

## К ПОНЯТИЮ ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО

О. А. Панасенко

*Воронежская государственная технологическая академия.*

Поступила в редакцию 5 декабря 2009 г.

**Аннотация:** *понятие трансцендентного нуждается в такой онтологии разумной формы, которая решает вопрос о сути и происхождении предметов, опознаваемых в качестве запредельных при всей своей уместности и непознаваемых при всей их достоверности. Трансцендентное должно найти свое законное место среди того, что допускается самими условиями разумности, и получить, исходя из них, свое объяснение. Любая другая постановка вопроса лишь потакает извечной экзотике трансцендентного, но не решает его проблему.*

**Ключевые слова:** *трансцендентное, разумность, наличие, отрицательность, рефлексия.*

**Abstract:** *the concept of transcendent needs such an ontology of reasonable form, which solves the problem about essence and origin of the objects, identified as the beyond the limits and the unrecognizable. Transcendent must find its legal place among the fact that is allowed by conditions of rationality, and to obtain, on the basis of them, its explanation. Any other posing of the question indulges to the exotic character of transcendent, but it does not solve its problem.*

**Key words:** *transcendent, rationality, the presence, negativity, the reflection.*

Этимология слова «трансцендентное», присутствующего в любом философском словаре, наводит на мысль о чем-то запредельном и потустороннем, но не указывает на характер этого потустороннего и не определяет ту область *посюстороннего*, в отношении к которой трансцендентное обнаруживает себя в качестве такового. Правда, этимология и не должна подменять собой *понятие* трансцендентного и, уж, во всяком случае, не может отменять такое понятие. Отсутствие должного понятия открывает простор для произвольного словоупотребления, что неизбежно ведет к профанации любого термина. И трансцендентное тут не исключение. Чего стоит, например, *стакан воды*, к которому «трансцендирует» у Ж.-П. Сартра сознание этого стакана. Но в том и дело, что этимология трансцендентного исключает его понятие. Она подразумевает не просто внешний чему-то предмет и даже не предмет из ряда вон выходящий. Трансцендентное – в его первозданной категоричности – подразумевает *сверхсущий* предмет, который вообще не принадлежит кругу всего того, о чем возможно какое-либо понятие. Трансцендентное со времен Плотина и Прокла стоит выше всякого имени и познания, что никак не колеблет ни его безусловную допустимость, ни его статус всеобщего первоначала. Трансцендентное исключает свое опрощение до чего-то *условно или отнесенно* запредельного. Но при этом оно не исключает свое превра-

щение в самое что ни на есть *имманентное*, а именно – в *самость* своего представления, в его «первое бытие», примером чего может служить все то же Единое неоплатоников.

Проблема трансцендентного в том и заключается, что оно являет себя как то, о чем невозможно никакое представление. Оно допускает себя лишь в качестве того, что никакой онтологии принадлежать не может. Оно выступает такой самостью, обретение которой чревато полным самозабвением. Всю эту экзотику трансцендентного призвано объяснить его адекватное понятие. Но философия, имея давний опыт освоения трансцендентного, не располагает его *общим понятием*, что вынуждает ее строить типологию трансцендентного, основываясь на различии его имеющих интерпретаций. Отсутствие критерия, даваемого только понятием, ставит любую типологию трансцендентного в положение «китайской энциклопедии» Х. Л. Борхеса, которая, классифицируя животных, исходит из имеющих упоминаний о них, не утруждая себя определением их понятия. В результате выясняется, что животные бывают... небальзамированные, сказочные, бесчисленные, нарисованные тончайшей кистью на верблюжьей шерсти, бегающие как сумасшедшие, похожие издали на мух, кормящиеся из руки и разбившие цветочную вазу. Тем не менее философия располагает определениями, выражающими суть трансцендентного, возведенного в Абсолют. Это *чистое бытие*, *чистая определенность*, *тождество с собой и ничто*, которые стоят за вечностью Абсолюта, его «самодостоверностью», индивидуальностью и «несказанностью». Но поскольку субъектом всех своих предикатов признается сам Абсолют, вопрос об их происхождении и действительной принадлежности не только снимается, но и теряет всякий смысл. Как следствие загадка трансцендентного не решается, а становится его главной достопримечательностью.

Понятие трансцендентного нуждается в такой *онтологии разумной формы*, которая решает вопрос о сути и происхождении предметов, опознаваемых в качестве сверхсущих и несказанных: запредельных и инопородных при всей своей уместности и непознаваемых и неуловимых при всей их достоверности. Трансцендентное вкупе со всей его невменяемостью должно найти свое законное место среди того, что допускается *самими условиями* разумности, и получить, исходя из них, свое объяснение. Любая другая постановка вопроса лишь потакает извечной экзотике трансцендентного, но не решает его проблему. Вопрос упирается, таким образом, в условия разумности вообще и в собственные условия той ее разновидности, достоянием которой становится трансцендентное. Что говорить – задача не для «китайской энциклопедии» и «трансцендирования» к стакану.

Ход решения поставленной задачи выражают следующие положения:

1. Никакой разумности нет и быть не может в обход и помимо *наличия вообще*. А раз так, то всеобщей формой разумности – ее единым лоном и общим знаменателем – является *наличие как таковое*. Исходя из этого, проблему разумности и ее условий мы ставим и решаем как проблему *всеобщей формы наличия*.

2. Отправной пункт построения требуемой онтологии дает нам тезис, согласно которому любой Абсолют философии есть *абстракция наличия* вещей. Он – обособленное от вещей наличие, представленное в *чистом виде*. В самом деле, Абсолют – это «чистое бытие, равное ничто». Тождество с собой – его сущность. Он – самость его представления, «тождество мышления и бытия». Он «сам через себя представляется и лишь благодаря себе есть». Он «объемлет собою всё и всё в себя вмещает, существуя независимо от всего». Он «ни от чего не отличается и ничему не тождествен». Эти характеристики Единого неоплатоников приложимы (хотя и не всегда напрямую) к любому Абсолюту философии. Вместе взятые, они представляют собой *загадку*, которую настоятельно требуется *разгадать*. Что такое Абсолют, если он *действительно* – голая абстракция бытия и ничто («чистое бытие, равное ничто»). Если он – всеобщее тождество *как таковое* («объемлет собою все», «ни от чего не отличается и ни чему не тождествен»). Если он самодостаточен («существует независимо от всего», «заключает свои условия в себе самом» и «лишь благодаря себе есть»). Если он идентичен способу его представления («сам через себя представляется»). Если он – тождество с собой и самость («тождество мышления и бытия»)?

Абсолют – это наличие как таковое, само ставшее представляемым. Именно наличие, и только оно, объемлет собою всё и всё в себя вмещает и вместе с тем ни от чего не отличается, но и ни с чем не совпадает. Именно наличие, и только оно, может представляться посредством себя самого; и лишь наличие может распознать себя в таком же точно наличии, ставшем представляемым. Лишь наличие не может стать тем, что не есть оно само. Лишь наличие, не отличаясь ни от чего, не может иметь условия, отличные от него самого. Лишь оно, не совпадая ни с чем, есть ничто. И лишь оно, являясь тождеством представляемого содержания, есть бытие вообще – чистое бытие. Абсолют – это обособленное наличие вещей, представленное в чистом виде. Поэтому все определения, принадлежащие сущности Абсолюта, являются определениями самого наличия. Более определено: Абсолют философии – это абстракция *сознания* вещей.

3. Разумность *как таковая*, взятая в ее целом, есть *всеобщая форма наличия*. Ее образует (наподобие *матрешки*) иерархическая последовательность *трех* всеобщих способов представления (*форм наличия*). Сохраняя единство своей природы, они отличаются друг от друга теми условиями, в силу которых одни из них могут сообщать наличие другим. Предыдущие способы представления обретают в рамках последующих *версии своего наличия*. Причем одной из таких версий всегда становится *абстракция* предыдущего способа представления вместе с его условиями. Любой всеобщий способ представления *предшествует* своей абстракции и выступает *обособленно* лишь в рамках последующих измерений наличия. Каждой форме наличия соответствует *точка зрения ее условий*.

4. *Данность* вещей образует исходный пункт. За ней следует измерение, в котором представлена сама данность вещей. Замыкающим идет измерение, в котором обретают свое наличие *оба* предыдущих способа

представления. В терминах этой онтологии *сознание* – вторая после данности форма наличия – есть способ представления данности вещей и самих вещей посредством версий наличия их данности. Сознание, определяемое таким образом, и есть Абсолют, взятый в его *исходном* значении – в значении всеобщего способа представления. Абстракцией данности и ее условий в рамках Абсолюта выступает *форма данности*. Остается еще одно, последнее, измерение наличия. Оно – место и сфера *рефлексии*. Егемы, прибегая к словарю философии, будем называть *Субъектом*. Субъект, условия которого образуют точку зрения рефлексии, – это, прежде всего, способ представления сознания вещей, а также самих вещей и их данности посредством версий наличия их сознания. Абстракцией сознания и его условий в рамках Субъекта выступает *форма сознания*, которая и становится (так или иначе) Абсолютом философии, реализующей точку зрения рефлексии.

5. Общим условием наличия и источником его определений выступает начало, абстракцией которого также является любой Абсолют философии, а именно – *всеобщая отрицательность вещей*, образующая *измерение их собственного всеобщего тождества* – место разумной формы как таковой. Всеобщая отрицательность, сообщающая Абсолюту статус первоначала, не является его монополией. Сам Абсолют – порождение всеобщей отрицательности вещей, возможное лишь в измерении их всеобщего тождества. Выражаясь афористично, не Бог творит вещи из своего ничто, наоборот, ничто вещей творит из себя Бога.

6. Отрицательность полностью исключает вещи как таковые. На их месте остается голое небытие. Но это еще не значит, что такое исключение принципиально ни к чему не ведет. Напротив, результатом всеобщей отрицательности как раз и становится *абсолютная неразличимость вещей в самом их отсутствии*, их *равенство в самом небытии*. Это и есть всеобщее тождество вещей *как таковое*, т. е. *сама форма* этого тождества. Именно эта форма выступает теперь в значении *негативного ничто*, или *пустого небытия*. Поэтому отказ от признания *такого* ничто и *такого* небытия направлен, по сути своей, против самой формы всеобщего тождества. Между тем именно эта форма, взятая в ее *чисто негативном* значении, и является собственным пределом исключения вещей. Дальше *голой формы* их всеобщего тождества отрицательность никогда не идет.

7. Наличие есть *осуществленная отрицательность*. Отрицательность осуществляет себя посредством своего же результата, каким становится голая *форма всеобщего тождества* исключаемого содержания, равная его небытию. Такая форма выступает зеркалом приводящей к ней отрицательности и ее *эквивалентом*. Суть осуществления отрицательности сводится к тому, что она полагает себя в своем результате, удостоверяет себя в своем эквиваленте, находит себя в нем и таким образом приходит в нем и при его посредстве к *тождеству с собой*, превращая его из небытия исключаемого содержания в его наличие. Поэтому любая форма наличия имеет своим началом форму всеобщего тождества исключаемого содержания – его *негативного ничто* и является результатом самоосу-

ществления отрицательности посредством этой формы, что превращает ее в *позитивное ничто* того же содержания, равное его наличию. Отсюда все определения, выражающие суть Абсолюта, принадлежат осуществленной отрицательности. Ее общим условием выступает *тождество с собой*.

8. Никакое наличие невозможно в обход и помимо тождества отрицательности с собой. В силу этого любой всеобщий способ представления не может не накладывать *одно и то же неустранимое ограничение* на всё то, наличием чего он является. Всё, что *вообще дано*, не может не быть свидетельством фундаментального тождества отрицательности. Всё, что вообще дано, не может выступать иначе, как в образе этого тождества. Всё, что не отмечено печатью этого тождества, представлено быть не может, поскольку не отвечает условию *представления вообще*. В чем же заключается это *вездесущее* ограничение? – Именно в том, что *любая данная вещь*, чем бы она ни была по своей природе, непременно *равна себе самой* (есть она сама). То есть она не может не соответствовать «логическому закону тождества», формулой которого является  $A=A$ . Это неустранимое тождество, вполне безразличное к собственной природе вещей и их специфике, есть наличный образ их осуществленной отрицательности. Оно выступает на стороне вещей, но принадлежит их данности. Поэтому оно столь же всеобъемлюще и достоверно, как и само *наличие*. Базовая формула наличия предстает на стороне данного содержания в образе  $A=A$ . Это категорически исключает сведение «логического закона тождества» и его формулы,  $A=A$ , к *тавтологии*, которая «выражает лишь *рефлексивность* отношений типа равенство», или к «принципу, выражающему неизменность сущего», или к «принципу индивидуальности каждой вещи». Дело в том, что обсуждаемый здесь «тип равенства» (т. е. тождество отрицательности с собой), всеобщий характер которого выражает «закон тождества», сам полагает меру всеобщности этому «закону мышления». Областью его значения выступают не вещи и не слова, а всеобщие способы представления, единые по своей сути.

9. И *неизбежность*, и *невозможность* тождества отрицательности ее результату одинаково отсутствуют. То, что остается, так это *возможность* такого тождества. Лишь она – *безусловно* допустима. Но именно потому, что эта возможность *ничего не добавляет* к самой отрицательности, ее признание означает, что сама отрицательность *либо* идентифицирует себя со своим результатом, *либо* нет. И *если* она сама приходит к тождеству с собой посредством своего эквивалента, *если* она сама идентифицирует себя с ним, ее тождество с собой (а вместе с ним и она сама) получает свое осуществление. Осуществленная отрицательность, являясь всеобщим тождеством, *резюмирует все до единого* условия наличия, исключая их превращение в нескончаемый бисер разнородных «предпосылок сознания».

10. Любая форма наличия имеет две стороны – позитивную и негативную. Взятая как позитивное ничто, она – *условие* наличия и всеобщий способ представления. Взятая как негативное ничто, она – голое тождест-

во собственных позитивных определений, свое собственное небытие в качестве способа представления, чистый инвариант своих условий, тождество отрицательности с собой, *не удостоверенное* как сама отрицательность, и постольку – ее очередной эквивалент.

11. Условием *данности* является тождество отрицательности с собой, установленное посредством небытия вещей. Но это основополагающее тождество не удостоверяет себя в качестве самой отрицательности, что делает его очередным ее эквивалентом. Тождество отрицательности с собой, установленное посредством инварианта данности, выступает условием сознания вещей и условием наличия самой их данности. Причем условие сознания не возвращает к условию данности, поскольку предполагает различие в рамках самой отрицательности, а именно – *ее различие с собой*, и постольку заключает в себе это различие. Условием сознания выступает, таким образом, *различие отрицательности в ее тождестве с собой*. Такое различие, само по себе взятое, также не удостоверяет себя в качестве самой отрицательности, что превращает его в очередной ее эквивалент.

12. Любое осуществление отрицательности покоится на том, что она *идентифицирует* себя с собой посредством своего эквивалента. Эта идентификация не просто предполагает всеобщую идентичность отрицательности, но и *удостоверяет ее* в каждом отдельном случае. Любой эквивалент отрицательности (за исключением исходного небытия вещей) – это отрицание *вполне определенных* условий наличия. И благодаря тому, что посредством своего очередного эквивалента отрицательность вновь приходит к тождеству с собой, эти условия *последовательно* обретают *свое собственное* наличие.

13. Эквивалентом, посредством которого отрицательность, осуществляя себя, превращается в способ представления Абсолюта, выступает собственный инвариант Абсолюта, равный его небытию в качестве способа представления. Таким инвариантом является различие отрицательности в ее тождестве с собой. И *если* отрицательность удостоверяет свою идентичность этому различию, *если* она достигает в нем тождества с собой, *если* она идентифицирует себя с ним, то результатом становится *тождество отрицательности ее различию с собой*. Отрицательность, осуществившая себя благодаря *такому* тождеству, и есть Субъект – новый способ представления, инвариантом которого выступает его условие – *тождество отрицательности ее различию с собой*. Это уже не «различие в тождестве», но «тождество в различии» – тождество отрицательности, обретенное в различии с собой. Таким образом, осуществляя себя посредством различия с собой, взятого как небытие Абсолюта, отрицательность превращается в Субъект. В силу этого Субъект становится *наличием условий Абсолюта*.

14. Субъект сообщает наличие Абсолюта, т. е. представлению вещей посредством версий наличия их данности. Поэтому точка зрения условий Субъекта, рефлексия, располагает наличием не только сознания как такового, но и данности как таковой, равно как и самих вещей. Но вещи

и их данность могут представляться здесь, в рамках Субъекта, лишь посредством версий наличия самого сознания.

15. Любая форма наличия включает свои условия в себе самой. Поэтому ее собственное наличие является не только наличием ее определенных, но и ее условий. В силу этого Абсолют, обретая свое наличие в рамках онтологии Субъекта, предстает как «различие в тождестве», которое становится самостью рефлексии (ее собственным различием в тождестве с собой) и *универсальным средством представления* вещей вместе с их данностью.

16. Итак, Субъект есть наличие Абсолюта (сознания вещей), представленного его условием, формулой которого выступает «различие в тождестве», имеющее универсальное значение в рамках онтологии Субъекта. Отсюда вытекают два следствия, взаимно предполагающие друг друга. Во-первых, всё то, что не является «различием в тождестве» либо не принадлежит (так или иначе) такому различию, не может принадлежать онтологии Субъекта в ее целом. Во-вторых, точка зрения Субъекта не может быть представлением того, что не соответствует формуле его онтологии, т. е., опять же, не является «различием в тождестве», либо не принадлежит (так или иначе) такому различию. Эти следствия накладывают *фундаментальное ограничение* на онтологию Субъекта и на сам Субъект, взятый как способ представления его онтологии.

17. Абстракцией условий Абсолюта в рамках онтологии Субъекта выступает *форма сознания*, образуемая различием отрицательности в ее тождестве с собой. Вещи и их данность могут представляться в рамках онтологии Субъекта лишь посредством формы сознания, взятой в ее целом. Понятно, что результаты такого представления всегда соответствуют той форме, посредством которой они получены. Но дело в том, что компоненты формы сознания, наличием которых располагает Субъект, могут представляться еще и посредством друг друга. Тождество формы сознания может представляться посредством заключенного в нем различия, а результаты такого представления могут в свою очередь представляться посредством тождества, принадлежащего той же форме. Субъект предполагает возможность такого представления, но оно-то и приводит к появлению предметов, исключаемых формулой условий Абсолюта и в силу этого *трансцендентных* по отношению к собственной онтологии Субъекта в ее целом. Лишь Субъект допускает предметы, которые не соответствуют общей формуле его онтологии и постольку исключают свое представление и не могут иметь места в ее рамках. Источником этой допустимости выступает *наличие* формы сознания, что делает возможным произвольное использование ее компонентов для представления друг друга. Однако произвольный характер их использования не отменяет действительное значение тех результатов, к которым оно приводит.

18. Представление тождества формы сознания посредством заключенного в нем различия дает *исторически первый* и простейший случай трансцендентного, допускаемого условиями Субъекта. Его историческим прецедентом стало Единое неоплатоников. Это *сверхсущее* Единое может

превращаться в *Единое сущее* и обратно, что лучшим образом свидетельствует о *производном характере* трансцендентного, являющегося по сути своей *артефактом*, а не *по природе своей* запредельным. Ни одно трансцендентное не возникает без деятельного участия рефлексии, становясь событием ее собственной истории и реализацией ее собственных возможностей, предполагающих точку зрения Субъекта. Что именно и в каком случае допускает свое превращение в трансцендентное? В простейшем случае это наличная версия условий Абсолюта – тождество отрицательности с собой, представленное посредством заключенного в нем различия. Для предварительного понятия о трансцендентном этого случая будет вполне достаточно.

19. Компоненты формы сознания – различие и тождество – могут использоваться для представления друг друга лишь в *строго определенной* последовательности. Приоритет принадлежит здесь *различию* формы сознания. Именно оно является *исходным средством представления* тождества той же формы. Это обусловлено природой представления вообще. Представление не может быть *бессодержательным*, поскольку оно – наличие *исключаемого содержания*. Оно – результат превращения небытия этого содержания в способ его представления. К Субъекту приводит небытие определений Абсолюта, взятого как *всеобщий способ представления*, что, в конечном счете, делает сам Субъект способом представления этих определений. Но их *ближайшим* носителем является *тождество* формы сознания, поскольку речь идет об определениях осуществленной отрицательности. Поэтому это тождество и становится *исходным предметом* представления, в то время как различие выступает на стороне самого представления в качестве его наличного средства. Таким образом, приоритет различия формы сознания как *средства представления* покоится на приоритете ее тождества как *представляемого предмета*. В случае иного порядка следования этих средств, когда *исходным* предметом становится (предположительно, разумеется) *голое различие*, его представление оказывается *пустым*.

В качестве средства представления различие отрицательности дает две разные *версии наличия* представляемого тождества. В результате тождество формы сознания, сохраняя за собой все определения осуществленной отрицательности, выступает и обособленно, и на стороне вещей – как их *всеобщее тождество*. Но Субъект – это еще и *наличие* формы сознания. Поэтому само различие отрицательности выступает здесь вполне предметно, причем – на стороне тождества, вне которого оно невозможно. Иначе сказать, различие отрицательности структурирует здесь не только *наличие* тождества, представляемого при его посредстве, но и *отношение самих версий его наличия*. Это превращает две версии наличия одного и того же тождества в два *противоположных* полюса одного различия, имеющего *взаимоисключающий* характер. Одной стороной такого различия становится ничем не ограниченная и постольку *бесконечная* самость рефлексии (открытие которой является неоспоримой заслугой неоплатоников), другой – ее двойник-антипод, идентичный ей по своей сути: ведь

обе стороны – одинаково тождество отрицательности. В образе полярной противоположности бесконечной самости и ее *Иного* предстает само различие отрицательности. Поэтому его стороны *никак* не соотносятся, что заведомо исключает бесконечную самость в качестве *всеобщего тождества*. В итоге *обособленное* тождество формы сознания неизбежно сводится к одному-единственному значению – к самости как таковой, исключающей всё, что не есть она сама. Содержание такой самости, лишенной всех признаков вещественно-телесной формы, исчерпывается определениями *наличия*: чистым бытием, чистой определенностью, тождеством с собой и ничто.

Самость и ее Иное, ставшие результатом представления тождества формы сознания посредством заключенного в нем различия, допускают *лишь попеременное* свое представление (*либо* одно, *либо* другое). Между тем Субъект есть способ представления условий Абсолюта *в их целом*. Но ни самость, сведенная к тождеству формы сознания, ни ее Иное, ни их «либо – либо» не являются версией наличия Абсолюта, поскольку не образуют «различия в тождестве». Отсюда результаты представления тождества формы сознания посредством заключенного в нем различия не могут носить *окончательный* характер. В противном случае, обретая такой характер, они не могут иметь места в рамках онтологии Субъекта. Их требуется *либо* вписать в эту онтологию, *либо* предпочесть ей. Третьего тут не дано.

«Вписать» означает представить различие самости и ее антипода как «различие в тождестве». Различие формы сознания, используемое для представления ее тождества, эту проблему ставит, но не решает. К тому же самость, сведенная к чистым определениям наличия, и ее двойник-антипод, сведенный к тем же определениям, полностью исчерпывают собой конструктивные возможности этого различия.

Но точка зрения Субъекта заведомо предполагает, что на стороне представления (в качестве его средства) может выступать не только различие формы сознания, но и ее тождество. И это тождество, с полным на то основанием, может играть такую же конструктивную роль, как и различие, которое оно в себе заключает. Иначе сказать, тождество формы сознания может опосредствовать представление ее различия не в меньшей мере, чем различие той же формы может опосредствовать представление ее тождества. А это значит, что результаты, к которым приводит различие формы сознания, допускают свое представление посредством этого тождества.

То обстоятельство, что за самостью и ее Иным уже стоит тождество формы сознания, ничуть не мешает использовать то же тождество еще и в качестве средства представления. Это тождество, используемое как средство представления, во-первых, *структурирует наличие* представляемого различия (как прежде само это различие структурировало наличие представляемого тождества). В результате самость и ее Иное получают *единое пространство* их представления, в котором *само их различие* становится представляемым. При этом представляемое различие формы сознания становится *общим местом* его собственных сторон – их *единым*

лоном. Это превращает само различие формы сознания еще и в тождество его сторон – в различие-тождество самости и ее Иного. Причем тождество этих сторон заключается именно в том, что каждая из них одинаково не есть другая. Их различие, таким образом, всегда остается в силе. Во-вторых, оно (тождество формы сознания) выступает не только на стороне способа представления, но и на стороне представляемого различия (как прежде само это различие выступало не только на стороне представления, но и на стороне представляемого тождества). А так как тождество формы сознания всегда заключает различие той же формы в себе самом, то в этом, втором, случае тождество формы сознания предстает в образе особой предметной формы, раздвоенной в рамках ее единства с собой. Такая форма – это, вообще говоря, совершенно самостоятельный образ «различия в тождестве». По сути, это и есть форма сознания в ее целом. Но в том случае, когда адекватной самостью рефлексии признается голое тождество формы сознания, когда это тождество поначалу представляется посредством различия отрицательности, а затем используется как средство представления результатов его же представления посредством этого различия и в дальнейшем само обретает непосредственное наличие, оно (вместе с заключенным в нем различием) занимает место различия-тождества самости и ее Иного и постольку выступает не самостоятельно, хотя и наряду с самостью и ее Иным, одинаково отличаясь от каждой из этих сторон. Оно становится промежуточным звеном между ними и, являясь представляемым тождеством формы сознания, совпадает и с самостью, и с ее Иным по своей сути. Итак, результатом представления компонентов формы сознания посредством друг друга оказывается триада, образуемая самостью, ее Иным и их различием-тождеством, которое само предстает в виде единой предметной формы, раздвоенной внутри себя самой.

И различие-тождество самости и ее Иного, взятое как единство принадлежащих ему сторон, и наличное тождество формы сознания, занимающее место этого различия и заключающее его в себе самом, – это одинаково версии «различия в тождестве». А это значит, что проблема представления условий Абсолюта получает даже не одно, а два свои решения. Кроме того, в рамках единой триады, компоненты которой совпадают по своей сути, титул всеобщего тождества (по праву принадлежащий Иному) легко переходит к самости. Но дело в том, что к самости в рассматриваемом случае приводит различие формы сознания, используемое для представления ее тождества. И отказ от этого различия, т. е. переход к тождеству формы сознания (как средству представления), мгновенно лишает результаты представления этого тождества значения актуальной (реально задействованной) самости. Оно (тождество формы сознания) сохраняет это значение лишь номинально. Поэтому вписать исходную самость в онтологию Субъекта на деле означает утратить ее – «отпасть» от нее.

Историческим прецедентом тождества формы сознания, превращенного в трансцендентную самость рефлексии, стало Единое неоплатоников.

Их сверхсущее Единое, взятое как *актуальная* самость, есть «всереальный свет», не подлежащий никакому определению. Единое-самость ничем, кроме себя, не является. Ему изначально противостоит его Иное, в роли которого выступает у платоников Мировая Душа – *единство многого* и принцип его становления. Проблема в том, что полярная противоположность Единого и Мировой Души *еще не* принадлежит онтологии Субъекта, хотя и предполагает его точку зрения. А это значит, во-первых, что *тождество* формы сознания не может быть окончательным решением проблемы самости Субъекта, и, во-вторых, что взаимоисключающий характер различия Единого и Мировой Души также не является окончательным решением проблемы их отношения. В обоих случаях вопрос стоит об отказе от исчерпавшего себя *различия* формы сознания и о переходе к новым средствам представления.

Переход от различия формы сознания к ее тождеству (как средству представления) дает, в конечном счете, третий действующий персонаж. Им становится у неоплатоников Мировой Ум – разумная форма, заключающая в себе свое различие с собой. Этот Ум и есть *собственный образ* тождества формы сознания, что сближает его с Космическим Умом Аристотеля. Но мыслящий себя (и постольку раздвоенный в себе самом) Ум Аристотеля – это вполне самостоятельная версия наличия Абсолюта, в то время как у платоников такой версией становится не сам по себе Ум, а вся их знаменитая триада Единое – Ум – Душа в ее целом. Члены этой триады (в терминах христианского догмата, который *копирует* отношение «лиц» рассматриваемой Троицы) «*единосущности*» (каждый из них – тождество формы сознания), «*неслиянны*» (тождество формы сознания выступает в *трех* «ипостасях»: в качестве Единого, в качестве его Иного и в качестве промежуточного звена, опосредствующего их различие), но и «*нераздельны*» (*нет трех* тождеств формы сознания). Такое отношение Единого, Ума и Души является, как видим, результатом представления компонентов формы сознания (различия и тождества) посредством друг друга.

Тождество, представленное посредством различия, дает Единое-самость и Мировую Душу, которые поначалу взаимно исключают друг друга. Последующее представление этого различия посредством тождества формы сознания делает его *единством* принадлежащих ему сторон – их различием-тождеством, место которого занимает в дальнейшем *наличный образ тождества* формы сознания, заключающего различие этой формы в себе самом, – Мировой Ум. В результате предметной внешностью «различия в тождестве» становится вся триада Единое – Ум – Душа в ее целом. И никакая постулируемая платониками иерархия, никакая последующая субординация членов этой триады не лишают саму триаду ее исходного значения. Она всегда остается «различием в тождестве» (без чего ее члены не могут, имея одну «сущность», оставаться «неслиянными» и «нераздельными» одновременно). Проблема представления Абсолюта получает, таким образом, свое решение. Но Единое *в рамках триады* – уже не самость, а «Единое сущее» и всеобщее тождество. Роль *актуаль-*

ной самости берет на себя «конечная душа», что полностью стабилизирует онтологию Субъекта в целом. Но в том-то и дело, что неоплатонизм – в вопросе о самости – идет не *от истоков* всей онтологии Субъекта, не от ее исходных проблем к их приемлемым решениям, а, наоборот, от их имеющихся решений (таких, например, как триада и «конечная душа») *к их истокам*, к исходной их постановке. Неоплатоники идут к первоначальному, если не *зародышевому*, состоянию Субъекта и всей его онтологии. Они ведут *обратный отсчет* средств представления. Констатируя «отпадение» от исконной самости – *сверхсущего* Единого, они не заканчивают своей триадой, а, наоборот, начинают с нее свое «исступление». В конце концов они остаются с *различием* формы сознания, способным служить лишь для представления ее *голою тождества*. Предсказуемым результатом такого «возвышения» (через Душу и Ум к Единому) становится «всереальный свет» и «полное самозабвение» рефлексии перед лицом того, что *не принадлежит* онтологии Субъекта.

Следует заметить, что точке зрения Абсолюта (сознания вещей), которая обретает свою самость в *тождестве отрицательности с собой*, заключенном в *форме данности* (историческим прецедентом которой выступил родовой тотем), подобное «самозабвение» не грозит, причем, по двум причинам. Во-первых, *различие в тождестве с собой* принадлежит здесь *самому условию* Абсолюта, исключает свое наличие и, оставаясь единым целым, не допускает представление своих компонентов *посредством друг друга*. В результате оно никогда не становится *взаимоисключающим* различием версий представляемой данности. Поэтому сознание, перевоплощаясь в тождество формы данности (приходя к тождеству с собой при его посредстве), не теряет себя в нем, поскольку всегда остается в силе его противоположность тому, что не есть оно само. Во-вторых, и это главное, Абсолют есть способ представления данности и ее условия – тождества отрицательности с собой, установленного посредством небытия вещей. Это тождество, абстракцией которого становится форма данности, заведомо принадлежит собственной онтологии Абсолюта, т. е. не является «сверхсущим», и постольку не исключает свое представление. Другое дело Субъект. Его условием выступает тождество отрицательности с собой, которое сообщает наличие ее «различию в тождестве». Форма сознания становится *конструктивным средством* рефлексии. Ее собственные компоненты допускают теперь свое представление посредством друг друга. Это приводит к тому, что точка зрения Субъекта может (в принципе) идентифицировать себя с тождеством формы сознания, представленным посредством ее же различия. Но это тождество, взятое как самость, – не абстракция Абсолюта и даже не компонент такой абстракции. И хотя оно получено средствами рефлексии и предполагает ее точку зрения, оно *иностранно* всей онтологии Субъекта, что и делает его *сверхсущим*. Субъект, а с ним и рефлексия допускают его лишь в этом качестве. Обретая самость в сверхсущем Едином, рефлексия перевоплощается в *его* тождество с собой. Иначе сказать, она приходит к тождеству с собой посредством голою тождества формы сознания, удостоверяя его как саму

себя (а по сути – как условие наличия). Но это *актуальное* тождество с собой не может (как в случае с сознанием) обнаружить себя во внешнем различии с его Иным, поскольку отрицание этого Иного является условием его самого. Вместе с тем оно *не может быть представлено*, поскольку не принадлежит онтологии Субъекта. Это и приводит, в конечном счете, к «самозабвению» рефлексии перед лицом «всереального света». Для того чтобы вписать этот сверхсущий «свет» в онтологию Субъекта и сделать его представляемым, требуется «отпасть» от Единого-самости, т.е. перейти от различия к тождеству формы сознания, используемому как средство представления, что возвращает, опять же, к триаде Единое – Разум – Душа с ее *всеобщим и равным себе* «Единым сущим», лишенным значения актуальной самости.

20. Рассмотренный случай трансцендентного приводит к следующим выводам. Ничего сверхъестественного трансцендентное в себе не заключает. Оно – результат рефлексии, допускаемый ее условиями и полученный ее средствами, но не соответствующий общей формуле онтологии Субъекта – «различию в тождестве». Это несоответствие и делает трансцендентное непознаваемым и сверхсущим. Трансцендентное, допускающее свое приведение к «различию в тождестве», одинаково выступает и как сущее всеобщее тождество, и как сверхсущая самость рефлексии, что и происходит с Единым платоников. Статус трансцендентного, и это главное, могут обретать *лишь условия* предшествующих Субъекту форм наличия (данности вещей и их сознания), абстракциями которых располагает рефлексия. Поэтому генеалогия этих условий дает единственно приемлемое основание для типологии результатов их превращения в трансцендентное.

*Воронежская государственная технологическая академия*

*Панасенко О. А., старший преподаватель кафедры философии  
E-mail: panasenko\_oleg@mail.ru*

*Voronezh State Technological Academy*

*Panasenko O. A., Senior Instructor of the Department of the Philosophy  
E-mail: panasenko\_oleg@mail.ru*