
РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ

ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ

Действительность — это *единство сущности и существования*; в ней имеет свою истину *лишенная облика сущность* и *лишенное опоры явление*, иначе говоря, неопределенная устойчивость и лишенное прочности многообразие. *Существование* есть, правда, происшедшая из основания непосредственность, но оно в самом себе еще не положило формы; определяя и формируя себя, оно есть *явление*, а когда эта устойчивость, определенная лишь как рефлексия-в-иное, развиваясь дальше, превращается в рефлексию-в-себя, оно становится *двумя мирами*, двумя *целокупностями содержания*, из которых одна определена как *рефлектированная в себя*, а другая — как *рефлектированная в иное*. Существенное же отношение представляет собой *соотношение их формы*, завершением которого служит *отношение внутреннего и внешнего*, заключающееся в том, что *содержание* обоих — это лишь одна *тождественная основа* и точно так же лишь *одно тождество формы*. — Благодаря тому что возникло это тождество и в отношении формы, формальное определение разности формы снято, и *положено*, что они составляют *одну абсолютную целокупность*.

Это единство внутреннего и внешнего есть *абсолютная действительность*. Но эта действительность есть, *во-первых, абсолютное*, как таковое, поскольку она положена как единство, в котором форма сняла себя и стала *пустым или внешним различием* между внешним и внутренним. *Рефлексия* относится к этому абсолютному как *внешняя рефлексия*, которая скорее лишь рассматривает

его, а не есть его собственное движение. Но, будучи по существу своему этим движением, она дана как отрицательное возвращение абсолютного в себя.

Во-вторых, действительность в собственном смысле. *Действительность, возможность и необходимость* составляют *формальные моменты* абсолютного или его рефлексии.

В-третьих, единство абсолютного и его рефлексии есть *абсолютное отношение* или, вернее, абсолютное как отношение к самому себе, — *субстанция*.

ГЛАВА ПЕРВАЯ
АБСОЛЮТНОЕ

Простое изначальное (*gediegene*) тождество абсолютного неопределенно, или, вернее, в этом тождестве растворилась всякая определенность *сущности* и *существования* или *бытия* вообще, равно как и *рефлексии*. Поэтому процесс определения того, что такое абсолютное, получается отрицательным, и само абсолютное являет себя лишь как отрицание всех предикатов и как пустота. Но, долженствуя быть провозглашено и полаганием всех предикатов, оно являет себя как самое формальное противоречие. Поскольку указанное подвержение отрицанию и это полагание относятся к *внешней рефлексии*, постольку именно формальная несистематическая диалектика без особого труда хватает оттуда и отсюда разнообразные определения и с такой же легкостью, с одной стороны, показывает их конечность и чистую относительность, а с другой стороны (так как ей мнится, что абсолютное есть целокупность), говорит также о присущности ему всех определений, не будучи в состоянии привести эти полагания и отрицания к истинному единству. — Между тем нужно показать, что такое абсолютное; однако это показывание не может быть ни процессом определения, ни внешней рефлексией, посредством которой получались бы определения этого абсолютного, а оно есть *развертывание* (*Auslegung*)⁷⁸ и притом *собственное* развертывание абсолютного и лишь *указывание того, что есть абсолютное*.

А. РАЗВЕРТЫВАНИЕ АБСОЛЮТНОГО

Абсолютное не есть ни одно лишь *бытие*, ни также [одна лишь] *сущность*. Бытие — это первая *нерефлектированная* непосредственность, а сущность — *рефлектиро-*

ванная непосредственность; каждое из них есть, далее, целокупность в самом себе, но определенная целокупность. В самой сущности бытие выступает как *существование*, и соотношение сущности и бытия развилось до отношения *внутреннего* и *внешнего*. *Внутреннее* — это *сущность*, но как *целокупность*, которая имеет по существу своему определение — быть *соотнесенной с бытием* и быть непосредственно *бытием*. *Внешнее* — это *бытие*, но с существенным определением — будучи *соотнесенным с рефлексией*, быть непосредственно столь же лишенным отношения тождеством с сущностью. Само абсолютное — это абсолютное единство обоих; оно то, что вообще составляет *основание* существенного отношения, которое, будучи лишь отношением, еще не возвратилось в это свое тождество и основание которого еще не *положено*.

Из этого явствует, что определение абсолютного — быть *абсолютной формой*, но в то же время не как тождество, моменты которого суть лишь простые определенности, а как тождество, каждый момент которого в самом себе есть *целокупность* и тем самым как безразличный к форме есть полное *содержание* целого. Но и наоборот, абсолютное — это абсолютное содержание таким образом, что содержание, будучи, как таковое, безразличным многообразием, имеет в самом себе отрицательное отношение формы, вследствие чего его многообразие есть лишь *одно* изначальное (*gediegene*) тождество.

Следовательно, тождество абсолютного потому абсолютно, что каждая из его частей сама есть целое, иначе говоря, каждая определенность есть целокупность, т. е. что определенность вообще стала совершенно прозрачной видимостью, различием, *исчезнувшим в своей положенности*. *Сущность, существование, в себе сущий мир, целое, части, сила* — все эти рефлексированные определения являют себя представлению как в себе и для себя значимое, истинное бытие; абсолютное же есть по отношению к ним основание, в котором они исчезли. — А так как в абсолютном форма — это лишь простое тождество с собой, то абсолютное не *определяет* себя, ибо определение — это различие формы, которое вначале признается за таковое. Но так как абсолютное в то же время содержит всякое различие и определение формы вообще, иначе говоря, так как оно само есть абсолютная форма и рефлексия, то в нем должна выступать также *разность содер-*

жания. Но само абсолютное есть *абсолютное тождество*; это его *определение*, так как всякое многообразие в себе сущего мира и являющегося мира, или внутренней и внешней целокупности, в нем снято. — В нем самом нет никакого *становления*, ибо оно не бытие; оно также не *рефлектирующий* себя процесс определения, ибо оно не сущность, определяющая себя лишь внутри себя; оно также не *проявление себя*, ибо оно дано как тождество внутреннего и внешнего. — Но в таком случае движение рефлексии *противостоит* абсолютному тождеству абсолютного. Это движение снято в этом тождестве и есть таким образом лишь его *внутреннее*; но тем самым движение рефлексии *внешне* этому тождеству. — Рефлексия состоит поэтому прежде всего лишь в том, чтобы снимать в абсолютном свое действие. Она *находится позади* абсолютного по ту сторону многообразных различий и определений и их движения; поэтому хотя она и есть принятие их, но вместе с тем и их исчезновение; таким образом, она есть то *отрицательное развертывание* абсолютного, о котором было упомянуто выше. — В своем истинном изображении это развертывание есть достигнутое донныне все логическое движение сферы *бытия и сущности* в целом, содержание которых не было ни подобрано извне как данное и случайное, ни погружено внешней ему рефлексией в бездну абсолютного, а определило себя в нем своей внутренней необходимостью и как собственное *становление* бытия, и как *рефлексия* сущности возвратилось в абсолютное как в свое основание.

Но само это развертывание имеет в то же время и *положительную* сторону, а именно поскольку конечное — тем, что оно исчезает в основании, — обнаруживает свою природу: быть соотношенным с абсолютным, иначе говоря, содержать абсолютное в самом себе. Но эта сторона есть не столько положительное развертывание самого абсолютного, сколько скорее развертывание *определений*, показывающее, что они имеют абсолютное [не только] своей бездной, но и своим *основанием*, иначе говоря, что то, что им, [т. е.] видимости, сообщает устойчивость, есть само *абсолютное*. — Видимость — это не *ничто*, а рефлексия, *соотношение* с абсолютным; иначе говоря, она *есть* видимость (Schein), поскольку *в ней отвечает* (scheint) *абсолютное*. Таким образом, это положительное развертывание еще удерживает конечное перед его исчезновением

и рассматривает его как выражение и отображение абсолютного. Но прозрачность конечного, позволяющего сквозь себя проглядывать лишь абсолютному, кончается полным исчезновением, ибо нет ничего в конечном, что могло бы сохранить для него какое-нибудь отличие по сравнению с абсолютным; конечное — это среда, поглощаемая тем, что просвечивает через нее.

Это положительное развертывание абсолютного само есть поэтому лишь некоторая видимость (*Scheinen*), ибо то истинно положительное, которое содержит развертывание и развертываемое содержание, есть само абсолютное. Какими бы ни были дальнейшие определения, форма, в которой абсолютное просвечивает, — это нечто ничтожное, что принимается развертыванием *извне* и в чем оно приобретает *некоторое начало* для своих действий. Такого рода определение имеет в абсолютном не свое начало, а только *свой конец*. Поэтому хотя рассматриваемое развертывание и есть абсолютное действие благодаря своему *соотношению* с абсолютным, в которое оно *возвращается*, однако оно таково не по своему *исходному пункту*, который есть определение, внешнее абсолютному.

На самом же деле развертывание абсолютного — это его *собственное* действие, и притом такое, которое так же *начинается с него*, как и *приходит к нему*. Абсолютное, взятое лишь как абсолютное тождество, есть *абсолютное определенно*, а именно [определенно] как *тождественное*; как такое оно *положено* рефлексией в противоположность противоположению и многообразию; иначе говоря, оно лишь *отрицательное* рефлексии и процесса определения вообще. — Поэтому несовершенно не только указанное развертывание абсолютного, но и само это *абсолютное*, к которому лишь *приходят*. Иначе говоря, то абсолютное, которое дано лишь как *абсолютное тождество*, есть лишь *абсолютное внешней рефлексии*. Оно поэтому не абсолютное, а абсолютное в некоторой определенности, другими словами, оно *атрибут*.

Но абсолютное есть атрибут не только потому, что оно *предмет* внешней рефлексии и, стало быть, нечто определенное ею. — Иначе говоря, рефлексия не только *внешняя* ему, но именно потому, что она ему *внешняя*, она *непосредственно внутренняя* ему. Абсолютное есть абсолютное лишь потому, что оно не абстрактное тождество,

а тождество бытия и сущности или тождество внутреннего и внешнего. Следовательно, сама абсолютная форма и заставляет его быть видимым внутри себя (*in sich schein macht*), и определяет его как атрибут.

В. АБСОЛЮТНЫЙ АТТРИБУТ

Выражение «абсолютно абсолютное», которое мы употребили выше, обозначает абсолютное, *возвратившееся в своей форме* в себя, иначе говоря, такое абсолютное, форма которого одинакова с его содержанием. Атрибут — это лишь *относительно абсолютное*, некоторая связь, не означающая ничего другого, кроме абсолютного в некотором *определении формы*. А именно, форма сначала, до своего завершенного развертывания, еще *только внутренняя*, или, что то же самое, *только внешняя*, и вообще есть сначала *определенная форма* или отрицание вообще. Но так как она в то же время дана как форма абсолютного, то атрибут составляет все содержание абсолютного; он целокупность, ранее являвшая себя как некоторый *мир* или как одна из *сторон существенного отношения*, каждая из которых сама есть целое. Но оба мира, являющийся и в себе и для себя сущий, должны были в своей сущности быть *противоположными* друг другу. Правда, одна сторона существенного отношения была одинакова с другой, целое было тем же, что и части, проявление силы — тем же содержанием, что и сама сила, и вообще внешнее — тем же, что и внутреннее. Но в то же время каждая из этих сторон должна была еще иметь свою собственную *непосредственную* устойчивость: одна сторона — как сущая непосредственность, а другая — как рефлексированная непосредственность. В абсолютном же эти различные непосредственности низведены до видимости, и *целокупность*, которую составляет атрибут, *положена как его истинная и единственная устойчивость*: а *определение*, в котором он есть, положено как то, *что несущественно*.

Абсолютное есть атрибут потому, что в определении тождества оно дано как простое абсолютное тождество; а к определению вообще можно теперь присоединить другие определения, например и определение, что имеются *многие* атрибуты. Но так как абсолютное тождество имеет лишь то значение, что не только все определения сняты,

но что оно есть также рефлексия, которая сняла самое себя, то в нем все определения *положены как снятые*. Иначе говоря, целокупность положена как абсолютная целокупность, другими словами, атрибут имеет абсолютное своим содержанием и устойчивостью; поэтому его определение формы, благодаря которому он атрибут, также положено непосредственно как простая видимость — отрицательное как отрицательное. Положительная видимость, которую развертывание сообщает себе через атрибут, беря конечное в его ограниченности не как нечто в себе и для себя сущее, а растворяя его устойчивость в абсолютном и расширяя его до атрибута, снимает даже то, что он атрибут; развертывание абсолютного погружает атрибут и свое различающее действие в *простое абсолютное*.

Но, возвращаясь таким образом из своего различения лишь к *тождеству* абсолютного, рефлексия в то же время не вышла из присущего ей внешнего и не пришла к истинному абсолютному. Она достигла лишь неопределенного, абстрактного тождества, т. е. того, которое имеется в *определенности* тождества. — Иными словами, когда рефлексия как *внутренняя* форма определяет абсолютное как атрибут, то этот процесс определения еще отличается от внешнего; внутреннее определение не проникает абсолютного; его проявление состоит в том, чтобы исчезнуть в абсолютном как нечто только положенное.

Итак, форма (все равно, взята ли она как внешняя или внутренняя), благодаря которой абсолютное было бы атрибутом, в то же время положена как нечто в себе самом ничтожное, как внешняя видимость или просто как *способ* (Art und Weise).

С. МОДУС АБСОЛЮТНОГО

Атрибут — это, *во-первых*, абсолютное в простом *тождестве* с собой. *Во-вторых*, он *отрицание*, и отрицание как отрицание есть формальная рефлексия-в-себя. Эти две стороны составляют прежде всего оба *полюса* атрибута, *середина* которых есть он сам, так как он есть и абсолютное, и определенность. — Второй из этих полюсов есть *отрицательное* как *отрицательное, внешняя* абсолютному рефлексия. — Иначе говоря, поскольку атрибут берется как *внутреннее* абсолютного и полагание им себя как

модуса есть его *собственное* определение, модус есть вонне-себя-бытие абсолютного, утрата себя в изменчивости и случайности бытия, совершившийся переход (Übergangensein) абсолютного в противоположное *без возвращения* в себя — лишенное целокупности многообразия форм и определений содержания.

Но модус, *внешнее* абсолютного, есть не только это, но и внешнее, *положенное* как внешнее, просто *способ*, стало быть, видимость как видимость или *рефлексия формы в себя*, стало быть, *тождество с собой*, которое есть *абсолютное*. Следовательно, на самом деле только в модусе абсолютное положено как абсолютное тождество; оно есть то, что оно *есть*, а именно тождество с собой, лишь как соотносящаяся с собой отрицательность, как *видимость*, положенная как *видимость*.

Поэтому, поскольку *развертывание* абсолютного начинается с его абсолютного тождества и переходит к атрибуту, а от атрибута к модусу, оно тем самым полностью прошло свои моменты. Но *во-первых*, оно этим не есть чисто отрицательное отношение к этим определениям, а это его *действие само есть рефлектирующее движение*, единственно лишь в качестве которого абсолютное есть *поистине абсолютное тождество*. — *Во-вторых*, развертывание абсолютного имеет при этом дело не только с *внешним* и модус не есть только предельная внешность (äusserste Äusserlichkeit), а так как он есть видимость как видимость, то он есть возвращение в себя, сама себя растворяющая рефлексия, в качестве которой абсолютное есть абсолютное бытие. — *В-третьих*, развертывающая рефлексия по видимости начинает со своих собственных определений и с внешнего, по видимости принимает модусы или же определения атрибута как *находимые в наличии* где-то вне абсолютного, и ее действие по видимости состоит в том, что она лишь возвращает их в неразличенное тождество. На самом же деле она имеет в самом абсолютном ту определенность, с которой она начинается. Ибо абсолютное как *первое* неразличенное тождество само есть лишь *определенное абсолютное* или атрибут, так как оно неподвижное, еще не рефлектированное абсолютное. Эта *определенность*, так как она определенность, принадлежит к рефлектирующему движению; лишь благодаря этому движению абсолютное определено как *первое тождественное*, и точно так же лишь благодаря ему оно имеет

абсолютную форму и есть не просто нечто *равное себе*, а то, что само себя *полагает равным себе*.

Поэтому истинное значение модуса в том, что он есть рефлектирующее собственное движение абсолютного, *процесс определения*, но не такой, благодаря которому абсолютное становилось бы чем-то *иным*, а процесс определения только того, что оно уже *есть*: прозрачное внешнее, которое есть *показывание* его самого; некоторое движение из себя *вовне*, но так, что это *вовне-направленное-бытие* есть в такой же мере и само внутреннее и тем самым также полагание, которое есть не только положенность, но и абсолютное бытие.

Поэтому если спрашивают о *содержании* развертывания [абсолютного], а именно *что* показывает абсолютное, то [нужно сказать, что] различие формы и содержания и без того растворено в абсолютном. Иначе говоря, содержание абсолютного и состоит именно в том, чтобы *обнаружить себя* (*sich manifestieren*). Абсолютное — это абсолютная форма, которая в своем раздвоении совершенно тождественна с собой, есть отрицательное *как* отрицательное, иначе говоря, отрицательное, которое сливается с собой и только таким образом есть абсолютное тождество с собой, также *безразличное к своим различиям*; другими словами, абсолютное есть абсолютное *содержание*; поэтому содержание есть лишь само это развертывание.

Абсолютное как это опирающееся на само себя (*sich selbst tragende*) движение развертывания, как *способ*, который есть его абсолютное тождество с самим собой, есть проявление не чего-то внутреннего и не по отношению к чему-то иному, а дано лишь как абсолютное обнаруживание себя для самого себя; оно в этом случае *действительность*.

Примечание

[Философия Спинозы и Лейбница] ⁷⁹

Понятию абсолютного и отношению рефлексии к абсолютному, как оно здесь было представлено, соответствует понятие *спинозовской субстанции*. *Спинозизм* — неудовлетворительная философия потому, что *рефлексия* и ее многообразный процесс определения есть [в нем] *внешнее мышление*. — Субстанция в этой системе — это *одна субстанция*, одна нераздельная целокупность; нет такой

определенности, которая не содержалась бы в этом абсолютном и не была бы растворена в нем; и немалое значение имеет то обстоятельство, что все, что естественному представлению или определяющему рассудку кажется и мнится самостоятельным, в указанном необходимом понятии целиком низведено до простой *положенности*. — «Определенность есть отрицание» — таков абсолютный принцип Спинозовской философии⁸⁰; этим истинным и простым взглядом обосновывается абсолютное единство субстанции. Но Спиноза не идет дальше *отрицания* как *определенности* или качества⁸¹; он не переходит к познанию отрицания как абсолютного, т. е. *себя отрицающего, отрицающего*; тем самым *спинозовская субстанция сама не содержит абсолютной формы*; и познание этой субстанции не есть имманентное познание. Правда, субстанция есть абсолютное единство *мышления* и бытия, или протяжения; она, следовательно, содержит само мышление, но лишь в его *единстве* с протяжением, т. е. содержит его не как *отделяющее себя* от протяжения, тем самым вообще не как процесс определения и формирования, а также не как движение, возвращающееся в себя и начинающееся из самого себя. Этой субстанции, с одной стороны, недостает вследствие этого принципа *личности* — недостаток, который особенно вызвал возмущение против Спинозовской системы, с другой стороны, познание оказывается внешней рефлексией, которая постигает и выводит то, что являет себя как конечное, — определенность атрибута и модус, равно как и вообще самое себя, — не из субстанции, а действует как внешний рассудок, принимает определения как *данные* и *сводит* их к абсолютному, вместо того чтобы начинать с него.

Понятия, которые Спиноза дает о субстанции, — это понятия *причины самой себя*: она есть то, *сущность* чего *заключает в себе существование*; понятие абсолютного *не нуждается в понятии чего-либо иного*, из которого оно должно было бы быть образовано. Эти понятия, как бы глубоки и правильны они ни были, суть *дефиниции, непосредственно* принимаемые в науке с самого начала. Математика и другие подчиненные науки должны начинать с *предпосылок*, которые составляют их стихию и положительную основу. Но абсолютное не может быть чем-то первым, непосредственным, а есть по своему существу *свой [собственный] результат*.

Вслед за дефиницией абсолютного Спиноза *дает дефиницию атрибута*, и атрибут он определяет как то, каким образом *рассудок постигает сущность этого абсолютного*⁸². Помимо того что *рассудок* принимается Спинозой как нечто более позднее по своей природе, чем атрибут (ибо Спиноза определяет рассудок как *модус*), атрибут — определение как определение абсолютного — ставится в *зависимость от чего-то иного*, от рассудка, и это иное выступает по отношению к субстанции внешне и непосредственно.

Атрибуты Спиноза определяет, далее, как *бесконечные*, и притом бесконечные и в смысле *бесконечного множества*. Правда, в дальнейшем мы встречаем лишь *два* атрибута — *мышление и протяжение*, — и не показано, каким образом это бесконечное множество необходимо сводится лишь к противоположности, и притом к этой определенной противоположности [двух атрибутов] — мышления и протяжения. — Эти два атрибута взяты поэтому *эмпирически*. Мышление и бытие представляют абсолютное в некоторой детерминации; само же абсолютное есть их абсолютное единство, так что они лишь несущественные формы, порядок вещей — тот же, что и порядок представлений или мыслей, и одно и то же абсолютное рассматривается только внешней рефлексией, некоторым модусом в этих двух определениях — то как целокупность представлений, то как целокупность вещей и их изменений. Подобно тому как эта внешняя рефлексия проводит указанное различие, точно так же она возвращает и погружает это различие в абсолютное тождество. Но все это движение совершается вне абсолютного. Правда, само абсолютное есть также *мышление*, и постольку это движение происходит лишь в абсолютном; но, как мы уже отметили, в абсолютном оно имеется лишь в единстве с протяжением и тем самым [имеется] не как это движение, которое по существу своему есть также момент противоположения. — Спиноза предъявляет мышлению *возвышенное требование* — *рассматривать все с точки зрения вечности, sub specie aeterni*, т. е. каково оно в абсолютном. Но в таком абсолютном, которое есть лишь неподвижное тождество, атрибут, как и модус, дан лишь как *исчезающий*, а не как *становящийся*, так что тем самым и указанное исчезание берет свое положительное начало лишь *извне*.

Третье [определение], *модус*, есть у Спинозы *состояние* (*Affektion*) субстанции, определенная определенность, то, что находится в чем-то ином и постигается⁸³ через это иное. Атрибуты имеют своим определением, собственно говоря, лишь неопределенную разность; каждый атрибут должен выражать целокупность субстанции и постигаться из себя самого; но, поскольку он абсолютное как определенное абсолютное, он содержит инобытие и не может быть постигнут только из самого себя. Поэтому определение атрибута положено, собственно говоря, только в модусе. Это третье, далее, остается просто модусом; с одной стороны, модус есть непосредственно *данное*, а с другой — его ничтожность познается не как рефлексия в себя. — Конечно, спинозовское разворачивание абсолютного поэтому постольку *полное*, поскольку оно начинает с абсолютного, затем переходит к атрибуту и кончает модусом; но все эти три лишь перечисляются *одно за другим* без внутренней последовательности развития, и третье — это не отрицание как отрицание, не отрицательно соотносящееся с собой отрицание, благодаря чему оно в самом себе было бы возвращением в первое тождество, а это тождество — истинным тождеством. Поэтому здесь недостает необходимости движения абсолютного к несущественности, равно как и растворения несущественности самой по себе в тождестве; иначе говоря, недостает становления тождества и становления его определений.

Подобным же образом в восточном представлении об эманации абсолютное есть сам себя освещающий свет. Однако он не только освещает себя, но и истекает из себя. Его истечения — это отдаления от его незамутненной ясности; дальнейшие порождения менее совершенны, чем предшествующие, из которых они возникают. Истечение понимается лишь как *бедствие* (*Geschehen*), а становление — лишь как нарастающая утрата. Так бытие все больше и больше затемняется, и ночь, отрицательное, есть последнее в линии [эманаций], которое уже не возвращается к первому свету.

Отсутствие *рефлексии в себя*, характерное для разворачивания абсолютного у Спинозы, равно как и для учения об эманации, восполнено Лейбницем в понятии *монады*. — Односторонности одного философского принципа обычно противопоставляется противоположная односторонность и, как бывает всегда, целокупность наличествует по крайней

мере как *рассеянная полнота*. — *Монада* — это «одно», рефлексированное в себя отрицательное; она целокупность содержания мира; различное многообразное в ней не только исчезло, но и *сохранено* отрицательным образом (спинозовская субстанция — это единство всякого содержания; но это многообразное содержание мира имеется, как таковое, не в ней, а во внешней для нее рефлексии). Поэтому монада по существу своему — *представляющая* монада; но в ней, хотя она и конечна, нет никакой *пассивности*, а изменения и определения в ней — это обнаружения ее в ней самой. Она *энтелехия*; выявлять себя — вот ее собственное действие. — При этом монада также *определенна, отлична от других*; определенность относится к отдельному содержанию и к способу обнаружения себя. Поэтому монада — это целокупность *в себе*, по своей *субстанции*, а не в обнаружении себя. Это *ограничение* монады необходимо относится не к *полагающей самое себя* или *представляющей* монаде, а к ее *в-себе-бытию*, иначе говоря, это ограничение есть абсолютная граница, *предопределение*, положенное отличной от нее сущностью. Далее, так как ограниченное дано лишь как соотносящееся с другим ограниченным, монада же есть в то же время замкнутое в себе абсолютное, то *гармония* этих ограничений, а именно соотношение монад друг с другом, имеет место вне их и также предустановлена другой сущностью или *в себе*.

Ясно, что хотя *принцип рефлексии-в-себя*, составляющий основное определение *монады*, и устраняет инобытие и вообще воздействие извне, а изменения монады — это ее собственное полагание, однако, с другой стороны, пассивность, [определяемость] иным, превращается лишь в абсолютный предел, в предел *в-себе-бытия*. Лейбниц приписывает монадам *некоторую* завершенность внутри себя, некоего *рода* самостоятельность; они *сотворенные* сущности. — При ближайшем рассмотрении их пределов из этого [данного Лейбницем] изложения явствует, что собственное им обнаружение самих себя есть *целокупность формы*. В высшей степени важно понятие, согласно которому изменения монады представляются как действия, лишенные всякой пассивности, как *обнаружения* ее самой, и как существенный принцип выдвигается принцип рефлексии в себя или *индивидуации*. Далее, конечность необходимым образом признается состоящей в том, что

содержание или *субстанция* отличны от *формы* и что, далее, субстанция ограничена, форма же бесконечна. Но следовало бы в понятии *абсолютной монады* выявить не только абсолютное единство формы и содержания, но и свойство рефлексии отталкивать себя от себя как соотносящуюся с самой собой отрицательность, ввиду чего абсолютная монада есть полагающая и творящая монада. Правда, в лейбницеvской системе имеется и дальнейший [вывод], что *бог — источник существования и сущности монад*, т. е. что указанные абсолютные пределы во в-себе-бытии монад — не в себе и для себя сущие пределы, а исчезают в абсолютном. Но в этих определениях проявляются лишь обыденные представления, которые Лейбниц оставляет без философского развития и не возводит в спекулятивные понятия. Таким образом, принцип индивидуации не получает своего более глубокого обоснования; понятия о различении разных конечных монад и об их отношении к их абсолютному не вытекают из самой этой сущности или вытекают не абсолютным образом, а принадлежат резонирующей, догматической рефлексии и потому не достигли внутренней связности.