

Философия есть такое знание, которое, хотя и не сводится на совокупность прочих наук, все-таки касается решительно всякой науки, и для всякой науки у нее готовы логические предписания, которые она довольно бесцеремонно диктует и требует безоговорочного признания. Хорошо это или плохо, я не знаю; но я знаю, что современная математика, несомненно, выиграла бы, если бы ее работники немного более чутко и внимательно относились к философии и логике. Присматриваясь к некоторым построениям современных математиков, с удивлением замечаешь, что под ворохом всяких обозначений, символов, значков и страшных, пугающих терминов, что математики любят нагромождать выше всякой меры, кроются самые элементарные и примитивные проблемы, которые в философии давным-давно или решены, или решались. Если бы нашелся светлый ум, который бы сумел выразить некоторые математические теоремы без всей этой удручающей суеи значков и обязательного стремления свести все на «формулы», то философски грамотный читатель поразился бы той близостью и даже тождеством проблем, которыми всегда занимались и занимаются философы и математики. В настоящей статье я хочу приоткрыть для философов одну такую область математики и показать, что здесь ставятся и решаются как раз те самые вопросы, которые интересовали всегда и философов и которые решаются всяким философом, если он задался целью дать строгую и систематическую разработку логики. Эта математическая наука есть учение о *трансфинитных числах*, или, общее, *учение о множествах*. Однако я бы уклонился от простой логической интерпретации учения о множествах. Я преследую задачу несколько более трудную и ответственную и хочу дать не просто интерпретацию, но и тот метод решения проблем учения о трансфинитах, который, как я убедился, чужд современным математикам и игнорирование которого приводит их к тяжкому тупику «противоречий» и «парадоксов», заставляющему многих унывать и сетовать на ограниченность человеческого знания. Что человек знает маловато и что каждую крупинку знания приходится брать с бою,— это давно известно и против этого трудно спорить. Но раз мы уж решились обнять умом такие понятия, как «бесконечность», «предел», «трансфинитное число» и т. д. и т. д., то уж унывать нечего. Или вообще надо бросить заниматься математикой, или, если заниматься, то надо доводить

ее до конца и не считать «парадоксы» каким-то провиденциальным пределом, запрещающим переходить в царство полного знания. Математики оперируют «бесконечностями» так, как, может быть, иной не оперирует своими ногами, чтобы ходить, или руками, чтобы работать. И раз хватило смелости «обнять необъятное», то давайте уж обнимать до конца и давайте ставить все точки над i , чтобы уяснить себе, наконец, полную логическую природу бесконечного.

Я утверждаю, что единственный метод, способный дать мысли полное овладение категорией бесконечности и категорией «множества», есть *диалектический* метод. И я покажу, как философ чисто диалектически выводит из первоначальных принципов то же самое, что математик находит постепенно и несистематично, барахтаясь в бездне математических построений и прибегая к единственному средству общения — к своеобразной индукции над эмпирически наблюдаемым логическим материалом. Мы увидим, как учение о трансфинитах с *необходимостью*, но уже строго *систематически* вытекает из основ мысли как таковой и как тут, в диалектике, мы сразу получаем метод для построения сначала аксиоматики, а потом и конкретного содержания всякой математической науки.

Для этого попробуем сначала формулировать основы диалектического метода вообще. И прежде всего необходимо сказать, что *не есть* диалектика.

I

Во-первых, необходимо отбросить обывательское и повседневное отношение к термину «диалектика», которое видит в нем указание на спор, на умственную эквилибристику, на умение оперировать головоломными отвлеченностями. Такое понимание диалектики никакого отношения к существу дела не имеет. Точно так же широкая публика, желая указать на нереальность, глупость и ненужность, наивность данного рассуждения, говорит: вы рассуждаете *платонически*. Разумеется, такое словоупотребление никакого отношения к Платону не имеет. Или часто говорят: я погрузился в *нирвану*. Нирвана есть в соответствующей религии экстаз ума, доводящий до полного подавления всего вне-умного. Тем не менее мы без всякого затруднения говорим о нирване, отождествляя ее, приблизительно, с обломовщиной. Разумеется, такое популярное и слишком упрощенное понимание Платона и нирваны никак не может руководствовать нами в серьезном изучении того и другого. Равным образом, и о диалектике судить на основании того, что думают о ней профаны и люди обыденного опыта, недостойно человека, любящего мысль и рассуждение. Диалектика не есть ни спор, ни акробатство ума, ни головоломная эквилибристика мысли. И владеть диалектическим методом отнюдь не значит уметь блестяще побеждать в споре или создавать и решать выдуманные и нереальные софизмы.

Во-вторых, диалектика не есть натуралистическая метафизика. Под метафизикой я понимаю овеществление абстрактных понятий. Так, напр., человек обладает способностью действовать, волей; воля в реальном человеке неразрывно связана с целым океаном других способностей, и связь эта бесконечно разнообразна и глубока. Но вот, находятся философы, которые, взявши *понятие* воли, конечно, отличное по своему смыслу от всех других переживаний, хотя фактически и связанное с ними, гипостазируют, овеществляют это понятие и учат о том, что в основе мира лежит воля, что мир есть воля, что мир живет по типу волевых процессов, и т. д. Так можно гипостазировать понятия сознания, мысли, мышления, ощущения, материи и т. д. и т. д.; и все это будут разные формы натуралистической (т. е. овеществляющей абстрактное) или абстрактно-натуралистической метафизики¹. Такая метафизика оперирует только с *вещами* и с их причинным взаимоотношением, хотя и может понимать эти вещи очень невежественно, на манер той или другой формы спиритуализма. Разумеется, диалектика, если она не хочет погрязнуть действительно в субъективистическом мире вымышленных проблем, должна также оперировать не с чем другим, как с вещами. Но это не просто так, как оперирует с ними повседневный опыт или эмпирическая наука. Это какое-то особенное оперирование; и указание на вещи просто еще ничего не говорит о свойствах этого оперирования. Итак, диалектика не есть оперирование со слепыми и эмпирически-случайными вещами в их причинном взаимоотношении, и потому она не есть ни эмпирическая наука с ее индуктивно установленными законами, ни абстрактно-натуралистическая метафизика с ее реальными или вымышленными обобщениями над миром вещей, к какой бы сфере эти последние ни относились. Вопреки первому — обыденному — представлению о диалектике как об искусстве спорить мы должны сказать, что диалектика есть *строжайший научно-философский метод*. Вопреки второму — натуралистическому — пониманию ее мы должны квалифицировать ее как *сферу чистого смысла*. Диалектика говорит не о вещах, не о фактах, но о *смысле* вещей и фактов. Вещи и факты можно передвинуть, взвесить, изменить. Смысл не передвинешь и не взвесишь. Этот карандаш я могу сломать, но самый *смысл*, самое *понятие* карандаша нельзя сломать и уничтожить. Вот об этой чисто *смысловой стороне действительности* и говорит диалектика, предоставляя говорить о действительности как о причинно-взаимосоотносящихся фактах — отдельным эмпирическим наукам.

В-третьих, что не есть диалектика в этой сфере чистого смысла? С какими еще методами и установками встречаемся мы в этой сфере? Тут, прежде всего, нас ожидает *феноменологический* метод, имеющий в современной философии весьма значительное распространение. Феноменология, как она создана в наши дни Гуссерлем, также изучает не вещи, но их смысл, не факты, но их смысловые лики. Она также избегает опоры на ощущения слепо и случайно протекающих явлений и пытается фиксировать в них то, без чего не

может быть самих явлений, того смыслового и существенного, что именно и воспринимается как погруженное в алогический поток эмпирических явлений.

Но современная феноменология отличается одним существенным признаком, который противопоставляет ее диалектике. Именно, феноменологический метод есть метод *описания*, а не *объяснения* смысла. Феноменологи обычно думают, что объяснять можно только натуралистически и метафизически, и предлагают выход из этого в виде принятия метода описания. Но, во-первых, метафизик также может не объяснять, а описывать и констатировать, и натуралист, овеществляющий абстрактные понятия, также может не задаваться целями объяснения и конструирования, а оставаться всецело на почве описания утверждаемых им вещей. Во-вторых же, не ясно, почему нельзя объяснять вне-натуралистически, вне-метафизически? Всякий вывод частного из чего-нибудь более общего есть уже объяснение частного, и объяснение чисто логическое, а не вещное. *Возможно же чисто смысловое объяснение смысла*, и оно ничего общего не будет иметь с объяснением смысла из каких-нибудь фактов, физических или метафизических. *Вот это-то смысловое объяснение смысла* (не вещно-причинное, а именно смысловое и именно объяснение) *и есть диалектика*. Диалектика не просто констатирует те или иные формы или виды смысла, но объясняет, как они связаны между собою. Она не просто дает статическую картину того, что есть, но вскрывает ту динамику смысла, которая именно привела смысл к данной картине. Например, феноменолог, рассматривая целое, видит, что оно не есть простая сумма частей. Он и говорит: целое *больше* суммы всех своих частей. Но, с другой стороны, он же сам видит и констатирует, что в данном целом и нет ничего, кроме этих частей. Получается так, что если рассматривать целое по частям, то ничего, кроме этих частей, и нет в целом. Чтобы из частей получилось целое, отнюдь не надо прибавлять к ним какую-то еще новую часть. С другой же стороны, если рассматривать целое именно как целое, то ясно всякому, что оно не делится на свои части и что оно именно *больше* суммы своих частей. Как тут быть? Феноменолог выходит из этого затруднения весьма просто. Когда ему надо подчеркнуть подлинную стихию целого, цельность, он будет говорить, что целое есть некое положительное содержание, которое *больше* суммы своих частей. Когда же ему надо подчеркнуть вещную составленность целого из отдельных фактов и вещей, он скажет, что в целом нет ничего, кроме его частей. *Описательно* такая позиция совершенно безупречна, потому что описательно целое действительно и больше суммы своих частей, и равняется ей. Но совершенно другой оборот получает дело, если задать вопрос о том, как *объяснить* это противоречие? Почему вдруг так получается, что то и другое, несмотря на взаимную противоречивость, одинаково требуются мыслью и мысль не может уступать ни того, ни другого? Вот объяснением этого

противоречия, объяснением чисто же логическим, и занимается диалектика. Равным образом, объяснение взаимоотношения смысла и факта, бесконечного и конечного, сознания и бытия и т. д. и т. д. может дать только диалектика, в то время как феноменология просто констатирует и описывает без всякого объяснения. Феноменология описательно устанавливает изолированные формы и виды смысла, трактуя каждую такую форму как некую цельность, несводимую на те или другие подчиненные моменты. Диалектика же связывает все такие цельности одна с другою и показывает, как одна из них порождает другую, как одна из них с необходимостью вытекает из другой и как все они вместе дают самопорождающую систему смысла, или разума. Феноменология — описание, диалектика — конструкция.

Могут сказать, что феноменология также учитывает взаимосвязь отдельных цельностей между собою. Конечно, феноменологии ничто не мешает заниматься и объяснением связи цельностей. Но тогда спросим, что же такое это объяснение и эта связь? Можно объяснять натуралистически, привлекая причинную связь эмпирически наблюдаемых вещей. От такого объяснения феноменологи отказываются. Но тогда остается чисто смысловая связь. Как же ее понимать? Если мы будем изучать ее в пределах каждого изолированного факта, как это делают нынешние феноменологи, тогда *связь* смыслов остается неизученной. И феноменологи обыкновенно предоставляют объяснение этой связи наукам об эмпирическом мире, о мире «естественной установки». Факты как-то создаются и как-то существуют, — это, говорят они, не наше дело. Мы говорим не о фактах, но о смыслах. Ясно, что такая позиция есть, в сущности, дуалистическая позиция, близко напоминающая кантовский дуализм «вещей в себе» и «явлений». Если феноменология так объясняет смыслы, что связь их продолжает диктоваться эмпирически-индуктивными обобщениями, то это, конечно, не есть полное смысловое объяснение. Если же феноменология даст объяснение так, что уже не придется ссылаться на «мир фактов», и так, что «мир фактов» также окажется миром смысла, хотя и специфически модифицированным, — то тем самым феноменология перестанет быть самой собой и станет диалектикой, объединится с нею. — Итак, от феноменологии диалектика отличается *чисто смысловым конструированием чисто смыслового взаимопорождения сферы чистого смысла* (и прежде всего, конечно, категорий).

В-четвертых, диалектиками себя называют сторонники трансцендентальной философии типа Когена и Наторпа (последний имеется в виду до 1926 г.). Сущность этой философии также сводится к фиксации чисто смысловых категорий. Тут настоящая чистота объективного смысла и настоящее утверждение *только одной смысловой «реальности»* (в отличие от натуралистической «действительности»). Однако этот тип трансцендентализма рассматривает смысл исключительно в стихии его смыслового *становления*. Идея для него — не лик, не формы, не смысловая картина, но — только

гипотеза, становящаяся установка, *задача* и *метод*, чисто «как» функция. В этом — коренное расхождение с диалектикой. Феноменологический и трансцендентальный методы — две стороны, которые должны быть объединены в подлинном философском методе; они — две крайности, абстрактно выделенные из цельного, единого метода и применяемые каждая в отрыве от целого. Феноменология фиксирует статические лики, отказываясь от конструирования всей динамической их стихии; она не понимает, откуда взялись эти лики и что их ждет в будущем, в смысловом, конечно, будущем. Трансцендентализм, наоборот, конструирует динамическую стихию цельной идеи и смысла, ее смысловую действительность и функционирование, но не видит и не хочет видеть самого лика того, что действует и функционирует, самой картины того, что дает закон и метод и что осмысливает вещи. Его интересует не смысл, но осмысливание. Диалектика же говорит о законченных и статических смыслах только *в меру выведенности их из основ самой мысли, в меру порожденности их стихией самой мысли, равно как и о порождении, о динамике смысла — только лишь в меру тех законченных оформлений, которые именно порождены и динамически осмысленно возникли*. Таким образом, от трансцендентализма диалектика отличается конструированием *визуально-осмысленных данностей смысла, представляющих собою не-становящуюся и завершенную картинность идеи*.

В-пятых, диалектика есть противоположность *формальной логики*. Опять-таки, и то и другое относится и к чистой сфере смысла, и оперирует с чистыми понятиями, а не с вещами, и дает конструкции тех или других форм мысли и смысла. Но мы жестоко ошибемся, отождествивши эти два метода. Под формальной логикой мы понимаем учение о смысле, возникающее на почве т. н. законов мышления, т. е. закона тождества, противоречия и исключенного третьего. Закон тождества, гласящий, что $A=A$ или, точнее, что A в одно и то же время и в одном и том же отношении тождественно A , т. е. самому себе, этот закон, оставаясь в диалектике в полной силе, добавляется, однако, законом, ему совершенно противоположным, а именно тем, что одно и то же A в одно и то же время и в одном и том же отношении *различно с собою, нетождественно себе*. A и есть A , и не есть A . Соответствующим образом модифицируются в диалектике и оба другие закона «формальной логики». Оказывается, сама же мысль, сам разум требует противоречия себе, самопротиворечия, и сама же мысль, сам разум требует преодоления этого противоречия в еще новом утверждении. Диалектика, которая не есть логика противоречия, — не есть диалектика, но — только формальная логика. И [есть] очень много авторов, именующих себя диалектиками и в то же время совершенно не владеющих этим методом, растворяя необходимую тут антиномику в систему непротиворечивых, упорно не-тождественных между собою полаганий смысла. Противоречие, его преодоление и утверждение нового противоречия есть душа и жизнь диалектики. Поэтому от заморо-

женных и оцепенелых конструкций формальной логики диалектика отличается именно антиномико-синтетической структурой смысла.

Сводя все предыдущие отрицательные и положительные определения диалектики (в специальном трактате их можно было бы значительно расширить, разъяснить и углубить), мы получаем следующую характеристику диалектического метода в его существе и наибольшей общности.

1) *Диалектика есть сфера чистого смысла.* В этом она отлична как от всякой натуралистической метафизики, оперирующей гипостазированными абстрактными понятиями, так и от отдельных наук, основанных на эмпирическом изучении через чувственные восприятия множества фактов и индуктивном их обобщении. Диалектика не гипостазировывает, не овеществляет абстрактные понятия (ибо в ней и нет ничего, кроме понятий), не изучает эмпирическое множество текучих фактов (ибо фиксирует их нетекучий смысл) и не делает никаких индуктивных обобщений (ибо в сфере смысла все одинаково обще).

2) *Диалектика есть осмысленно-объяснительное конструирование смыслового взаимопорождения отдельных моментов цельной сферы разума,* так что оказывается понятным, каково логическое происхождение и отдельных моментов смысла, и всей сферы смысла вообще. Этим диалектика отличается от феноменологии, основанной на описании изолированных форм смысла, связь и взаимопорождение которых мыслится тут только натуралистически и отводится в сферу т. н. мира естественной установки. Диалектика не описывает, но объясняет и выводит не только логическое, но и алогическое — из цельного единства смысла вообще.

3) *Диалектика есть фиксирование в самопорождающей стихии смысла завершенных и умно-оптических, визуально-смысловых оформлений, нерушимо пребывающих в непрерывно подвижной стихии смысла.* Этим диалектика отличается от трансцендентализма типа Когена, основанного на интерпретации смысла как «чистой возможности», «закона», «принципа», «метода», «постановки проблемы», «гипотезиса». Диалектика не ограничивается только стихией становящегося (хотя бы и чисто смыслового) смысла, но признает последнее только в связи с порождением отсюда закругленных и визуально-данных уму оформлений.

4) *Диалектика есть антиномико-синтетическое конструирование сферы смысла как самопорождающегося и самопреодолевающего противоречия.* Этим она отличается от т. н. формальной логики, основанной на законах тождества, противоречия и исключенного третьего. Диалектика есть конструирование смысла, который сам себя порождает, т. е. смысл этот есть и порождающее, и порождаемое, т. е. он и тождествен с собою, и отличен от себя, т. е. закон тождества дополняется тут законом различия в тождестве. И вообще, никакое определение невозможно без ограничения; ограничение же есть некоторое отрицание; отрицание же в сфере смысла есть отрицание осмысленного утверждения. Итак, отрицание и утверж-

дение в сфере смысла как отличаются между собою, так и отождествляются. След., закон исключенного третьего дополняется законом неисклученного третьего. И т. д.

Отдавши себе отчет в существе и задачах диалектики, попробуем теперь произвести первоначальные и необходимейшие диалектические построения, с тем чтобы показать, что учение о множествах есть не что иное, как именно эти первоначальные и необходимейшие построения в сфере чистого смысла.

II

Математика есть наиболее отвлеченная сфера чистого смысла. Чтобы сравнивать ее с диалектикой, необходимо и диалектику начать с наиболее отвлеченных и общих построений. Диалектику, кроме того, и по другим соображениям удобно начинать с самого общего, чтобы потом постепенно подойти и к конкретному, частному. Поэтому попробуем с максимальной краткостью формулировать первый отдел диалектики, который можно назвать учением о сущности, или о смысле.

I. Если мы возьмем некое «одно» (какое это «одно» по своему содержанию, тут нас не может интересовать, ибо мы берем как раз чистое «одно», чистое «сущее», одно и «сущее» само по себе), то, взятое в своем чистом виде, т. е. когда нет никакого «иного» к нему, оно не есть и никакого одно. Одно (сущее), если оно подлинно одно, необходимым образом отличается от всего «иного», и если этого «иного» нет, то нет и никакого одного. Оно немислимо, не существует и есть какое-то сверх-мыслимое, сверх-сущее одно.

II. а) Однако это одно мы мыслим именно существующим. Существовать в мысли — значит быть отличным от всего другого. Отсюда 1) *одно* для своего осмысленного существования в мысли, т. е. чтобы быть смыслом, или моментом смысла, чтобы быть предметом мысли, требует кроме себя как такового еще категории *различия*. *Одно различно с иным* — таково первое необходимое утверждение диалектики. Но различное с иным не должно ли быть предварительно *тождественно себе*? Может ли одно быть отличным от чего-нибудь, если мы еще не знаем, что это «одно» есть именно одно и то же «одно», т. е. что оно самотождественно? Разумеется, 2) *одно* необходимым образом *тождественно с самим собою*, и след., ему присуща категория *тождества*. Итак, «одно» отлично от «иного» и тождественно с самим собою. Но тут же мысль требует и утверждений, противоречащих этим. В самом деле, «одно», говорим мы, отлично от «иного». Но ведь это «иное» тоже есть некое одно. Если бы оно не было таковым, оно было бы ничем, и можно ли было бы тогда говорить, что первоначальное «одно» *отлично* от него? Итак, «иное» также есть одно. 3) Это значит, что *одно отлично от самого себя*. Одно — не иное; иное = одному; след., одно не есть одно, одно отлично от себя самого. Далее, одно, как

гласит наша первоначальная установка, тождественно себе, т. е. одному. Но одно, как мы сейчас только что нашли, не есть одно, отлично от себя. Стало быть, одно тождественно такому одному, которое отлично от себя, т. е. иному. 4) Другими словами, *одно тождественно иному*. Или: одно тождественно себе, одному; но это последнее есть иное одного; след., одно тождественно иному. Сводя найденные диалектические построения, необходимые для мыслимости «одного» (1—4), мы получаем следующие аксиомы мыслимости всякого одного.

1. а) Одно (нечто, сущее) отлично от иного.
- б) Одно тождественно с иным.
2. а) Одно тождественно с собою.
- б) Одно отлично от себя.

Кратко говоря, *одно есть самотождественное различие*. Это на первый взгляд весьма странное утверждение ничего не содержит в себе парадоксального или ошибочного. Ниже мы увидим, где подлинный смысл такого утверждения. Если мы имеем *целое* и его *части*, то о нем мы вполне можем, и если подумать, то и должны утверждать, что оно не только тождественно себе (в чем едва ли кто-нибудь будет сомневаться), но отлично от себя, ибо оно фактически состоит из частей и ничего в нем, кроме частей, нет, а тем не менее целое не есть сумма частей. Как целое, оно тождественно себе; как совокупность частей, оно отлично от себя. Но также надо рассуждать и в отношении «иного». Как целое, оно, разумеется, отлично от всего иного, ибо потому мы и именуем его специально, что оно ото всего отличается. Но как сумма всех своих частей, целое отлично от себя самого, т. е. иное, инаковость, содержит в самом себе и даже благодаря этой инаковости только и становится суммой частей; стало быть, оно тождественно с «иным». — Однако тождество и различие еще не обосновывают вполне мыслимости «одного».

б) Одно есть тогда одно, когда оно отлично от многого, т. е. когда проведена для него определенная граница. Граница и есть то самое, что заставляет одно быть сразу и отличным от иного, и тождественным с ним. Но представим себе, что мы имеем только категории различия и тождества и больше никаких других категорий «одному» не присуще. Если бы это было так и в действительности, то, имея некое одно, мы никогда не смогли бы перейти к «иному». Чтобы *отличить* «одно» от «иного», надо *перейти* от «одного» к «иному». Если нельзя *перейти*, нельзя *двигаться*, нельзя и различать, нельзя отождествлять, ибо что же именно тогда различается и отождествляется? 1) Значит, необходима категория *движения*. Чтобы одно отличить от иного, надо от одного *перейти* к иному; и чтобы одно отличить от него самого, т. е. отличить его от его частей, надо продвинуться и вообще двигаться в пределах этого одного. Итак, одно движется и внутри себя, и вовне, в ином. 2) Но допустим, что одно *только* движется <...>