких понятий, суждений, умозаключений и т. д., которые бы имели здесь неподвижный характер. Смысл сам течет, не переходя, однако, в чувственность, как и дифференциальное исчисление, оперируя с категориями «бесконечно-малого», «дифференциала», «функции», «аргумента» и т. д., отнюдь не превращается от этого в физику. Совсем другое дело – у Гуссерля. Здесь смысл берется как таковой, совершенно без всякого становления. Смысловые структуры, фиксируемые в феноменологическом исследовании, совершенно статичны, созерцательно-неподвижны. И тут нет не только никакого перехода к фактам, но нет никакого перехода и от одной структуры смысла к другой. Здесь все остановилось, как бы оцепенело, как бы застыло. И философ только снимает с текучих вещей эти неподвижные лики и их созерцает. Отсюда, наконец, в-третьих, и еще одно глубокое расхождение обеих школ. Нео-кантианство всегда есть система или претензия на систему; оно всегда хочет объяснить факты, хотя это отнюдь не есть натуралистическое объяснение, а чисто смысловое же, ибо оно нисколько не выходит из пределов смысла. Нео-кантианство дает систему разума, где ясно виден исходный пункт, метод построения частных, отдельные частности и место их в системе. Совсем иное проповедует Гуссерль. Созерцательно усматривая смысловые структуры, философ их даже не пытается объяснить. Он их описывает. В этом и заключается феноменологический метод: давать чистое описание чисто смысловых данностей. Не только не интересен тут вопрос о том, как данные смысловые структуры произошли из вещей; но не интересно и даже преступно объяснять происхождение одних смысловых структур из других. Все это отбрасывается под именем презрительной клички «теория».

Таким образом, имея полное сходство в основном, – я бы сказал чисто кантианском зерне, – оба метода принципиально расходятся между собою. Можно даже наметить диалектическую природу этого расхождения и выхождения из общего кантианского лона. Именно, Кант исходил из противостояния и дуализма «вещи-в-себе» и «явления». Коген, Наторп и Гуссерль превратили этот дуализм из метафизического в чисто логический. Но самая антитеза, как мы видим, осталась в полной мере и здесь и там. Раз антитеза остается, – всегда окажется возможной акцентуация то одного, то другого члена этой антитезы. Вот мне и кажется, что гипотетизм и феноменология суть только акцентуации разных членов этой основной кантианской, уже чисто логической, а не метафизической, антитезы «вещей-в-себе» (или просто вещей) и «явлений». Коген и Наторп напирают, главным образом, на стихию явлений. Но что такое явления? Явления суть сплошная алогическая текучесть. Следовательно, в смысловой сфере эти текучие явления должны отразиться такими же становящимися структурами. Явления всегда неустойчивы; всегда за ними «как будто» есть что-то устойчивое, и тем не менее эта устойчивость ясно не видна и схватывается с трудом. Перенесение этого положения дела в чистую смысловую сферу и даст «гипотетическую» структуру сознания. Что такое «гипотеза»? Это и есть указание на то, что некая абсолютная действительность как бы существует, но что о ней как о таковой ничего сказать нельзя, а можно только искать ее и давать ее подвижные и неустойчивые образы. Таким образом, нео-кантианский трансцендентализм есть акцентуация стихии «явлений» в обще-кантианской логической антитезе «вещей-в-себе» и явлений. Совсем обратное тому – в гуссерлианстве. Я утверждаю, что здесь философская мысль исходит из «вещей-в-себе», но эти последние берутся не метафизически, а чисто логически, как царство смысла, как царство наглядно зримых ноуменов. Поэтому исчезает у феноменолога потребность исследовать становление смысла или давать его объяснительную теорию. Смысл не нуждается в этом. Он предстает как наглядно зримая картина, и нужно только уметь ее описывать.

Таково диалектически-историческое происхождение нео-кантианства и гуссерлианства из общего кантианского лона, помогающее понять всю неполноту, недостаточность и ущербность обоих философских методов. О пользе и значении чистой феноменологии спорить не приходится. Оспаривать Гуссерля могут только те, кто чужд вообще философского мышления. Изучая непредубежденно историю философии, мы видим, что не было ни одного крупного философа, который бы так или иначе, под тем или другим названием, не использовал бы этого метода, ибо без него нельзя и шагу ступить ни в каком серьезном философствовании. Заслуга Гуссерля только в том, что он дал теорию этого метода в его абсолютной чистоте и несвязности ни с какими прикладными задачами. Сам же по себе метод этот, как и «гипотетический», является одним из основных методов философии вообще. И тем не менее приходится спорить против него, как только он начинает претендовать на полную

исключительность и игнорирование всяких иных, тоже основных, философских методов.

Прежде всего, против феноменологического метода необходимо высказать решительно все то, что мы сказали против чистого гипотетизма и методизма. Это ведь и есть, в сущности, один и тот же основной трансцендентальный метод, различествующий лишь в деталях и в целом резко противостоящий всякому рационализму и всякому позитивизму. Имя не есть ни в каком случае только феноменологическая данность. Нужно сказать, что, не в пример кантианцам, гуссерлианцы очень хорошо разработали и разрабатывают проблемы слова, имени и вообще выражения. Они дали ряд великолепных анализов разных моментов слова, и им принадлежит очень тонкое и глубокое обследование всей проблемы в целом. Однако, участь у них тонкой описательной работе, мы все же, применяя наш основной критерий, должны сказать с полной решительностью: имя ни в каком случае не есть ни вообще логическая структура, ни, в частности, феноменологически-описательная данность. Разумеется, описывать, и феноменологически описывать, можно все, что угодно; и, следовательно, можно все, что угодно, превращать в феноменологически-описательную данность. Дело не в этом. Дело в том, что и предметно феноменология, равно как и нео-кантианство, ничего не видит в бытии, кроме смысловых структур. Что метод оперирует с бытием, превращая его в смысл, – в этом ничего удивительного нет. Можно сказать даже наоборот: иначе и быть не может. И даже больше того. Всякая наука и всякий научный метод таков. Раз я о чем-нибудь рассуждаю, в результате моего рассуждения обязательно должна получиться отвлеченная формула; и если она не получилась, это значит, что я плохо рассуждал. Но эта отвлеченность нисколько не удаляет меня от бытия; наоборот, она приближает к нему – по крайней мере, к его пониманию. Бытие тут может оставаться чем ему угодно. Но сейчас я покажу, что чистая феноменология грешит не своей описательностью, не своей идеальностью и эйдетичностью, но именно тем, что она всякое и всяческое бытие превращает предметно и бытийственно, объективно в логическую структуру.

В самом деле, пусть перед нами находится в сфере действительности ряд структур, которые нельзя назвать чисто смысловыми или логическими: искусство, религия, семья и пр., пусть к этим структурам подходит трансценденталист, все равно, «методически» «конструирующий» или «феноменологически» «описывающий». Что он начнет делать? Он начнет логически анализировать эти структуры. Он вскроет все составные смысловые моменты этих образований и выяснит все категории, необходимые для их осмысления и понимания. Но зададим простой вопрос: откуда взялось само искусство, сама религия, сама семейная и общественная жизнь – словом, все эти «факты», «смысл» и структура которых тут изучается? Легко понять этот вопрос как чисто натуралистический и, следовательно, нефилософский. Но тогда на него надо давать и нефилософский ответ. Нет, я ставлю этот вопрос не натуралистически (какая сила причинно породила данный факт), но категориально. Я спрашиваю: как произошла самая категория религии, искусства, общества, семьи, государства и пр.? Мне скажут: позвольте, да если это не натуралистическая, а категориальная проблема, то ведь это и значит, что вы ставите вопрос о смысле, о смысловой структуре данного явления, а мы, трансценденталисты, как раз этим и занимаемся. Нет, транс-ценденталисты кантианского и гуссерлианского типа занимаются не этим. Они берут уже готовые категории и только ставят вопрос – первые о том, как эта категория функционирует, вторые же, как она структурно осмысляется и осознается. Да, я требую тоже чисто смыслового анализа, ибо иным не может быть ни философское, ни вообще научное исследование. Но я требую, чтобы это смысловое исследование объясняло самые категории, а не только их функции и не только их эйдос. Другими словами, необходимо требуется, чтобы исчез основной дуализм, на котором вырастает самый трансцендентальный метод. Трансцендентальный метод вырастает на почве принципиального разрыва «вещи» и «явления», причем вся задача его заключается в том, чтобы, условно отвергая «вещи», остаться с «явлениями», в которых при помощи чисто логического их понимания, видны и свои «вещи» и свои «явления». Разве можно сказать, чтобы такое положение дела было для философа окончательным? Если философ «воздерживается» от «фактов», то после этого уже никакое рассуждение о фактах не может быть окончательным, ибо это всегда будет неизбежно рассуждением не о фактах как таковых, но о фактах как принципах, как о смыслах, т. е. будет уже предметным (а не только методологическим) превращением бытия в логическую структуру.

Свою мысль я могу выразить проще. Эти философы различают «факты» и «смыслы». Но разве «факты» не есть «смыслы»? Тут одно из двух: или «факты» абсолютно не есть никакие «смыслы»; тогда о них ничего нельзя сказать, и это будет просто набором пустых звуков, так что и само различие окажется фиктивным. Или о фактах можно что-нибудь сказать (например, что они отличны от «смыслов»); тогда «факты» тоже суть некие «смыслы», хотя и отличные от тех «смыслов», которым они вначале

противопоставлялись. Я не знаю, что из этого должен выбрать трансценденталист. Первый способ рассуждения, очевидно, противоречит самому основанию трансцендентализма, ибо последний как раз и вырастает на почве различия «факта» и «смысла». Второй же способ слишком ясно вскрывает недостаточность всего построения. Но из второго способа можно извлечь средства выбраться на дорогу, первый же способ явно анти-философичен. Итак, необходимо допустить, что хотя «смыслы» и отличаются от «вещей», но все же «вещи», «факты» для философа суть тоже «смыслы», и в этом отношении они совершенно тождественны со «смыслами» просто. Правда, «фактические» «смыслы», или «смыслы» «факта», в каком-то отношении все же отличаются от «смысла вообще», но в этом и должна заключаться задача философа – точно формулировать, в чем их сходство и в чем различие. Однако это предполагает, что философ не «воздерживается» от «фактов» (ни условно, ни безусловно), но оперирует с ними так же, как он оперирует и со «смыслами», или, вернее, он только и оперирует со сферой смысла, но оперирует решительно без всякого дуализма, а так, что «смысл», «явление», «вещь» и т. д. суть категории, совершенно равноправные и закономерно связанные между собою определенным методом.

Тут мое решительное расхождение со всяким трансцендентализмом, кантианским и гуссерлианским. Несмотря на огромную философическую силу этого метода и несмотря на утонченную его культурность, столь контрастирующую с пустотой рационализма и дебелией тупостью позитивизма, этот метод все же условен, частичен, подчиненный метод. Он не охватывает бытия в целом. Он берет его только как логическую структуру, т. е. вне-категориально логическую, оставляя самые категории как кем-то и чем-то созданные, неизвестно кем и чем, – в стороне и изображая то их функционирование вовне, то их внутри-структурное строение. Рационализм и позитивизм, рассекая действительность на две абсолютно реальные области, умерщвляют одну или другую из них вещественно, субстанциально. Трансцендентализм, тоже рассекая действительность на две абсолютно отдельные области, умерщвляет или одну или другую из них логически, умно, в мысли. Диалектика и рассекает действительность на отдельные области и соединяет их – логически же, умно, в мысли, давая тем самым абсолютно адекватный действительности мысленный аналог.

IV. Сущность (вещь) есть, и явление, и имя, тоже есть, и явление сущности, имя вещи, есть проявление сущности и вещи.

1) Наконец-то мы подошли к такому типу решения нашей задачи, который вполне может считаться жизненным и который вполне соответствует живому и здоровому человеческому самочувствию и мировосприятию. Казалось бы, какая это простая вещь, – что существуют те или иные сущности и что их явления суть их проявления! И тем не менее человеческая мысль всегда находила тысячи всяких обходов этой простой человеческой установки; и она готова была на какую угодно истерию и фантастику, лишь бы только задушить эту простую истину бытия и сознания. Итак, признаем, что и вещи есть и явления есть, и что эти явления суть проявления вещей. Эта жизненная простота, однако, требует очень тонкой мыслительной работы, чтобы получить ее вполне адекватный мыслительный аналог. Вещи или сущности существуют, и их явления (проявления) тоже существуют. Что это значит? Это значит, что сущности, переходя в явления, остаются самими же собой, нетронутыми со стороны каких-нибудь явлений. Явления суть проявления сущности. Что это значит? Это значит, что явления, отражая и выражая сущность, остаются самими же собой, нетронутыми со стороны самих сущностей и вещей. Это – первое. Далее, если сущность остается самой собой при переходе в явление, то что же, само-то явление содержит в себе какую-нибудь сущность или нет? Если оно не содержит ее, то мы попадаем опять в рационалистический тупик. Если же оно содержит (а этого требует всякий несумасшедший субъект), то возникает другой вопрос: та ли эта сущность в явлении, что и сама сущность, или другая? Если она – та самая, то, следовательно, мы одновременно признаем, что сущность, при переходе в явление, и остается самой собой, и не остается самой собой. Если же она не та самая, что и сущность сама по себе, то, следовательно, явление указывает не на нее, а на что-то другое, и тогда как возможно было бы считать это явление проявлением данной сущности? Итак, остается признать одно: сущность, при переходе в явление и переходит в явление, т. е. становится ином, и не переходит в явление, т. е. остается тою же самою. Если она только переходит в явление и не пребывает, то это значит, что она уничтожается в явлении, и тогда чего же проявлением будет данное явление? Если она только не переходит и только пребывает в самой себе, то, значит, она никак и не проявляется, и тогда опять: чего же проявлением будет данное явление? Следовательно, если мы действительно всерьез, а не в шутку, захотим говорить о проявлении сущности, мы должны одновременно признать и являемость, изменяемость сущности, и неявляемость ее, неизменяемость.

Тут необходимо сразу же отвергнуть один аргумент, который предъявляется противниками проведенного рассуждения. Говорят: сущность и явление тождественны и различны в разных отношениях, и потому тут нет ровно никакого противоречия. Это, однако, абсолютно неверно. Тут есть противоречие, и отвергать его невозможно: оно есть условие самой проявленности сущности. Именно, допустим, что одна сторона сущности, например, какое-нибудь А, не является, т. е. абсолютно различна с явлением, другая же сторона ее, например, какое-нибудь В, является, т. е. абсолютно тождественна с явлением. Тогда спросим: а что же эти А и В, между собою различны или тождественны? Если они только различны, то ясно, что о цельной сущности уже не может идти речи, а является какая-то новая сущность В которая ни к А, ни, следовательно, к целому, не имеет никакого отношения. Если же они, эти А и В, тождественны, то опять: они тождественны или абсолютно, или в каком-нибудь отношении. Если – в каком-нибудь отношении, то их опять придется дробить на более мелкие части и искать тождества между этими более мелкими частями. И т. д. и т. д. до бесконечности. Словом, или существует между сущностью и явлением абсолютное тождество, или и сущность и явление обращаются в иррациональную пыль бесконечно-малых и непрестанно уходящих в хаотическую мглу дискретных одна в отношении к другой частиц. Итак, чтобы и сущность и явление остались как таковые, т. е. как взаимно различные, необходимо, чтобы они были одновременно, в одном и том же отношении, и взаимно абсолютно тождественны. К этим сущностно-антиномическим утверждениям неизбежно приходит всякий, кто всерьез признает, что и сущность есть, и явление есть проявление сущности.

2) Теперь попробуем все наши термины, которые мы раньше, при характеристике имени, получили, главным образом, чисто описательным путем, перевести на язык того метода, который только и приемлем с точки зрения анализируемого тут четвертого типа. Этот метод – антиномико-синтетический, т. е. диалектический. От рационализма и позитивизма он отличается 1) умным и смысловым, а не условно-абстрактным и не вещественным характером и 2) наличием в нем логики противоречия. От трансцендентализма он отличается 1) тоже умным и монистически-смысловым, а не логически-дуалистическим характером и 2) тоже наличием сознательно проводимой антиномико-синтетической понятий. Наши понятия и термины, которые мы употребили для изображения природы имени, должны приобрести теперь чисто диалектический характер, т. е. должно быть показано их антиномико-синтетическое взаимопорождение и единство.

Мы видели, что всякое имя предполагает именуемое, именуемую сущность. Так как сущность, прежде всего, не дается в имени, не проявляется ни в каком явлении и, следовательно, никак не может быть именуема и наименована, то необходимо соответствующим образом и зафиксировать эту неявляемую и именуемую сущность. Отсюда первое и исходное утверждение всякой мысли и всякого чувства, защищающего реальность проявлений сущности, это утверждение апофатической сущности. Сущность никак, никогда, ни при каких условиях не может быть ни познана, ни почувствована, ни именована. Ей нельзя приписать ровно никакого качества, никакого количества. Даже нельзя сказать, что она – сущность, и что она – существует.

Итак, –

I. абсолютный апофатизм сущности есть условие всякого имяславия.

Далее, диалектика, видели мы, требует проявления сущности. Что нужно для проявления сущности? Нужно, чтобы существовало нечто и кроме самой сущности, ибо если нет ничего иного, то кому же и как сущность является? Само понятие явления требует, чтобы было нечто иное кроме самой сущности. Но нужно ли, чтобы это «иное» существовало обязательно как некая самостоятельная вещь противостоящая самой сущности? Нет, это не только не необходимо, но это даже затемнило бы самый вопрос о проявлении сущности. Сущность является или проявляется не обязательно для кого-нибудь или для чего-нибудь. Она является вообще, сама по себе, всему вообще, что может быть. Следовательно, иное важно тут не как та или иная фактическая вещь (это сузило бы самое явление и исказило бы, стало быть, и саму являющуюся сущность), но лишь как принцип иного, как чистая и только умная возможность чего бы то ни было иного, как простая потенция иного, как чистая инаковость или инобытие. Вот это и есть уже диалектическое понятие. Инобытие, противостоящее апофатической сущности и самим понятием своим указывающее на возможное направление судьбы этой сущности, есть уже всецело диалектическая категория, и она нашла уже в античной диалектике свое великолепное и окончательное разъяснение. Если сущность есть сущность, то ино-сущность есть не-сущность, не что-нибудь, ничто. И вот это ничто требуется сущностью как некий необходимый принцип для саморазличения, для самораскрытия, а, следовательно, и для самоутверждения (ибо сама по себе сущность и не саморазличествуется, и не самораскрывается, и не самоутверждается). Итак, –

II. апофатическая сущность имени может быть признаваема только наряду со своим

инобытием, т. е. различием, другими словами – как одновременно и катафатическая сущность.

Далее, сущность, проявляясь, переходит в явление, обретается в явлении. Сущность как бы прямо превращается в явление. Сущность и явление сливаются в некую неделимую единичность, в которой уже совершенно невозможно различить ни сущности, ни явления. Это некое совершенно новое бытие, какого не было ни в простой сущности, ни в голом явлении. Это – то третье, которое объединяет и отождествляет собою обе первые сферы. Мы ведь помним, что объединение всяких двух возможно только благодаря такому третьему, которое сразу является и первым и вторым одновременно. Теперь необходимо эту описательную категорию превратить в диалектическую установку. Раньше мы называли эту сферу, вообще говоря, выражением, и энергией сущности. Разумеется, и «выражение», и «энергия сущности» как понятия имеют чисто диалектический смысл, но необходимо эту диалектичность вывить и терминологически. Есть такой термин, который с давних времен античной философии всегда являлся (за исключением рационалистического и позитивистского вырождения) показателем именно диалектического синтеза тезиса идеальности и антитезиса реальности. Этот термин – «символ». «Символ» часто понимался (у рационалистов и позитивистов) как совокупность несущественных и чисто субъективных переживаний и знаков, не имеющих никакого онтологического аналога. Но два-три века рационализма и позитивизма – ничто по сравнению с трудно исчислимыми веками общечеловеческой истории, когда символ понимался именно онтологически и совершенно реалистически. Символ и мы будем понимать как полную и абсолютную тождественность «сущности» и «явления», «идеального» и «реального», «бесконечного» и «конечного». Символ не указывает на какую-то действительность, но есть сама эта действительность. Он не обозначает какие-то вещи, но сам есть эта явленная и обозначенная вещь. Он ничего не обозначает такого, чем бы он сам не был. То, что он обозначает, и есть он сам; и то, что он есть сам по себе, то он и обозначает. Если сущность есть являемое и именуемое, а явление – существенно и онтологично, то символ не есть ни то, ни другое, но сразу и сущность и явление, т. е. и вещь и имя. Отсюда –

III. природа имени заключается не в сущности и не в явлении, т. е. имя сущности не есть ни сама сущность в себе (в смысле вещи и субстанции), ни явление, взятое самостоятельно само по себе, но имя вещи есть самостоятельный, не сводимый ни на сущность-в-себе, ни на явление-в-себе символ.

Далее, из наиболее существенных черт, отмеченных нами в природе имени, необходимо выдвинуть сейчас момент личностный. Всякому известно и понятно, что имя всегда предполагает в качестве той «вещи» и «сущности», которая его носит, именно личность, а не что-нибудь иное. О диалектической структуре этого понятия распространяться здесь не следует. Но необходимо помнить, что раз мы говорим об имени, наш «символ» должен быть наполнен чисто личностным содержанием. Однако считать имя просто личностью мы не можем потому, что имя вещи не есть сама вещь в субстанциальном смысле; личность же есть, прежде всего, субстанция. Следовательно, необходимо придумать такую категорию и такой термин, которые бы захватили личностную стихию, но не утверждали ее как просто самостоятельную субстанцию, а переводили в сферу символа. В своих прежних работах я, следуя одной замечательной историко-философской традиции, употреблял для этих целей понятие мифа. Миф неразрывно связан с личностным бытием. Миф и есть не что иное, как реально осуществленная бытийственная полнота той или другой личной судьбы. Миф есть бытие, субстанцией которого является не что иное, как личность и ее судьба, и история. Следовательно, анализируя понятие имени в его отношении к вещи и давая его диалектическую структуру, мы должны сказать, что –

IV. имя есть мифический символ.

Наконец, в плане этой единой диалектической линии необходимо сделать и еще один шаг, чтобы закрепить остающиеся моменты имени в одном диалектическом понятии и термине. Чего еще не хватает в имени после введения моментов символа и мифа? Мы видели, что имя актуально или, по крайней мере, в потенции своей актуально. Оно есть энергия сущности, но не вообще энергия, а очень актуально и динамично устроенная энергия. Оно содержит в себе смысл и всех возможных инобытийных функций вещи. Оно есть, говорили мы, как бы заряд, готовый каждую минуту превратиться в реальное огромное событие. Диалектически это значит, что мы имеем тут не просто символ (хотя бы и мифический), т. е. не просто смысловое тождество вещи с ее окружающим инобытием, но имеем еще дальнейшее диалектическое продвижение этого тождества. Имя не есть просто выражение, но оно есть особым образом выраженное выражение, т. е. выражение выражения. Оно – активно напряженное выражение, силовым образом направленное вовне выражение, такое выражение, которое актуально готово вылиться в огромные преобразования инобытия, окружающего данную вещь. Таким образом, нам необходимо подобрать из общечеловеческого языка такой термин, который бы сразу выражал четыре момента:

1) выраженность вещи, 2) выраженность этой выраженности – в виде актуально-смыслового заряда, 3) ежесекундную готовность инобытия подчиниться велению этого смыслового заряда и 4) отнесенность этого смыслового заряда (хотя по природе своей и действительно чисто смыслового) к чисто субстанциальной стихии вещи (а не к ее случайным или несущественным признакам). Разыскивая в языках соответствующий термин, я не могу найти ничего лучшего, как термин «магия». Под магией обычно понимается как раз эта смысловая заряженность некоей идеи, которая, будучи актуально выражена и направлена в данном направлении, разряжается в виде крупных событий в данной области действительности. В символе нет актуальной направленности смысла; в имени же он есть. Имя всегда откуда-то исходит и куда-то направляется, в то время как символ просто дается как бытие статическое. Поэтому введение момента магии в диалектическую формулу имени является ее существенным дополнением. Имя есть символ личностный и энергичный, или – энергично-личностный символ. Эта формула, однако, ярче выражает свою сущность, если мы скажем, что –

V. имя есть магически-мифический символ.

3) Такова диалектическая картина имени. Но то, что философ получает в результате сложного логического анализа, человек имеет в качестве наглядного и часто вполне чувственного основания. Недаром примитивное религиозное восприятие понимает имя как некое самостоятельное существо, отделяющееся от вещи и вылетающее наружу и служащее как бы его аналогом, дублетом, заместителем и представителем. Тут дело вовсе не в примитивности религиозного восприятия. Имя действительно есть какой-то заместитель вещи, эманурующий из самой вещи и представляющий ее во всем окружающем. Нужно взять обычную физическую картину произнесения имен и слов и вообще их физического существования и только перевести эту картину в чисто смысловую сферу, перевести ее на язык смысловых категорий, и – мы получим то, что нам надо. Физически имя есть, прежде всего, некое движение в живом организме человека, вызванное к бытию сознательной волей человека. Затем оно тут же воплощается в окружающем «инобытии», в воздушной среде планомерно расходящимися волнами. Параллельно артикуляции языком или губами возникает соответствующий ряд структурных образований в воздухе, которые невидимо разнятся по большому расстоянию и производят действие соответственно тому, какое «инобытие» их воспринимает. Попавши на такое же инобытие, каково и изведшее их бытие, т. е. на организм сознательно-волящего человека, имя производит в нем «магическое» действие в смысле дохождения до сознания этого человека и до обращения его сознательного внимания (а, следовательно, в возможности и действия) в ту или иную сторону. Переведем эту физическую картину на язык смысла. И у нас получится эманация личности, эманация, потому что сознательное исхождение, и личности, потому что только от самосознательно волящего источника оно может исходить; и, кроме того, эта эманация личности будет обязательно символична, ибо воздушный организм слова и имени будет обязательно нести на себе печать своего происхождения. «Миф» и «магия» понятны тут сами собой, ибо имя, никого не называющее и никем не называемое, равно как и имя, не способное подчинить себе физическую действительность, конечно, ни в каком случае не может считаться именем. Воздушный организм имени и его умно-органическая природа представляют собою полную параллель. Они оба – актуальны, экстенсивны, структурны, динамичны, исходят из источника силы и направляются к действию.

Вопрос может касаться только типов имени вообще, что, конечно, стоит в связи с вопросом о том, чего именем и какой вещи именем является данное имя. Понятнее всего и обыденнее всего тот тип имен, который мы употребляем в своей повседневной практике. Тут имя, как и каждое слово, выражаясь популярно, содержит в себе более или менее яркий образ (напр(имер), «тоска» от слова «тискать», «тиски», – «печаль», от «печь» и т. д.) и определенное значение, объединяя их в одно неделимое целое. Это и значит, что слово есть символ, или, что то же, понимание. Но это понимание, в случае имени, относится или мыслится относимым всегда к личности, – это не требует пояснений. Наконец, реальное имя только тогда имя, когда оно содержит в себе смысловую силу, направленную в определенную сторону, когда оно есть некий заряд, имеющий разрядиться в определенном направлении. Таким образом, мифический и магический момент реального имени – не может подвергаться никакому сомнению. Одно то, что обращение по имени вызывает в именуемом понимание того, что к нему именно обращаются, уже это одно есть для меня нечто магическое. Я уже не говорю о проповеднической, агитационной и пропагандистской, убеждающей силе слова. Это все есть, несомненно, магия; и социальная жизнь немыслима без этой магии. Именем и именами пронизана вся культура сверху донизу, все человеческое бытие, вся жизнь. Без имен жизнь превратилась бы в смерть, и неисчерпаемое богатство социального бытия превратилось бы в бытие для слепых и глухонемых, философия, в

которой не решена проблема имени, есть философия слепых и глухонемых. Именем скреплено, освящено и даже создано решительно все, и внутреннее и внешнее. Без имени мир превратился бы в глухую бездну тьмы и хаоса, в которой никто ничего не мог бы ни различить, ни понять, и в котором и не было бы и никого и ничего. С именем мир и человек просветляется, осознается и получает самосознание. С именами начинается разумное и светлое понимание, взаимопонимание, и исчезает слепая ночь животного самоощущения.

Однако, задачей моего очерка является обрисовка не столько повседневно человеческой природы и могущества имени, сколько получение философско-диалектических результатов на эту тему из истории религиозного сознания. Поэтому, в заключение, я и перейду к упоминанию главнейших выводов, получаемых из изучения живых религий.

IV. ИЗ ИСТОРИИ ИМЕНИ

В настоящем кратком очерке я совсем не предполагаю дать хотя бы даже приблизительную картину исторического развития учения об имени, да я и не в состоянии этого сделать. Самое большее, что я мог бы тут предложить, это только несколько иллюстраций из всемирно-исторического опыта имени и имен. Каждая религия безусловно содержит в себе то или иное учение о божественных и пр. именах; и потому учение об имени, собственно говоря, совсем не обладает никаким содержательным характером. Учение об имени в этом смысле чисто формально и оно совершенно не зависит по своей структуре от того содержания, которое вкладывает в нее та или другая религия. Даже больше того. Учение об имени не зависит ни от какого и вообще жизненного содержания. Можно выбирать любые имена, можно наполнять их любым содержанием, – все равно логическая структура имяславия остается совершенно одинаковой и для всякой исторической религии, и для всякого не-религиозного социального образования. Конечно, некоторая печать данного типа религиозного содержания остается и на логической структуре имени, но это – явление вторичного порядка, а первично и в отвлеченном смысле все равно остается одинаковой та обще-диалектическая конструкция, которую мы вскрыли раньше и в конце еще раз точно формулируем именно в применении к истории живых религий. Приведу сначала более мелкие указания, потом остановлюсь на двух более обширных иллюстрациях.

I.

На изображенном мною понимании имен и слов основано, прежде всего, универсально-человеческое существование заговоров и заклинаний. Литература по этому предмету довольно обширная. По-русски я указал бы след. (А. В.) Ветухов. Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова / (Рус. фил. вестн. 1901-1907 гг.). Г. Познанский. Заговоры. Петрогр. 1917 (в последней книге-обзор литературы – гл. 1). Более широко, не только в смысле магических формул, но и в смысле общесоциальном рассматривает проблему R. Hirzel. Der Name. Ein Beitrag zu seiner Geschichte im Altertum und besonders bei den Griechen (Des 36 B andes der Abhandl. d. philolog.-histor. Klasse d. Sächsischen Akad. d. Wissensch. N II). Lpz. 1918 1-е изд.; 1927 2-е изд. О магической природе имени у индийцев, в парсизме, у пра-семитов, финикийцев, вавилонян и ассирийцев, также и египтян, греков, христиан, гностиков и магометан трактует В. Jacob. Im Namen Gottes. Eine sprachliche u. religionsgeschichtl. Untersuchung z. Alten u. Neuen Testament. Berl. 1903, 72-123. Для ислама интересна работа Г. Саблукова. Сличение му-хаммеданского учения о именах Божиих с христианским о них учением. Казань, 1872. Здесь не только даны списки имен в той и другой религии, но рассматривается и их историко-религиозное значение, причем дается ряд весьма интересных и полезных сведений о библейских именах Божиих, об их этимологическом, религиозном и культовом значении. Недостатком книги необходимо считать то, что в ней нигде не ставится и не решается вопрос об онтологическом отношении между именем и сущностью, каковое, вероятно, очень разработано (по крайней мере, интуитивно) в Коране и в отдельных сектах, так как представленный Саблуковым огромный материал дает полное право это ожидать. Однако мой краткий очерк превратился бы в огромный том, если бы я стал выписывать все интересные тексты и комментарии, которые Саблуков приводит из исламской литературы, и так же поступать со всякой религией. Так как я преследую цели исключительно иллюстрации общечеловеческого религиозного учения об именах, то да будет мне позволено остановиться лишь на двух крупнейших религиозных системах, еврейской и христианской, потому что обе они дают почти исчерпывающее представление об этом предмете. Говорить о заговорах и заклинаниях и приводить соответствующие тексты и литературу не так интересно. Во-первых, об

этом писано очень много и без нас, а тем не менее диалектическая структура магического акта настолько проста и монотонна во всех видах и формах этого рода религиозной практики, что посвящать ей отдельное рассуждение в настоящем кратком очерке было бы мало целесообразно. Во-вторых, гораздо интереснее и менее ясно для историка религии космические функции божественных имен. Тут как раз еврейская мистика представляет очень интересный и разработанный материал. Именно, учение каббалы о божественном алфавите и божественных именах есть, быть может, наиболее разработанная система ономатологии, какая только вообще существует в истории религий. С другой стороны, привлечь библейское и христианское учение об именах побуждает меня то обстоятельство, что этот трудный вопрос довольно серьезно подвинут в немецкой ученой литературе, где он изучен почти всесторонне, с привлечением всех существующих еврейских и греческих текстов, с их классификацией и даже с использованием статистического метода. Меня привлекла эта проторенная дорога, и потому я решил привести (частично) этот материал, будучи уверен, что большинство т. н. «богословов» даже и не подозревает о важности и тонкости ономалогических интуиции в Библии, хотя знать их и являлось бы их настоящей обязанностью. [См. особо!]

Самый вопрос об отношении имени к истории религии ставился в науке не раз. При более подробном изложении надо было бы проанализировать все эти постановки вопроса. Но я ограничусь только простым указанием на три важнейшие концепции, из которых первые две, несомненно, устарели и потеряли значение для науки. Первая – это сравнительно-мифологический метод Макса Мюллера и А. Куна. Тут миф ставился в самое близкое отношение к имени. Миф появляется не иначе, как в результате «болезни языка», когда единое первоначальное индо-европейское представление, зафиксированное в том или другом корне слова, вместе с развитием языка создает множество мифических существ, богов, героев и т. д. Другая концепция принадлежит немецкому филологу Узенеру – Н. Usener. *Die Gotternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*. Узенер также выводит историю появления личных богов путем постепенного перевода первоначальных нарицательных имен в собственные, т. е. путем чисто языкового процесса. Обе теории носят по существу своему чисто номиналистический характер, так как под «именем» они понимают или звук, или непосредственные образы и понятия, в то время как имя не есть ни просто звук, ни просто образ, ни просто понятие. Очень хорошие методологические установки, наконец, я нахожу в книге E. Cassirer'a *Sprache und Mythos*.

II.

В Каббале, может быть, ярче, чем во всяком другом произведении человеческой мистики, дано учение об именах. Это учение стоит проанализировать и изложить отдельно, так как тут мы находим замечательные документы человеческой мысли вообще. Однако в настоящем очерке это делать было бы неуместно, почему я ограничусь тем, что дам в своем переводе изложение некоторых избранных отрывков из книги «Зохар», существующей в хорошем французском переводе. Так как учение Каббалы об именах я предполагаю изложить и проанализировать в особом труде, то здесь да будет мне позволено ограничиться только проведением некоторых экскурсов. Система Каббалы сводится к учению об Эн-софе («не-нечто»), или о непознаваемой, «апофатической» бездне, из которой эманурует путем букв-энергий Слово, состоящее из 10 «зефир» (категориально-числовых сфер), разделенных на три триады (1. Цетер Корона, Хокма Мудрость, Бина Ум; 2. Хедула Милость, Хебура Суровость, Тиферет Красота; 3. Несех Вечность, Шехина Слава, Иессод Основание) и заключительное звено – Малькут Царство. Диалектику этих триад стоит излагать или подробно или никак не излагать. Выбирая здесь последнее, я все же приведу отрывки, из которых будет вполне явствовать мистически-диалектическое значение «имени» и «славы» в Каббале.

III.

1. Прежде чем приводить библейские материалы по вопросу о значении имен, укажу на ряд исследований этого вопроса в научной литературе за последние 30 лет. Первое обстоятельное изложение этого вопроса находим у Jul. Bohmer. *Das biblische «im Namen»*. Eine sprachwissenschaftliche Untersuchung über das hebraische beschem und seine griechischen Äquivalente. Giessen, 1898. Бемер хочет понять смысл крещальной формулы в Ев. Матф. XXVIII 19 ("крестяще их во имя Отца и Сына и Святаго Духа") и доказывает, что понятие ее можно только в свете еврейских ветхо-заветных представлений. Именно, для греческой формулы $\epsilon \dot{\iota} \nu \omicron \nu$

о т а, «во имя», можно найти два еврейских коррелата, т. е. соединение с *schem*, «имя», двух предлогов. Другие предлоги в Ветхом Завете попадают в этой связи очень редко. Бемер обследует значение этих предлогов, с привлечением также и новозаветных текстов, и вскрывает значение еврейского «шем». «Шем» всегда существенно для его носителя; оно обозначает самое внутреннее и сокровенное, что есть в вещи. «Шем Иегова» значит «выступающий наружу момент, который делает Иегову видимым и познаваемым», т. е. «то, что ему собственно свойственно и отличает его от всех других лиц и вещей, потому что оно есть выражение его внутреннего, делание видной его сущности». Оно обозначает «указание того, что есть в Иегове», или – «внутреннее, сущность Иеговы» (29). Бемер дает подробный филологический обзор текстов с «именем Иеговы» (40-53) и дает их классификацию. Из подробностей можно отметить след. 1. (пропуск – А. Т.-Г.). За работой Бемера вскорости последовала другая работа – Fr. Giesebrecht. *Die alttestamentliche Schatzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage*. Königsberg, 1901. Гизебрехт тоже начинает с обзора текстов и классифицирует значения «шем». Он говорит о «шем» в его применении вне божественной сущности (имя и слава, имя и последующие поколения, имя как заместитель личности, имя и присутствие, 7-18), затем – о божественном имени (имя и честь, имя в храме, имя как могущество, имя как самостоятельная сущность, 18-44). Далее он критикует Бемера и многих других исследователей, высказавших мнение, родственное Бемеру (G. Baur, Riehm, Wittichen, Smend, Dillmann, Herm. Schultz, Oehler – Orelli), находя его слишком отвлеченным и философским для общенародного достояния евреев. Он становится на точку зрения широкой истории религии, где имя всегда трактуется в связи с магической практикой, ссылаясь на труды Тейлора («История человечества», глава «Образы и имена»), K. Nyrop'a, Navpets magt [могущество имени]. Копенг. 1887, Kroll'я в Rhein. Mus. 1898, 345, также на пример египетской и вавилонской религии (интересные материалы из их трудов и этих двух религий – 68-87). Это обще-человеческое, а не теоретико-философское значение имени Гизебрехт находит в Ветхом Завете, что и подтверждает на большом материале (94-128). Я приведу более подробно его резюме обще-человеческой веры в имена (88-94).

I. Имя и его носитель

а) Имя представляет (*stellt dar*) своего носителя. Это дает право понимать имя как обозначение сущности. Но нужно помнить, что имя сначала говорит о том, кто есть его носитель, а уж потом что он есть.

б) Имя влияет на своего носителя, –

A. как предзнаменование – *poten omen* (активно)

1. *in bonam partem* (принося счастье)

2. *in malam partem*;

B. как заклинательное средство (пассивно)

1. *in bon. part.* (напр., ради лечения)

2. *in mal. part.* (проклинание)

3. *apscrs* (любовные чары);

C. как средство (призывания) активно и пассивно одновременно

1. против своей воли (клятва)

2. по своей воле (культ).

Гизебрехт прямо говорит, что все эти случаи значения имени предполагают «в существенном смысле» (*wesentlich*) тождество имени и его носителя (имя есть *alter ego* личности).

C а. Призывание имени принуждает его носителя. Так, в богослужении призывание имени Божия вызывает и его реальное присутствие здесь.

II. Имя и призывающий его.

а) Призывание имени доставляет исцеление и силу.

б) Призывание имени доставляет вред. Отсюда – большое количество табу на имена.

A. в отношении божественных имен,

B. человеческих,

C. имен животных,

D. имен предметов и фактов, могущих нанести ущерб.

III. Имя и мир.

а) Имя Божие для человека есть величайший, какой только мыслим, источник силы в мировом целом.

б) То, что касается божественных имен, относится и к отдельным человеческим именам; они тоже низводят божественные силы, являясь магическими формулами.

с) Эта сущность имен может действовать также и бессознательно для человека.

IV. Общий характер имени в человеческой вере.

Имя отличается для примитивного человека демоническим характером. Все, что так или иначе выявляет вещь, всегда тут отождествляется с вещью. Так, взор человека, в особенности т. н. «дурной глаз», его изображение, его речь и т. д., вообще все

внешнее, совершенно неотделимо от внутреннего и тождественно с ним. Имя также есть некая модификация самого носителя его, будучи относительно самостоятельным существом, которое его представляет вовне и действует на него как бы извне.

Гизебрехт вполне прав, расширяя ту, действительно, несколько отвлеченную сферу, к которой Бемер отнес библейское «шем». Но Гизебрехт, насколько можно заметить, насколько не протестует против квалификаций Бемера, взятых самих по себе. Он только их дополняет и приближает к реальной магической практике. С этой точки зрения его работу можно только приветствовать, если она хочет дополнить Бемера, а не просто отменить его. Что же касается его резюме обще-человеческой веры в имя, только что мною приведенного, то и его можно вполне одобрить. Оно не затушевывает того реального магического значения имени, которое оно имеет решительно везде, а старается его понять и усвоить. Нужно только сказать, что выставленные тут тексты имеют, конечно, слепо-эмпирический характер, как это и должно быть в начале всякого историко-религиозного исследования. На основе этих эмпирических установок развивается целая философская система, о которой у Гизебрехта нет и помину. Ее-то я и хочу, между прочим, восстановить в этом своем очерке. В общей форме я это уж сделал, и в конце я дам еще новые философские тезисы ономатодоксии.

После Гизебрехта появились почти одновременно еще две весьма обстоятельные работы на интересующую нас тему, это – В. Jacob. *Im Namen Gottes. Eine sprachliche und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Alten und Neuen Testament.* Berl. 1903 и – W. Heitmüller. *Im Namen Jesu. Eine sprach- u. religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, speziell zur altchristlichen Taufe.* Gotting. 1903. Якоб еще раз привлекает весь филологический материал, давая ряд самостоятельных языковых анализов; но он становится на совершенно оригинальную точку зрения. Именно, из его филологических изысканий получается, что толкование имени как силы относится всецело к Новому Завету, который, по его мнению, связан с язычеством, мистицизмом, магией и т. д., но совершенно не относится к Ветхому Завету. Ученый раввин, Якоб полагает, что израильская религия есть чистейший монотеизм, что в ней Бог никем и ничем не может быть представлен или замещен, что тут не может быть никакого Сына, который был бы тоже богом, никакого Имени, которое в какой-нибудь мере Его заменило бы (162-163). *Ve-schem*, говорит Якоб, никогда не значит «во имя», т. е. взамен. Это противоречит ветхозаветному религиозному сознанию и еврейскому языку. *Ve-schem* ставится всегда после *verba dicendi* и значит: говорить словами Иеговы в словах Божиих. Обычно «*schem*» обязательно понимают как «имя», а не «слово», а предлог *be* – или как «во», вкладывая в имя действие вместе с действующим, или как «при», "у", понимая отношение между действующим и его именем как локальное отношение, или, наконец, как "с", понимая имя то как инструмент, то как спутника (38-39). Все это, по мнению Якоба, основано на мистицизме и магии полужызыкального христианства. Такой взгляд Якоба, независимо от его филологических изысканий, а priori неприемлем. Во-первых, «магизма» и «мистицизма» в Новом Завете несколько не меньше, чем в Ветхом Завете. Во-вторых, выражение *e i V o p o t a i* пр. едва ли можно связать с развитием чисто греческого языка. Что это – габраизмы, вполне удовлетворительно доказано уже у Бемера. В-третьих, никакая религия вообще не мыслима без «магии» и «мистицизма» и без «мистически-магического» учения об имени. Такое неестественное выделение Ветхого Завета из числа всех вообще реально исторических и живых религий совершенно неприемлемо ни с какой точки зрения. Что же касается филологической аппаратуры, то и сам Якоб говорит (163), что эксегеза не имеет последнего слова, что ее направление само зависит от более глубоких причин.

Работа Хейтмюллера завершает собою цикл немецких исследований по вопросу об именах в Библии, базируясь, главным образом, на анализе крещальной формулы. Это наиболее зрелая и обстоятельная работа. Тут подробно разобрано филологически выражение *b a r t V e i n e n h e r i t w o p o t a t i*, а также и *e i V o p o t a* (9-127) и дано историко-религиозное освещение вопроса, т. е. проанализировано значение имени в иудействе, синкретическом язычестве и древнем христианстве. Выводы Хейтмюллера есть развитие результатов, полученных у Гизебрехта. Тут имя также ставится в столь близкую связь с сущностью и личностью, что все, что случается с именем личности, случается и с самой личностью. Хейтмюллер вполне отождествляет иудейское почитание имени с обще-человеческой верой в имена. Я приведу из Хейтмюллера некоторые резюмирующие отрывки.

«Для иудейской философии... в католическом смысле» (154-155).

«Чтобы с полным успехом... 18 – демоны должны бежать»

Все эти рассуждения достаточно ярко рисуют значение имен в Библии.

Лосев А. Вещь и имя filosoff.org

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке

<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

<http://buckshee.petimer.ru/> Форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы, недвижимость. Здоровый образ жизни.

<http://petimer.ru/> Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет магазин обуви Интернет магазин

<http://worksites.ru/> Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных сайтов. Интеграция, Хостинг.

<http://dostoevskiyfyodor.ru/> Приятного чтения!