

## Предисловие ко второму изданию

В данном новом издании книги изменено, прежде всего, ее заглавие<sup>1</sup>: к исходному добавлен подзаголовок — «Возвращение забытой темы». Под забытой темой имеется в виду тема вечности *как формы созерцания*. Под ее забвением имеется в виду происходящая в трансцендентальной традиции утрата вечностью ее статуса формы созерцания. Результатом этой утраты является отождествление вечности с понятийной формой понятия (каковое отождествление находит свое завершение и наиболее точное выражение у Гегеля). Но, будучи отождествленной с понятийной формой понятия, вечность тем самым скрывается от понятия в самом же понятии, ибо теперь она просто совпадает с его собственной сущностью. В этом смысле я и говорю о забвении вечности.

Кроме этого расширения заглавия, в книгу было внесено и некоторое количество других изменений и дополнений. О самых существенных из них я скажу чуть ниже. А до того попробую объяснить, почему я решился на такое изменение в заглавии книги и почему я также решил нужным написать еще и это дополнительное краткое Предисловие.

Это изменение в заглавии книги, как и данное дополнительное Предисловие, являются реакцией на услышанные мной недоумения по поводу общей композиции книги. В книге шесть глав. Заглавие книги объявляет ее тему — Вечность и Время. Но тема вечности вроде бы появляется, лишь начиная с пятой главы. Не забыл ли автор об объявленной теме в первых четырех главах? Нет, автор не забыл. «Забыла» эту тему та обсуждаемая в первых четырех главах философская традиция, которая, казалось бы, должна была поставить ее с особой остротой и ясностью. В первых четырех главах я как раз и обсуждаю трансцендентальную мысль в ее определенности *забытой* вечностью.

Несколько схематизируя, можно сказать, что, если в новоевропейской трансцендентальной традиции вечность как форма созерцания прячется в понятийной форме понятия, то в античной мысли ситуация выглядит прямо обратным образом — здесь скорее формы понятия появляются как прячущиеся в формах созерцания и, соответственно, понятийная форма понятия, в конечном счете, сводится здесь к вечности как базисной форме созерцания, базисной эйдети-ческой структуре. Характерное для новоевропейской философии соотношение

---

<sup>1</sup> Мысль о желательности именно такого изменения подсказал мне Алексей Алексеевич Григорьев, за что я и приношу ему свою благодарность.

созерцания и понимания начинает формироваться, когда мысль озадачивается предъявлением себе совершенно нового требования. Это требование той полноты ответственности мысли за познание встречного сущего, которая включает в себя ответственность мысли за самую *встречу* с сущим как сущим. Обычно этот поворот мысли связывают с *Критикой чистого разума*. Но *Критика чистого разума* представляет собой окончательное доведение этого требования до ума, до ясного философского чекана. Исходно же задан этот поворот мысли был уже в философии Декарта. И с философией Декарта начинается (хотя еще и имплицитное) принципиальное разведение созерцания и понимания как двух принципиально различных модусов мысли, хотя и живущих в нераздельном единстве. *Созерцание* предстает теперь как мысль, которая в ее ответственности за встречу с сущим позволяет сущему обнаружить себя в качестве сущего, в качестве ей со-присутствующего. А собственно *понимание* предстает как *себя определяющая* мысль, где выражение «себя определяющая» означает — себя синтезирующее *понимание себя*. Что же касается понимания как *познания* встречного сущего, то оно предстает теперь *необходимым* опосредствующим звеном базисного цикла жизни мысли — самопонимания (самосинтеза) мысли.

Ясно, что в этой диспозиции радикально меняется как собственная «природа» понимания, так и собственная «природа» созерцания. Созерцание теперь перестает быть мыслью *принимавшей* образ сущего, а становится мыслью, *наделяющей* сущее образом. Ведь именно созерцание отвечает теперь за встречаемость сущего. А образ сущего (его явленность) и есть существование сущего в модусе встречного.

Это изменение сути созерцания необходимо вовлекает и изменение сути понимания. Понимание перестает быть мыслью, опирающейся на предположение «естественного» сродства мысли и сущего. Оно становится мыслью, для которой единственным основанием ее аффиности познаваемому сущему оказывается ее ответственность за функционирование в модусе мысли-встречи-с-сущим. И потому последним основанием понимания выступает теперь ответственность самой же мысли за свой авторский статус в ее отношении к себе самой, в том числе и в отношении к себе самой как к мысли, которая есть отношение к встречному сущему. Это и значит, что в своем последнем основании понимание выступает теперь как *чистая* мысль, т. е. мысль *априорная*.

Такое разведение созерцания и понимания должно было бы привести к отчетливой идентификации базисных форм собственно созерцания в их отличии от форм понимания (при условии, разумеется, сохранения «неслиянно-нераздельного» единства форм созерцания и понимания). И если вечность и вправду есть одна из этих базисных форм созерцания, то, как я и сказал выше, именно эта традиция должна была бы поставить вопрос о вечности с особой ясностью и настоятельностью. Но этого не случилось. Случилось нечто прямо обратное. Вечность почти исчезла из собственно философского дискурса. О вечности нынче серьезному философу и говорить даже как-то неловко. Слушают недоверчиво. Что это, дескать, понесло его в теологию? Или просто рассентиментальничался? А вот говорить философу о бесконечности почему-то считается вполне пристойным. Почему? Может быть, потому, что математика серьезно говорит о каких-то там бесконечностях разных мощностей?

Возможно, конечно, и другое предположение, совсем простое. Можно было бы предположить, что в трансцендентальной традиции вечность, понимаемая именно как форма созерцания, исчезает из философского дискурса просто потому, что представление вечности как формы созерцания несовместимо с базисными принципами трансцендентальной установки. Но я думаю, что это простое предположение в принципе не верно. Я думаю, что сама трансцендентальная традиция императивно настаивает на необходимости открытия этой формы. О чем я и толкую в первых четырех главах.

Конечно, здесь естественно возникает вопрос: что, в конце концов, я называю вечностью? Но в том-то и дело, что содержательно ответить на этот вопрос, опережая обсуждение, развернутое в указанных главах книги, мне довольно трудно. Мне легче ответить на вопрос о том, что я *не* называю вечностью, пояснив, например, почему, говоря о вечности как форме созерцания, я не имею в виду неограниченную длительность времени или некоторую вневременную стихию, в которую как в океан втекает река времени или из которого она вытекает, и т.п. На эти вопросы я дал предварительные ответы в предисловии к первому изданию. Здесь же напомним, что в первых четырех главах вечность присутствует именно своим отсутствием, т. е. она предстает как то, чего *не достает* мысли-созерцанию, то, что делает характеристику этой мысли *неполной*. Задача этих глав как раз и состоит в полном (по возможности) описании этой неполноты. Вот, исходя из экспликации контуров этой неполноты мысли-созерцания, исходя из описания того, как эта неполнота дает о себе знать у Декарта, Канта, Гуссерля, Хайдеггера, я и стремлюсь, восстанавливая образ *полноты*, восстановить вечность в ее статусе формы созерцания.

Теперь о других изменениях в книге. Отмечу основные.

В первой главе в § 6 «Декартово понятие субстанции vs понятие субстанции у Аристотеля» я сделал небольшое дополнение, касающееся хайдеггеровских соображений по поводу перевода аристотелева термина *οὐσία* латинским термином *substantia* и того, насколько справедливы (по-моему, не очень) хайдеггеровские квалификации понятия субстанции у Декарта. В той же главе в § 8 «Предустановленная гармония и Бог» я внес некоторые уточнения относительно отличия онтологического доказательства бытия Бога в версии Ансельма от декартовой версии того же доказательства.

В главе второй я сделал небольшое дополнение к § 16 «Внутрисмысловая структура интенции: ноэзис и ноэма». Это дополнение касается современных обсуждений гуссерлева понятия ноэмы и того, почему неузнанной в этих обсуждениях остается основная трудность, связанная с этим понятием, — традиционная *неполнота* гуссерлева понятия созерцания (в гуссерлевой терминологии — сознания, *Bewußtsein*).

Существенное дополнение к пятой главе — § 42 «Аппендикс: О состоятельности теории Юбера и Мосса», где я обсуждаю отношение современной антропологии к теории жертвы Юбера и Мосса. Зачем мне это понадобилось, ведь я не антрополог и книга моя не об антропологии? А вот зачем. Одна из тем пятой и шестой глав — связь понятия вечности с сакральными ритуалами жертвоприношения. При этом, говоря о жертвоприношении, я придерживаюсь в основном той общей «схемы» этого феномена, которую сформулировали Юбер и Мосс

в своей, ставшей уже классической, работе (*Hubert H., Mauss M. Essai sur la nature et la fonction du sacrifice // L'Année Sociologique. Paris, 1898*). Однако в первом варианте моей книги я не стал обсуждать то обстоятельство, что их «схема» была подвергнута серьезной критике новейшими антропологами. Но теперь по некоторому не такому уж сложному размышлению мне представилось, что в свете этой новейшей критики апелляция к Юберу и Моссу может выглядеть слишком слабым местом в моей аргументации. Как увидит читатель, у которого хватит терпения и снисходительности для того, чтобы дочитать до моей пятой главы, я шел к своему пониманию жертвы не путями антропологии, а путем философии. И то обстоятельство, что это философское понимание находит поддержку в работе антропологов Юбера и Мосса, говорит для меня о многом. И потому, не будучи антропологом (но будучи, всё же, человеком, довольно близко знакомым с антропологической литературой, посвященной теме жертвы), я рискну утверждать, что, хотя Юбер и Мосс во многом были не правы, они были совершенно правы в том, что касается самого существа дела. Вот это я и стараюсь показать в § 42 «Аппендикс».

В главе шестой я добавил § 48 «М. Хайдеггер и А. Ф. Лосев об античном понятии вечности». В связи с этим я внес несколько существенных изменений в последующий текст. Особенно это касается § 49 «Платоно-аристотелева вечность», не только наделенного новым названием, но и содержащим существенно измененные формулировки античного понятия вечности. И, наконец, в этой же шестой главе я существенно изменил текст § 60 «Сводное сравнение аристотелевской и гегелевской концепций времени».

\*

Моя глубокая благодарность Авигайль-Рахель Грубе и Давиду Чеснокову за их неоценимую помощь в подготовке текста ко второму изданию.

## Предисловие к первому изданию

После Гуссерля и Хайдеггера время получило статус центрального понятия онтологии. У Гуссерля *сознание-время* составило тот наиболее глубинный слой в конституции *ego*, который лежит в основе интенциональности, а потому, по главному допущению его концепции, лежит он в основе всей жизни сознания, включая и конституируемую в этой жизни сферу объективности-трансцендентности. Ибо, говорит Гуссерль, «только в жизни сознания, как неотделимая от нее, конституируется всякая трансцендентность»<sup>1</sup>. У Хайдеггера же то, что он именует *первичным временем*, представляет собой основу конституции *Dasein*. Именно благодаря этой основе *Dasein* является тем «местом», в котором бытие только и открывает себя *как бытие*. Ибо, согласно Хайдеггеру, «сущее *есть* независимо от опыта, знания и постижения, каким оно размыкается, открывается и определяется. Но бытие “есть” только в понимании [того] сущего, к чьему бытию принадлежит нечто такое, как бытийная понятливость»<sup>2</sup>. Бытийная же понятливость принадлежит к бытию не какого-либо другого сущего, но именно *Dasein*. И это как раз потому, что «*бытийная конституция Dasein* укоренена во временности (*Zeitlichkeit*)»<sup>3</sup>.

Хайдеггер полагал, что в *Бытии и Времени* впервые в истории мысли была эксплицирована подлинная онтология феномена времени, до того прячущаяся за его обыденным пониманием. Соответственно, полагает Хайдеггер, предшествующие философские теории времени, включая, разумеется, и теорию Гуссерля, представляют собой не более чем комментарии к обыденному понятию времени, концептуально разрабатывающие и уточняющие это некритично воспринятое понятие, но полностью остающиеся в его пределах. Об обыденном же понимании времени Хайдеггер говорит так: «Обыденное понимание времени понимает только время, открывающее себя в счете, как последовательность [моментов] *теперь*. Из этого понимания времени возникает понятие времени как последовательности [моментов] *теперь*, которая была определена точнее как однородная необратимая последовательность одного-за-другим»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Husserl E. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. The Hague: Martinus Nijhoff, 1955. S. 97. Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука, 1998. С. 140.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Бытие и Время. М.: AD MARGINEM, 1997. С. 183.

<sup>3</sup> Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie // Gesamtausgabe 24. Frankfurt am Main: Klostermann Verlag, 1975. S. 323.

<sup>4</sup> Ibid. S. 363.

Оценка Хайдеггером предшествующих концепций сомнительна уже потому (и это бросает тень сомнения и на концепцию самого Хайдеггера), что в истории западной философской мысли от Платона и Аристотеля до Канта и Гегеля иногда явно, а иногда имплицитно, но *всегда и без всякого исключения* понятие времени формулировалось коррелятивно с понятием *вечности*. Даже кантова концепция времени (существенно определенная требованием, столь близким Хайдеггеру в философии Канта, понять разум в его радикальной *конечности*) если и может быть квалифицирована как комментарий к какому-то «обыденному» понятию времени (обыденному для Канта, в смысле — уже давно устоявшемуся), то обыденность его совсем не та, что в *Бытии и Времени* называет обыденным Хайдеггер. Кант имеет в виду не глупое тиканье убегающих «теперь», а то самое специфически картезианским образом опространственное время, которое именно благодаря такому картезианскому опространственному представлению стало абсолютным временем физики Ньютона. И тем самым так раскрыло свою метафизическую сущность, что это позволило Гегелю понять время как *истину пространства*<sup>5</sup>. Время смогло раскрыть себя в качестве истины пространства как раз благодаря его состоявшемуся картезианскому опространствованию. И, как я постараюсь показать (глава шестая), это время предполагает совершенно особую *интуицию вечности*, радикально отличную, например, от интуиции вечности у эллинских мыслителей. И уже сам факт такого рода *взаимно конститутивной* корреляции между понятиями времени и вечности исключает возможность сведения всех предшествующих концепций времени к концептуальной разработке этого (якобы обыденного или естественного) образа — последовательности «теперь». Точнее, такое сведение в какой-то степени и могло бы быть оправдано, если бы понятие вечности оставалось на протяжении всей истории западной мысли принципиально не развивающимся в своей метафизической основе. Ну например, если бы под вечностью всегда имелось в виду просто нечто неподвластное всепоглощающей, т. е. отрицательной, природе времени. Что-нибудь вроде потока самого же времени, *не-ограниченного* ни своим началом, ни своим концом (то, что и было названо «скучищей пренепрличнейшей»). Или, напротив того, что-нибудь вроде «*без-времени*», что-нибудь вроде «*не-времени*», понимаемого, скажем, как тот океан, в который впадает река времени, как бы возвращающаяся в свою родную стихию. Ну или, если уж совсем философично, но, по существу, то же самое: если вечность и есть родная стихия времени, то должна она, дескать, составлять то внутреннее содержание каждого момента «теперь», которое никак не может быть элиминировано самим временем. В любой из этих версий понятие вечности пусто-отрицательно: оно по сущности своей сводится к *чисто внешнему* отрицанию — к констатации невозможности для нас отрицать факт отрицательности времени. На основании такой внешней констатации делается философский вывод, что сущность времени вневременна, она не становится и не исчезает, а потому якобы и представляет собой исполненность и полноту бытия<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия природы // Гегель Г.В.Ф. Энцикл. философ. наук. Т. 2. М.: Мысль, 1975. С. 52.

<sup>6</sup> Вот типичный пример такого понимания вечности у современного автора: «Как можно, в конце концов, всегда ждать будущего времени и всегда потом, когда оно пройдет,

Но такое пусто-отрицательное понятие вечности никак не отвечает на вопрос, что именно представляет собой та отрицательная сущность времени, которая не снимается временем? Если мы будем опираться на такого рода понятие вечности (не снимаемую временем отрицательность времени), то ответ на этот вопрос будет сводиться к тому же самому утверждению: сущность времени есть та отрицательность времени, которая не подчиняется времени. Говоря, что сущности времени принадлежит аспект всеобщего отрицания, мы говорим правду. Но ведь не всю правду. Сущности времени принадлежит не только отрицание, но и утверждение: время не только стихия всепоглощающая, но и стихия порождающая. Но даже если мы укажем на оба эти аспекта времени, мы всё еще не ответим на вопрос, что такое время. Ведь не отвечаем же мы на вопрос, в чем сущность времени, когда говорим, что каждый человек не только обязательно умрет, но и умереть-то он не может, если не родился. И потому, добавив к неизбежной (значит «вечной») отрицательности времени нечто положительное, а именно — неизбежную (значит «вечную») неотрицаемость отрицательности времени (двойное отрицание есть утверждение), мы еще ничего не сказали о том, в чем состоит сущность вечности. Утверждая, например, что Универсум или Бог (в зависимости от того, кто что предпочитает) вечны (в смысле, они не были рождены и не умрут), мы еще так же мало говорим о сущности вечности, как мало мы говорим о сущности феномена времени, когда утверждаем, что каждый рожденный человек непременно умрет.

Вопрос не в том, *кто* вечен или *что* вечно, а в том, что значит *вечно*. Пока вопрос так не поставлен, мы не можем утверждать, что вечность, к которой апеллирует, например, Аристотель, по крайней мере, по сути своей, представляет собой ту же самую вечность, к которой апеллирует, например, Гегель. А потому если всё же понятия времени и вечности соотнесены коррелятивно и эта их корреляция взаимно конститутивна, то совсем не очевидно, что Хайдеггер прав, настаивая на последних страницах *Бытия и Времени*<sup>7</sup>, что концепции времени этих двух великих мыслителей по сути своей тождественны. Для меня же очевидно, что по сути своей они различны. Именно *по сути*, т. е. их различия являются отражением различий их фундаментальных метафизических оснований.

В ответ на вопрос, о чем моя работа, я бы мог сказать, что она именно об этих заключающих *Бытие и Время* утверждениях. Действительно, и моя заключающая

---

убеждаться, что оно прошедшее? Если бы так тянулось вечно, человек был бы бесчувственным, беспмятным клоуном, который каждый раз заглядывает в очередное окошечко в стене, видит там то же самое и терпеливо идет к следующему. Время не длится вечно: оно кончается. Оно кончается не когда-то, а ограничено всегда: вневременным, «эоном». Эон, вечность — полнота времен. Вечность — это все. Эоном кончается время не в том смысле, что время будет накапливаться до какого-то определенного большого года, когда следующего года уже не будет: время кончится только так, что в прорыве к вечности прошедшее время перестанет быть плохим прошедшим временем в противоположность хорошему будущему. В полноте времен кончится раскол. Времени не будет потому, что выйдет наружу суть времени и собою отменит время, т. е. можно сказать и так, что время как раз не кончится в вечности, а наоборот, впервые только начнется в своей сути как начало того, что уже не время, а само начало времени». *Бибихин В. В.* Мир. Томск: Водолей, 1995. С. 91. См. также ниже прим. 17 пятой гл. о сходном понимании вечности у Пауля Тиллиха.

<sup>7</sup> *Хайдеггер М.* Бытие и Время. С. 428–436.

(и в этом смысле резюмирующая) глава работы посвящена именно сопоставлению концепций времени Аристотеля и Гегеля. Однако на самом деле роль этой главы всего лишь иллюстративная. Она должна проиллюстрировать на конкретном материале истории западной мысли разрабатываемую в предшествующих главах философскую концепцию времени, в которой время коррелятивно принципиально *исторической вечности*.

Но историческая вечность — не оксюморон ли это? А читатель, знакомый с работами Хайдеггера, естественно, возразит: о какой исторической вечности может идти здесь речь? Разве историчность не другое выражение того, что является у Хайдеггера радикальной конечностью как фундаментальной характеристикой модуса бытия человека — фундаментальной характеристикой конституции *Dasein*? И разве не в первичном времени Хайдеггера укоренена эта конституция *Dasein*? Ведь прояснением этой конституции, возразит читатель, и достигается цель всего хайдеггеровского предприятия — формулирование основания той метафизики (онтологии) *радикальной конечности*, которая освобождает философию от метафизики абсолютизированного субъекта (самодостаточного трансцендентального Я, абсолютной Идеи, внеисторического Духа истории и т. п.) и таких теоретико-познавательных производных этой старой метафизики, каким являлось неокантианство или даже феноменология Гуссерля. Так причем же здесь вечность?

Но так ли очевидно, что в любой своей формулировке понятие вечности не совместимо с концепцией онтологической конечности человеческого бытия? И так ли очевидно, что концепция времени, относящегося к основанию конституции *Dasein*, являющегося сущим радикально конечным, действительно может быть построена без концепции вечности и без осмысления принципиальной глубинной коррелятивности времени и вечности? И так ли очевидно, что хайдеггеровская концепция первичного времени, якобы представляющего собой время-без-вечности, действительно раскрывает основание бытийной конституции радикально конечного сущего? Не является ли эта концепция на самом деле (что я и стараюсь показать в третьей главе данной работы) не столько концепцией времени, свободной от ассоциации с метафизикой вечности, сколько одним из возможных схематических описаний (одной из возможных схем) старого, восходящего к Декарту метафизического понятия вечности-бесконечности, к *causa sui* как модуса абсолютного бытия?

Когда Хайдеггер доказывает фундаментальную идентичность аристотелевской и гегелевской концепций времени, он не только как бы не желает обращать внимания на то, что оба философа связывают сущность времени с вечностью. Он обнаруживает и более странную (во всяком случае, странную для него, для Хайдеггера) «невнимательность». Обычно столь сосредоточенный на противопоставлении созерцания и познающего понимания, Хайдеггер здесь, как кажется, не желает придавать никакого значения тому факту, что Аристотель связывает сущность времени с вечностью, которая есть нечто *умно созерцаемое* (буквально — умо-зрительное) в ее *чувственно* созерцаемом образе, каковым чувственным образом и является время, а Гегель связывает время с вечностью, которая есть не созерцаемое в созерцании, а самоотждество, достигаемое понятием в его самопонимании, в понятии, постигающем себя в понятии. Эта «невнимательность» тем более кажется странной, что симпатии Хайдеггера здесь скорее на стороне Аристотеля, нежели Гегеля. Ведь обращаясь к Канту, у которого, как

и у Аристотеля, время есть форма созерцания, Хайдеггер подчеркивает (особенно в *Кант и проблема метафизики*) именно несводимость созерцающей мысли к мысли понимающей, т. е. концептуализирующей.

И правда, сформулированное уже Кантом понятие *конечного* созерцания относится к встрече нашей мысли (нашей души, Gemüt) с сопредельным сущим, которое сообщает созерцающей мысли о своей встречности-сопредельности — «вот я». Бытие в модусе сущего, созерцаемого в конечном созерцании, есть бытие-утверждение своего соприсутствия — я есть то, что приходит извне, я есть то, что *дает себя* мысли, но не то, что приходит в мысль от нее самой, не то, что мысль дает себе сама. В отличие же от мысли созерцающей, *понимающая* мысль «ассимилирует» встречное сущее, сводит его к принципам понимания, и, лишая созерцаемое суверенности, саму себя превращает в мысль самозамкнутую. Сведение созерцания к пониманию и создает возможность абсолютизации познающе-понимающей мысли, возведение ею себя в статус абсолютного Я.

Казалось бы, такое сведение является естественным следствием инициированного Декартом трансцендентализма. Ведь самая суть картезианского трансцендентализма заключается в требовании полноты ответственности мысли за свое отношение (за себя как отношение) к своему предмету. Правда, той же трансцендентальной традиции принадлежит и Кант, для которого важно не только различить созерцание и понимание, но и утвердить, что «ни одну из этих способностей нельзя предпочесть другой»<sup>8</sup>. Потому-то Кант так важен Хайдеггеру, что, не отвергая трансцендентальную позицию, а оставаясь в ее пределах и исходя из ее требований, он ставит вопрос об ограничении созерцанием притязаний понимающей мысли на статус абсолютного субъекта. Но смущает Хайдеггера в Канте то, что представляется ему реликтами такого рода притязаний. Он не может быть удовлетворен кантовым утверждением равноправия созерцания и понимания. Характер хайдеггеровских претензий к Канту истинно гуссерлианский. Он пытается показать, что пережитки абсолютистских стремлений познающе-понимающей мысли затемняют подлинную суть *Критики чистого разума*. И якобы заключается эта истинная суть кантова трактата в изначальном, если даже и скрытом от самого Канта, стремлении свести понимание к созерцанию. Хайдеггер как бы хочет сказать, что Кант — это не только пред-Хайдеггер, но и пред-Гуссерль.

Однако Гуссерль, сведя понимание к созерцанию, получил в результате не кантовского конечного субъекта, а время-конституирующий поток сознания, которое в качестве этого потока есть *абсолютная субъективность* (Der zeitkonstituierende Fluß als absolute Subjektivität)<sup>9</sup>. Конечно, Хайдеггера не устраивает и абсолютная субъективность трансцендентального *ego* Гуссерля. Но чего добился сам Хайдеггер, трансформировав гуссерлево сознание-время в ту *временность*, которую именует он первичным феноменом времени („Phänomenon der ursprünglichen Zeit, das wir die *Zeitlichkeit* nennen“<sup>10</sup>)? Как я сказал

<sup>8</sup> *Кант И.* Критика чистого разума. А51 = В75. Здесь и далее ссылки на *Критику чистого разума* (в дальнейшем КЧР) даются по: *Кант И.* Критика чистого разума // Соч. на нем. и рус. яз. Т. II, ч. 1, 2-е изд. (В), 1787; т. II, ч. 2, 1-е изд. (А), 1781. М.: Наука, 2006.

<sup>9</sup> *Husserl E.* Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins // Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins. Husserliana. Bd. X. Haag: Martinus Nijhoff, 1966. S. 74–75.

<sup>10</sup> *Heidegger M.* Die Grundprobleme der Phänomenologie. S. 376.

выше, совсем не очевидно, что его первичное время представляет собой нечто большее, нежели схему всё того же модуса абсолютного бытия, выраженного в старинной версии понятия причины самого себя, в декартовой версии *causa sui*.

Тот особый онтологический статус, который время получает у Гуссерля и Хайдеггера, связан с обоснованным уже Кантом пониманием времени как базисной формы созерцания и с осознанием, обоснованным опять же уже Кантом, несводимости созерцания к пониманию. Причину той абсолютизации трансцендентального субъекта, которая лишает встречное сущее его суверенности, Гуссерль и Хайдеггер справедливо увидели в характерном для трансцендентализма соблазне сведения созерцания к пониманию, перцепции к рассудку. И потому они решают вернуться к созерцанию и, тем самым, «к самим вещам»<sup>11</sup>.

Но подлинной альтернативой сведению созерцания к пониманию является, по-видимому, не сведение понимания к созерцанию, а возвращение созерцанию того, что было у него незаконно экспроприировано. Незаконно же экспроприрована была у созерцания и узурпирована познающей мыслью форма вечности, которая с самого начала, т. е. с Платона и Аристотеля, считалась принадлежащей конституции созерцания. Однако поскольку вопрос о восстановлении прав созерцания ставится в пределах всё той же картезианской трансцендентальной установки мысли, постольку мысль ни в коем случае не может идти ни на какие компромиссы в вопросе о полноте своей ответственности за свое отношение (за себя как мысль-отношение) со своим предметом. А полнота ответственности мысли за свое отношение с внемысленным включает в себя, разумеется, и полноту ответственности мысли за свое авторство в отношении себя самой. Но возможно ли совместить требование полноты такой ответственности мысли за свое авторство с требованием понять вечность как форму созерцания?

Мне представляется, что само развитие трансцендентальной традиции императивно указывает не только на такую возможность, но и на необходимость ее реализации. Именно с целью осмысления этих указаний традиции я посвящаю первые четыре главы четырем взаимозависимым темам: «Гуссерль и Декарт: *ego*-субъект vs *ego*-субстанция», «Гуссерль: сознание как “умный глаз”», «Хайдеггер и Гуссерль: трансценденция vs интенциональный акт», «Хайдеггер и Кант: созерцание vs понимание». В осмыслении каждой из этих тем для меня важно отследить, каким образом трансцендентальное требование полноты ответственности мысли за свой авторский статус в отношении себя самой и, следовательно, за полагание себя в модусе мысли созерцающей оборачивается вопросом об исполнении внемысленным роли того детерминанта мысли, который определяет мысль к ее функционированию в модусе созерцания.

Не парадокс ли это? Может ли мысль претендовать на *полноту* своей ответственности за свой авторский статус, *если хоть в какой-то степени и хоть в каком-то отношении* за этот статус мысли отвечает внемысленное?

Формулирование положительного ответа на этот последний вопрос, собственно, и составляет содержание всей предлагаемой работы. При этом для

<sup>11</sup> Гуссерль: „Wir wollen auf die 'Sachen selbst' zurückgehen“. *Husserl E.* Logische Untersuchung. Zweiter Band. Die Einleitung in den zweiten Band. §2. The Hague: Martinus Nijhoff, 1984. S. 10. Хайдеггер: «Титул “феноменология” выражает максимум, который таким образом может быть сформулирован: “к самим вещам”...». *Хайдеггер М.* Бытие и Время. С. 27.

меня важно показать, что хотя такого рода определение мысль получает, слушая гуссерлевского-хайдеггеровского призыва «назад к самим вещам», «вещи» здесь — это совсем не то немысленное, которое раскрывается в горизонте, структурирующемся схематизмом пространства-времени. (И дело здесь совсем не в презрительной хайдеггеровской аттестации гуссерлевой интенциональности как «онтической трансценденции», которая «сама возможна только на основе примордиальной [ursprünglichen] трансценденции — на основе бытия-в-мире»<sup>12</sup>.) «Вещи», которые я имею здесь в виду, представляют собой немысленное, раскрывающееся в том горизонте созерцающей мысли, чей схематизм (он формулируется в пятой главе «Чистый образ: вечность-бесконечность и время-пространство») я называю схематизмом *вечности-бесконечности*.

Структурирование мысли-созерцания схематизмом вечности-бесконечности коррелятивно структурированию созерцания схематизмом пространства-времени. Поэтому хотя я и различаю раскрытие немысленного относительно горизонта, конституируемого схематизмом вечности-бесконечности, и раскрытие немысленного относительно горизонта, конституируемого схематизмом пространства-времени, я совсем не считаю, что раскрытие немысленного относительно одного из этих горизонтов никак не связано с его раскрытием относительно другого. В той же пятой главе я обсуждаю проект трансцендентальной концепции времени, в котором коррелятом времени является, прежде всего, вечность как форма созерцания, определяемая соответствующим схематизмом. И я уже упомянул, что последняя, шестая глава посвящена иллюстративному сопоставлению концепций времени Аристотеля и Гегеля как разнящихся в силу различия их метафизического основания — в силу различия вечностей (и, соответственно, бесконечностей), с которыми коррелирует время в каждой из этих концепций. Такого рода иллюстративное сопоставление может рассматриваться также и как набросок нового проекта метафизической истории понятия времени.

Понятие вечности (если не сводить его к бессмысленно пустой отрицательности ничем не ограниченной последовательности сменяющих друг друга «теперь») традиционно связано с опытом сакрального. (Впрочем, и понимание вечности, сводящееся к двойной отрицательности — к неотрицаемости отрицательности времени, тоже можно рассматривать как имманентно связанное с опытом сакрального, но это при условии, что к опыту сакрального, хотя и опыту отрицательному, мы отнесем *нигилизм*.) Понятие вечности фактически и представляет собой концептуализацию того горизонта, в котором сакральный «мир» открывает себя и в котором, соответственно, человек встречается с сакральным «миром». Там же, где этот опыт встречи с сакральным оказался институализированным, место встречи именуется алтарем. А это означает, что в горизонте, который концептуализируется в понятии вечности, определяется собственно жертвенный статус человека. (Это соотношение понятия вечности и жертвы я рассматриваю в пятой главе и, несколько подробнее, в главе шестой.) Далее, если в этом горизонте открывается жертвенный статус человека, в чем, по видимому, и заключается *первичный* опыт сакральности, и если определяющая

---

<sup>12</sup> Heidegger M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik in Ausgang von Leibniz*. // Gesamt- ausgabe 26. Marburg Lectures, Summer 1928 / ed. K. Held. Frankfurt: Klostermann, 1978. S. 170.

этот горизонт форма вечности конститутивно коррелирует с определяющей бытийную конституцию человека формой времени, то получается, что сакрально-жертвенный статус принадлежит бытийной конституции человека.

Поэтому, хотя я и сказал выше, что на вопрос о теме моей работы мог бы ответить, что она о несправедливости заключающих *Бытие и Время* страниц, на которых Хайдеггер утверждает принципиальное тождество концепций времени Аристотеля и Гегеля, но если уж и вправду связывать замысел моей книги с Хайдеггером, то, пожалуй, с большим основанием можно счесть его реакцией на двусмысленность другого хайдеггеровского утверждения: «Только из истины бытия может быть мыслима сущность сакрального. Только из сущности сакрального может быть мыслима сущность божества. Только в свете сущности божества может быть помыслено и сказано, что слово “Бог” должно именоваться»<sup>13</sup>. Конечно, я легко соглашусь с утверждением, что подлинная мысль есть мысль философская. Поэтому, я также соглашусь и с тем, что подлинное понимание истины сакрального (а следовательно, по порядку — и сущности божества, и смысла слова «Бог») возможно лишь как понимание философское. Философское же понимание есть, по Хайдеггеру, понимание истины бытия. С определенными оговорками я мог бы согласиться и с этим. Но тогда, конечно, с неумолимостью тавтологии последовал бы вывод: только из истины бытия может быть мыслима сущность сакрального, и т. д. Но ведь это то же самое, что сказать, что только при наличии подлинного понимания имеет место подлинное понимание.

Я не возражаю здесь этому хайдеггеровскому умозаключению. В конце концов, тавтология и есть собственно формальная истина, или истина, редуцированная к своему формальному скелету — к такому результирующему утверждению своего самотождества, которое уже не озабочено своим содержанием, т. е. не озабочено движением полагания и снятия саморазличия. Тавтология — это такое возвращение к себе, которое уже не есть работа. И потому тавтология, или формальная истина, будучи принятой за собственно истину, становится ложью. Конечно, если речь идет о проблеме понимания сути сакрального в контексте онтологии, а сама проблема формулируется тавтологически, то тем самым формулировка проблемы становится гарантией возможности любых ее решений, включая решения взаимоисключающие. Можно решить, например, что *сакральному нет места в контексте собственно онтологическом*. Указания на возможность такого вывода можно найти у самого Хайдеггера. Он, например, говорит: «Философское исследование является и остается атеизмом — *Philosophische Forschung ist und bleibt Atheismus*»<sup>14</sup>. И, следовательно, опыт сакрального совершенно irrelevantен философскому исследованию. А можно симметрично решить, что основные понятия онтологии в принципе неприменимы к опыту сакрального. Ничего удивительного, что, следуя Хайдеггеру, Жан-Лук Марион может заключить, что «слово *бытие* не должно вторгаться в теологический дискурс»<sup>15</sup>, и пояснить, что таковым запретом теология, дескать, освобождается от метафи-

---

<sup>13</sup> Heidegger M. Über den Humanismus. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1949. S. 36.

<sup>14</sup> Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe 20. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979. S. 109–110.

<sup>15</sup> Marion J.-L. God Without Being: Hors-Texte. Chicago: Univ. Chicago Press, 1991. P. 63.

зической опеки философии. А освободившись от опеки философии, теология, по мысли Мариона, может свободно прозревать свободного Бога, на которого не распространяется понятие бытия и который поэтому раскрывается не в своем бытии, а прежде всего в *любви* к нам и, соответственно, в *одаривании* бытием.

Но, с другой стороны, странно было бы говорить, скажем, о *Beiträge*, самом, по-видимому, значительном произведении Хайдеггера из всего написанного им в 1930-е уже после «поворота» (*die Kehre*), как трактате атеистическом. Да ведь и поворот — не разрыв. Ничто не говорит о том, что *Beiträge* представляет собой завуалированное признание автора в ошибочности основополагающих принципов *Sein und Zeit*. (Да и сам Хайдеггер настаивает, что никакого отказа от принципов *Sein und Zeit* в «повороте» не было<sup>16</sup>.) А ведь уже и о *Sein und Zeit* существует мнение (впрочем, вряд ли оправданное), что язык этого трактата представляет собой замаскированный язык христианской теологии<sup>17</sup>. Ну, при желании можно, конечно, увидеть и в *Beiträge* апологию язычества, попытку освобождения онтологии от «деформирующего» влияния христианской традиции, но уж никак не нечто принципиально атеистическое вообще. Правда, за атеизм и нигилизм *Beiträge* можно принять важную для этого трактата ницшевскую тему смерти Бога, которая формулируется здесь скорее как *бегство* (*die Flucht*) богов. Но какой же это атеизм, если бегство богов есть нечто такое, что необходимо должно удерживаться в качестве фундаментальной составляющей человеческого опыта: „Die Flucht der Götter muß erfahren und ausgestanden werden“<sup>18</sup>. И к тому же, в самом этом удержании опыта покидающих нас богов переживается не что иное, как «близость к последнему Богу — *die Nähe zum letzten Gott*»<sup>19</sup>. Так что же, и вправду философское исследование является и остается атеизмом, или всё же, как обращение к опыту близости последнего Бога, философское исследование является и остается теизмом? Кажется, верно последнее. Или нет? Не верно?

Увы, Хайдеггер здесь уклончив, как и всегда уклончив он в том, что касается опыта сакральности. И эту уклончивость никак не оправдаешь принципиальной вопросительностью человеческого бытия. Ведь для такого оправдания нужно быть наперед уверенным, что в основе сакрального опыта лежит вопросительность человеческого бытия, а не сакральный опыт лежит в основе

<sup>16</sup> См. письмо Хайдеггера Ричардсону в *Richardson W. J. Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974 (1-е изд. 1963). P. VIII–XXIII.

<sup>17</sup> *Löwith K. M. Heidegger and F. Rosenzweig: A Postscript to Being and Time // Nature, History, and Existentialism*. Evanston: Northwestern Univ. Press, 1966. P. 51–78. А Фергусу Керру представляется, что Хайдеггер относится к теологии откровенно враждебно, и это притом, что его отношение к теологии является «по существу, эксплуататорским и даже паразитическим (indeed exploitative of and even parasitical)» (*Kerr, F. Immortal Longings*. Notre Dame: Univ. Notre Dame Press, 1997. P. 47). На самом деле, полагает Керр, «можно сказать без какого бы то ни было преувеличения, что почти каждая философская инновация в *Бытии и Времени* может быть легко прослежена к ее теологическому источнику» (*Ibid.*). Мне же представляется, что Керр ошибается и насчет теологических источников хайдеггеровских инноваций, и насчет его паразитического отношения к теологии.

<sup>18</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Von Ereignis) // Gesamtausgabe*. Band 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003, S. 27.

<sup>19</sup> *Ibid.* S. 12.

этой вопросительности. Нужно быть уверенным, что суть человеческого бытия не определяется самым первым вопросом, обращенным Всевышним к человеку — «Где ты?» (Бытие 3: 9–10). Не в слышании ли этого вопроса и состоит истинная близость к Богу? (Другое дело, что вопрос «Где ты?», обращенный Творцом к твари, делает, по-видимому, также и «сущность» самого Творца вопросительной *для самого Творца*, т. е. делает Бога неблизким самому себе.) Но истинную близость человека к Богу, или, как он предпочитает это называть, близость к последнему Богу понимает Хайдеггер как *умолчание* (*Verschweigung*) — «близость к последнему Богу есть умолчание»<sup>20</sup>. Что это? Никак эхо апофатического богословия? Да нет же. Апофатическое богословие менее всего связано с отрицанием сакральности мира или хотя бы с темой бегства богов. Напротив, творение мыслится там как *выражение* сакрального Истока, оно мыслится как Его самоартикуляция (в неоплатонизме — эманация) и, следовательно, как *приближение* Творца к твари. Там, в апофатическом богословии, — не бегство богов, а взаимная устремленность Творца и твари. Устремленность тем более напряженная, что *принципиально отрицается* возможность полного тождества выражения и выражаемого и потому утверждается сверхмыслимый и сверхсущий характер Истока.

Если Марион прав, если дух философского исследования атеистичен в том смысле, что он освобождает теологию от метафизической опеки философии, то как нам быть с убеждением самого Мариона, что освобожденная теология теперь может свободно прозревать свободного Бога, раскрывающегося в любви и в одаривании бытием? Мне представляется вполне очевидным, что тот, кто исходит из допущения, что Божество в своей любви к нам свободно одаривает нас бытием, не может возражать против того, что само бытие должно быть понято нами, исходя из этого понятия свободного божественного одаривания. А раз речь идет о горизонте, в котором дается нам не что-нибудь еще, но именно бытие, то горизонт этот должен быть продуман онтологически. Марион полагает разумным оградить теологический дискурс от вторжения слова «бытие» на том основании, что понятие бытия формируется в ходе философского исследования, а он принимает как доказанное Хайдеггером, что истинно философское исследование якобы «является и остается атеизмом». Ну а если мы будем *философски* продумывать понятие бытия, исходя из утверждения Мариона, что с точки зрения *теологической* бытием одаривает свободный и любящий Бог, то какой смысл имеет тогда предлагаемый им запрет? Просто запретить и теологу утверждать, что именно Бог одаривает бытием?

По поводу старинного взгляда на философию как служанку богословия Кант заметил: «...при этом всё же остается открытым вопрос: несет ли эта служанка перед милостивой госпожой факел или шлейф позади нее»<sup>21</sup>. Теперь же, как кажется, предлагают философии вообще не путаться под ногами богословия, ни сзади, ни спереди.

Убеждение Хайдеггера, что философское исследование по сущности своей есть и должно оставаться принципиальным *атеизмом* (и это притом, что речь у него идет о философском неприятии утверждения «Бог есть», т. е. «Бог *бытует*», но ни в коем случае не о настаивании на утверждении «Бога нет»), представляется мне лишь частным выражением той самой ситуации, названной Кантом скандалом для

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> Кант. И. Спор факультетов // Соч. в 6 т. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 325.

философии и общечеловеческого разума («если будет считаться необходимым принимать лишь *на веру* бытие вещей вне нас»<sup>22</sup>), о которой сам Хайдеггер сказал, что «[с]кандал в философии» состоит не в том, что этого доказательства до сих пор нет, но *в том, что такие доказательства снова и снова ожидаются и предпринимаются*»<sup>23</sup>. Мысль Нового времени есть мысль, претендующая на абсолютную полноту ответственности за свое отношение (за себя как мысль-отношение) с немысленным. Такая ответственность предполагает, что мысль отвечает не только за понимание данного ей немысленного, но и за самую данность немысленного, за ситуацию встречи с ним, каковая ситуация и состоит в том, что мысль функционирует в модусе мысли-встречи-с-немысленным. Значит, с одной стороны, по самому определению этой мысли функционирование в модусе встречи-с-немысленным является ее конститутивной составляющей. И, следовательно, конститутивной составляющей такой мысли является функционирование в модусе мысли, *аффицируемой* немысленным и немысленным определяемой. Но, с другой стороны, требование полноты ответственности мысли за свое отношение с немысленным как будто бы исключает какую-либо роль немысленного в формировании ситуации встречи. И с этой точки зрения немысленное оказывается принципиально *не-участвующим* во встрече с мыслью и, значит, *не-встречаемым*. Так немысленное и оказывается тем, чье существование должно приниматься лишь на веру.

Понятно, что опыт встречи с сакральным есть опыт встречи с себя открывающей сакральностью или (там, где сакральность персонифицирована) с себя открывающим божеством. Самооткрытие сакрального есть то, что называется откровением. В чем бы ни состояло откровение, по своему «жанру» оно представляет собой исходящую из сферы сакрального *инициацию* отношения человека к Тому, Кто (Что) открывается в откровении. Значит, по отношению к опыту сакрального человек (мысль человека) никак не может утверждать тот особый род полноты своей ответственности за отношение с другим (с немысленным), который исключал бы участие другого (немысленного) в формировании этого отношения. Ведь здесь инициатором встречи и, соответственно, детерминантом мысли к ее функционированию в модусе встречи-с-немысленным выступает именно немысленное. Но если философская мысль всё же берет на себя именно такого рода ответственность, т. е. ответственность, исключаящую ответственность немысленного, то она вынуждена утверждать, что само сакральное не может принимать никакого участия в конституировании встречи мысли с сакральным. А если дело обстоит так, то в каком смысле ответственность, которую берет на себя мысль, можно назвать ответственностью за опыт встречи именно с сакральным? По-видимому, ни в каком. В этом, я полагаю, и состоит смысл хайдеггеровского утверждения: «Философское исследование является и остается атеизмом». Но из этой же диспозиции мысли Нового времени следует, что истинная мысль конституируется своей ориентацией на встречу с немысленным и вне таковой встречи состояться не может. Применительно к опыту сакрального это и будет означать, что хотя и верно утверждать, что Бог *не есть* (бытие, бытийствование — понятия, центральные для философии и продумываемые именно в философии, которая

<sup>22</sup> Кант И. КЧР. В xxxix примечание.

<sup>23</sup> Хайдеггер М. Бытие и Время. С. 205.

«является и остается атеизмом»), но совсем не верно утверждать, что Бога *нет*. Разве не означает всё это, что и мысль Хайдеггера всё еще определяется той ситуацией, которая названа скандалом для философии?

Что же касается предлагаемой Марионом интерпретации Хайдеггера и следующего из нее запрета, то интерпретация эта представляется мне чрезвычайно родственной общему духу современного плоского позитивизма, когда, например, говорят, что можно философски комментировать ситуацию в физике (математике, биологии...), но философу нельзя вторгаться со своими соображениями в собственно научное исследование. Дескать, дело философа науки — ретроспективный комментарий, а не перспектива, не закладывание основания нового видения. Типичный аналитический философ, например, готов *комментировать* проблемную ситуацию, скажем, в математике или генетике. Но ни в коем случае не может он *предлагать* (Боже сохрани!) свои *философские соображения* относительно осмысления той диспозиции мысли, которая позволила бы найти выход из данной проблемной ситуации<sup>24</sup>. Разве не той же самоуничтожающей профессиональной скромности требует Марион от философской мысли в ее обращении к богословию?

Такого рода комментарии к Хайдеггеру никак не рассеивают впечатления принципиальной хайдеггеровской уклончивости в том, что касается его отношения к опыту сакрального. Никак не становится для меня это отношение менее уклончивым, когда я читаю утверждения подобные, например, вот этому: «Для Хайдеггера атеизм, который он предлагал, был дорогой в веру»<sup>25</sup>. Если истинной мыслью Хайдеггер полагает мысль об истине бытия, но вместе с тем его мысль об истине бытия будет уже не востребована в тех сферах, дорогой к которым она

<sup>24</sup> Впрочем, и не только аналитический философ. Имре Лакатос, например, говоря о своей концепции *методологии научных исследовательских программ*, не забывает остерегаться, что эта методология хороша лишь для *ретроспективного* анализа истории науки, но не как методология собственно научного исследования. (*Lakatos I. The Methodology of Scientific Research Programmes: Philos. Pap. Vol. 1 & 2. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1978.*) И в этом, т. е. в том, что касается его методологии, Лакатос совершенно прав. Спор конкурирующих теорий, согласно Лакатосу, хотя и ведется по поводу голоса «Оно» — голоса природы, который звучит в наблюдениях, представляет собой всё же спор «Я» и «Ты». Здесь всё еще мысль замкнута на мысль без того, чтобы проблематизировать свою открытость внемысленному. Здесь логика отношения к «Оно» в своих *положительных* определениях полностью сводится к логике спора «Я» и «Ты». А голос «Оно», т. е. природы, исполняет ту же селективную функцию, что и тавтологически пустое понятие естественного отбора исполняет в дарвинизме. Соответственно, получается, по Лакатосу, что одна теория побеждает другую только потому, что накопленные наблюдения ведут к накоплению в побеждаемой теории большего количества допущений *ad hoc*. Побеждающая сторона побеждает только в том смысле, что проигрывающая сторона проигрывает, а не в том смысле, что в побеждающей теории сама истина свидетельствует о себе. Здесь уже полностью игнорируется спинозовское: *verum index sui et falsi*, истина есть пробный камень самой себя и лжи (Этика. Ч. II, Теорема 43, Схолия). Напротив того, об истине одной теории свидетельствует здесь лишь аккумуляция неудач конкурирующей теорией. Вывод вполне в духе нашей *postmodern* эпохи: *критерием истины является ложь*. И это вполне естественное продолжение принципа фальсификации Поппера.

<sup>25</sup> *Hemming L. P. Heidegger's atheism. Notre Dame, Indiana: Univ. Notre Dame Press, 2002. P. 19.*

сама является, то не означает ли это, что его дорога в веру, т. е. мысль истинная, есть дорога в безмыслие? Перспектива!...

Впрочем, все эти соображения ни в коем случае не означают, что я стремился в данной работе следовать чему-нибудь вроде совета Павла Флоренского: «Довольно философствовать *над* религией и *о* религии. <...> Надо философствовать *в* религии, окунувшись в ее среду»<sup>26</sup>. Моя работа не является ни одним, ни другим, ни третьим: ни философствованием *о* религии, ни философствованием *над* религией, ни исходящим из опыта религиозной среды философствованием *в* религии. Это философская работа о философии и в философии. Хотя я и цитировал выше Мариона и Хэмминга, авторов, озабоченных темой «теология после Хайдеггера», работа моя скорее относится к теме «*философия* после Хайдеггера». И, оставаясь в убеждении, что серьезная современная работа в сфере теологии не может не основываться на обращении к онтологии, я менее всего претендую (по крайней мере, в данной работе) на право вторжения в сферу собственно теологическую. Говоря же здесь о сакральности, я не имею в виду ни богословие, ни мои личные религиозные переживания. Я вообще не имею в виду никакие сверхъестественные (или естественные) позитивности. Я имею в виду *трансцендентальные* «структуры» того горизонта созерцания, в котором сверхъестественное только и может предстать в качестве сверхъестественного, а естественное — в качестве естественного. И я имею в виду, что *эти трансцендентальные структуры, принадлежащие самому основанию онтологической конституции человека, выстраиваются и открываются лишь мыслью и лишь на путях мысли*. И потому сверхъестественное, открывающееся в этом горизонте, понимаю я как нечто совершенно «обычное», нечто *наиболее близкое* человеку. То, без чего невозможна ни одна мысль и ни одно человеческое чувство. Но, всё же, это «обычное» есть то, что в рефлексивной мысли именуется словом *вечность*. Обычно оно и максимально близко человеку в том смысле, что конститутивно входит в мысль-созерцание, без которой нет и мысли-понимания. Формулирую же я это понятие вечности исходя не из какого-либо «представления о» сакральном, а из трансцендентальной традиции, в которой время относится к базисной конституции мысли-созерцания. Разбирая этот аспект трансцендентальной традиции, и прежде всего хайдеггеровскую концепцию первичной временности (хотя и с опорой на разбор времени у Декарта, Канта и Гуссерля), я и стараюсь показать, каким образом вызревает в самой этой традиции необходимость в понятиях вечности и бесконечности и что именно отражают эти понятия в фундаментальных структурах мысли-созерцания (а не мысли-понимания).

Потому я почти и не обращаюсь в данной работе к работам Хайдеггера после «поворота». В частности, не обращаюсь я к *Beiträge*. (Вышеприведенные ссылки на этот трактат — не в счет: далее в тексте он более не фигурирует.) Я не делаю этого, поскольку в данной работе самым важным для меня в Хайдеггере является (оставшаяся у Хайдеггера в своем первоначальном виде и после «поворота») концепция первичной временности как основной вывод экзистенциальной аналитики *Dasein*:

<sup>26</sup> Флоренский П.А. Вступительное слово перед защитой на степень магистра книги: «О Духовной Истине». // Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. Т. 1 (2). М.: Правда, 1990. С. 824.

«Вывод экзистенциальной аналитики, т. е. экспликация бытийной конституции Dasein, гласит: *бытийная конституция Dasein укоренена во временности (Zeitlichkeit)*»<sup>27</sup>. В хайдеггеровской аналитике Dasein я вижу наирадикальнейшую форму трансцендентализма. А важно для меня понять вечность как «структуру», принадлежащую трансцендентальному горизонту, которым определяется собственный модус человеческого бытия. Выход за пределы трансцендентальной постановки вопроса мне не интересен (по крайней мере, здесь, в данной работе). И я подозреваю, что с таким выходом мы уже оказываемся за пределами философии. Хайдеггер, впрочем, и не скрывает своего намерения выйти за пределы того, что со времен Платона называлось философией. Но не слишком ли дорого оплачивается такой шаг? В свое время Спиноза поступил не слишком мудро, когда решил излагать глубочайшие философские прозрения плоским языком руководств по геометрии. Еще менее мудрой представляется мне попытка превратить дело философии в дело поэзии. Философия всё же должна заниматься своим делом. А дело ее — не «образ мира, в слове явленный», а *сущая мысль*, то есть *логос* — то, на чем стоит мирь.

\* \* \*

Моя глубокая благодарность моим друзьям, — кандидату философских наук Алексею Алексеевичу Григорьеву, доктору философских наук Олегу Константиновичу Румянцеву, доктору философских наук Алексею Юрьевичу Шеманову, — взявшим на себя труд прочитать манускрипт моей работы. В окончательной редакции текста я учел сделанные ими замечания и советы, касающиеся, увы, отнюдь не только стилистики и логики, но, признаюсь, также и особенностей характера моих общений с клавишной панелью компьютера, т. е. орфографии и синтаксиса моего манускрипта. Алексею Алексеевичу Григорьеву, который взял на себя все хлопоты по организации издания этой работы, моя особая благодарность.

Здесь следовало бы мне, по-видимому, перейти от выражения благодарности друзьям к выражению благодарности членам моей семьи, начиная с жены. И это с тем, чтобы заверить читателя, что автор хотя и занимается делом, которое в наше столь мало философское время обычно почитается за нечто к реальной жизни отношения не имеющее, сам по себе человек всё же нормальный, сушеными акридами не питается, а книгу писал, будучи окруженным заботой и вниманием своей семьи. Но, говорят, джентльмен не оправдывается. А благодарить источник вдохновения за обеспечение душевного и материального комфорта представляется мне и вовсе делом несообразным. Поэтому жену благодарить я не стану. *Ей я посвящаю эту работу*. Поблагодарю же я других членов моей семьи. Во-первых, мою дочь, Асю Сигелман, профессора классической филологии, за ее помощь в моих сражениях с греческими и латинскими источниками. А еще больше за те наши беседы об ее любимых победных одах Пиндара и об эллинской поэзии вообще, которые дали мне так много в понимании эллинской мифо-поэтической интуиции времени и вечности. И, во-вторых, моя благодарность другой моей дочери, Рахэл Роклин, специалисту по библеистике и древним ближневосточным культурам, за наши беседы об особенностях библейской перцепции жертвенного статуса человека.

---

<sup>27</sup> Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie. S. 323.

# ГЛАВА I. Гуссерль и Декарт: *его-субъект vs его-субстанция*

Yea, from the table of my memory  
I'll wipe away all trivial, fond records,  
All saws of books, all forms, all pressures past...  
*William Shakespeare. Hamlet. Act I, scene 5<sup>1</sup>.*

## § 1. Декарт: трансцендентализм как онтологический принцип

Когда в *Картезианских размышлениях*, основанных на двух докладах, читанных в Париже в 1929 г., Гуссерль говорит, что декартовы *Размышления о первой философии* «составили эпоху в философии, и именно благодаря их возвращению к чистому *ego cogito*»<sup>2</sup>, он, конечно же, видит в том, что именуется декартовым возвращением (*Rückgang*), предтечу трансцендентального поворота, совершенного им самим за много лет до этих двух парижских докладов и через несколько лет после выхода в свет *Логических исследований* (1900–1901 гг.). Его собственный трансцендентальный поворот был связан с концепцией феноменологической редукции, развитие которой начинается в курсах лекций 1905–1907 гг. и получает систематическое выражение в *Идеях* (1913 г.). Однако такой взгляд на декартову философию не позволяет последней претендовать на нечто большее, чем на роль не вполне додуманной концепции самого Гуссерля.

Конечно, при желании вполне возможно рассматривать связь между декартовыми «методологическими» сомнениями, с одной стороны, и гуссерлевым понятием *êtoûç* (трансцендентальной редукцией), с другой, — как генеалогическую. И вполне допустимо сказать, что Декарт не додумал свои сомнения, не доведя их до чекана гуссерлева понятия *êtoûç*. Тем более допустимо, что в этом направлении Декарт совсем и не думал. А случись так, что самому Гуссерлю представился бы случай подсказать Декарту возможность обдумать свои сомнения в таком

---

<sup>1</sup> «Я с памятной доски сотру все знаки / Чувствительности, все слова из книг, / Все образы, всех былей отпечатки...» Шекспир. *Гамлет*. Акт I, сцена. 5. Пер. Б. Пастернака.

<sup>2</sup> *Husserl E. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Haag : Martinus Nijhoff, 1955. S. 46; Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука, 1998. С. 53.*

направлении, то Декарт, думается мне, такой возможностью воспользоваться бы и не захотел. Дело, однако, в том, что и Гуссерль не начинал с *ἐπιθυμία*. Но уже в *Логических исследованиях*, т. е. там, где он и сам еще «не додумал» возможность трансцендентального поворота, исходная установка мысли Гуссерля и очень похожа на декартову, и радикально от нее отлична.

Я полагаю, что можно сослужить полезную службу не только Декарту, но и Гуссерлю, попытавшись понять, что у декартовой философии, и именно как формы трансцендентализма, были свои собственные, а не гуссерлевы задачи. Такая попытка, разумеется, никак не предполагает отрицания прямой логической переключки мысли Декарта и мысли Гуссерля. Вопрос лишь в истинном характере этой переключки. Я думаю, что мы поймем лучше, чем понимал сам Гуссерль, истинный смысл его претензий к Декарту, если уясним положительный смысл декартова трансцендентализма, а не будем сводить его к недодуманной версии феноменологии Гуссерля. И я также думаю, что, уяснив истинный смысл претензий Гуссерля к Декарту, мы лучше поймем и самого Гуссерля, и, опять же, надеюсь, поймем его лучше, чем он сам понимал себя.

Трудности понимания гуссерлевой оценки Декарта начинаются уже с величального утверждения Гуссерля, что декартовы *Размышления* «составили эпоху в философии, и именно благодаря их возвращению (*Rückgang*) к чистому *ego cogito*». Здесь, естественно, сразу же возникает вопрос: *откуда*, по мнению Гуссерля, вернулись декартовы *Размышления* к чистому *ego cogito*. Разве Гуссерль считает, что когда-то давно, еще до Декарта, философия уже пыталась основать себя на чистом *ego cogito*, а затем само это чистое *ego* забыло себя, потеряло, и теперь с Декартом наконец-то к себе вернулось, тем и определив трансцендентальную установку мысли?<sup>3</sup> Нет, так он, по-видимому, не считает. Напротив того, он утверждает, что Декарт «учреждает философию совершенно нового вида»<sup>4</sup>, т. е. вида прежде не бывалого. Почему же тогда Гуссерль говорит о возвращении? По-видимому, слово «возвращение» следует здесь понимать не в том смысле, что означает оно рекапитуляцию исторически предшествующих стадий в развитии философии, а скорее в том, что речь идет о *повороте* мысли, высвобождающем ее из обыденной вовлеченности в «дела мира» и сосредоточивающем ее на ней самой. Если мы так поймем слова Гуссерля о совершившемся благодаря Декарту возвращении философии к чистому *ego cogito* и если

<sup>3</sup> Задолго до Гуссерля Гегель сказал, что с Декартом философия *возвращается* «к себе», на свою собственную почву: «Рене Декарт является героем, еще раз предпринявшим дело философствования, начавшим совершенно заново всё с самого начала и создавшим снова ту почву, на которую она [философия] теперь впервые возвратилась после тысячелетнего отречения от нее». (Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. СПб.: Наука, 1994. С. 318). Но, говоря это, Гегель, разумеется, не имеет в виду возвращение философии к *трансцендентальной установке*. В философии Декарта Гегель видит именно феномен исторической рекапитуляции *sui generis*. Он полагает, что впервые после неоплатонизма философия в лице Декарта «всцело покидает в своем принципе философствующую теологию» и превращается в «самостоятельное философское учение, знающее, что оно имеет свой самостоятельный источник в разуме». (Там же. С. 316.)

<sup>4</sup> Husserl E. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. S. 46; Гуссерль Э. Картезианские размышления. С. 53.

с этим утверждением согласимся, то тогда мы вынуждены будем интерпретировать всю *до*-декартову философию (а тем более — всю *вне*-философскую мысль) как основанную на таком авторстве мысли, которое к себе, к своему авторству, не обращено и авторства своего не помнит. Если так, то нам следовало бы понимать данное высказывание Гуссерля в том смысле, что самым фактом тематизации авторства авторствующей мысли Декарт учреждает философию нового вида, а в обращении философской мысли к чистому *ego cogito* нам следовало бы видеть обращение мысли к своему авторству.

Но так ли уж очевидно, в чем заключается радикальная новизна декартова обращения к чистому *ego cogito*, так ли очевидно, что заключается она в обращении мысли к своему авторству? Сам Гуссерль поясняет: Декарт «предпринимает радикальный поворот от наивного объективизма к трансцендентальному субъективизму, который во всё новых, но всегда недостаточных попытках словно стремится к некоей необходимой окончательной форме»<sup>5</sup>. Стремление «к некоей необходимой окончательной форме» есть декартово (разделяемое и самим Гуссерлем) стремление, обусловленное идеей науки, «подлежащей абсолютному основанию»<sup>6</sup>. А позиция мысли, именуемая «наивным объективизмом», есть позиция мысли, которая в своем стремлении к абсолютному основанию обращается не к себе, а к тому иному, которое ей налично *дано* в качестве мыслимого. Соответственно, если мы удовлетворяемся этим гуссерлевым разъяснением, то трансцендентальный субъективизм означает (по крайней мере, в этом изначальном контексте гуссерлевского определения заслуги Декарта) позицию мысли, которая ищет свое абсолютное основание не в налично данном, имеющем быть *вовне* и независимо от самой мысли, а в самой же мысли.

Но если бы дело заключалось просто в этом, то, как кажется, декартова мысль была бы не так уж и нова. Ведь элейская оппозиция «мира-по-мнению» и «мира-по-истине» и есть оппозиция *налично* данного (что в отношении элеатов значит данного *традицией*, изначально укорененной в мифе, т. е. данного *дорефлексивно*) и мысли, *пришедшей к себе путем мысли*, что для элеатов значит путем истины, а не доксы. Другими словами уже у элейцев есть различие между тем, что мысли дано, и тем, что мысль сама себе дает. Отсюда и знаменитые слова Парменида: «То же самое — мысль и то, о чем мысль возникает»<sup>7</sup>. Или буквально: «Одно и то же — мыслить и то, ради чего мысль есть (ταὐτὸν δ' ἔστι νοεῖν τε καὶ οὖνεγεν ἔστι νόημα)». Да к тому же Парменид добавляет: «Мне безразлично, откуда начать, ибо снова туда же я вернусь» (фрагмент V)<sup>8</sup>. Конечно, безразлично. Ведь *начинает* мысль, и идет *к себе самой*, т. е. возвращается «туда же».

И еще трудней увидеть заслугу Декарта при сравнении его позиции (понятой в свете такой «трансцендентальной» интерпретации картезианского пово-

---

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> Ibid. S. 48 (Картезианские размышления. С. 57).

<sup>7</sup> *Парменид*. Фр. VIII // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I / пер. А.В. Лебедева. М.: Наука, 1989. С. 297.

<sup>8</sup> Там же. С. 295.

рота) с позицией Аристотеля. С одной стороны, мысль Аристотеля можно было бы заподозрить в том «грехе», который Гуссерль называет естественной установкой. Ведь Аристотель утверждает, что «чувственное восприятие направлено на единичное, иначе ведь получить о нем [т. е. о единичном] знание (ἐπιστήμη) невозможно»<sup>9</sup>. Разве это не утверждение того, что первоисточник знания (по крайней мере, знания о единичном) находится вне мысли и, следовательно, вне мыслящего Я<sup>10</sup>? Но в том же трактате Аристотель утверждает, что безначальным и всегда истинным началом является *нус* (νοῦς — ум), и «если помимо науки (ἐπιστήμη) [мы] не имеем никакого другого истинного [познания], то началом (ἀρχή) науки будет *нус*. И он будет началом начала (ἡ ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς)...»<sup>11</sup>. Напомним и то, что главной заботой аристотелева *нуса* является обращение к самому себе и что в этом обращении к себе (в мысли о себе) *нус* мыслит себя, в качестве *мыслящего себя*, так что «ум и предмет его — одно и то же»<sup>12</sup>. Так не трансценденталист ли Аристотель, и не являются ли его слова о *нусе* как начале начала эквивалентом требования осуществления гуссерлевой ἐποχή по отношению к «естественной установке» — к ориентации на мир чувственного опыта? Но в чем же тогда новация Декарта?

Сущностное определение трансцендентального субъективизма (не только декартова, но, скажем, и кантова) заключается, конечно же, не в том, что этот субъективизм задает позицию мысли, стремящейся «к некоей необходимой окончательной форме», к идее науки, «подлежащей абсолютному основанию», и находит это основание в мыслящей себя мысли. В такой формулировке субъективизм Декарта действительно ничем не отличается от «субъективизма» Аристотеля. Но та форма *обращения* Я к себе, которая завязывается философией Декарта и, развившись у Канта, нарекается им трансцендентальной, предполагает то, чего не было и не могло быть у Аристотеля. Она предполагает, что истинное понимание (то есть истинное понятийное схватывание) внемысленного может состояться лишь в случае, когда мысль берет на себя полноту ответственности за свою *встречу* с внемысленным.

Функционирование мысли в модусе мысли-встречи-с-внемысленным есть то, что Кант назовет созерцанием (*Anschauung*). Этот модус функционирования мысли составляет в *Критике чистого разума* тему раздела «Трансцендентальная эстетика». А тема полноты ответственности мысли за конституирование себя в модусе мысли-встречи-с-внемысленным, т. е. в модусе мысли-созерцания, разрабатывается в концепции трансцендентального воображения в разделе «Трансцендентальная аналитика». Понятийное же схватывание встречного (оказавшегося встречным благодаря мысли, функ-

<sup>9</sup> *Аристотель*. Вторая аналитика. I 18, 81<sup>b</sup> 6–7. Здесь и далее ссылки на русские переводы Аристотеля даются по: *Аристотель*. Соч. в 4 т. М.: Мысль. Т. 1. 1976; т. 2. 1978; т. 3. 1981; т. 4. 1984.

<sup>10</sup> Ср. также: «Так как помимо чувственно воспринимаемых величин нет, как полагают, ни одного предмета, который бы существовал отдельно, то постигаемое умом имеется в чувственно воспринимаемых формах». *Аристотель*. О Душе. III 8, 432<sup>a</sup> 6–9.

<sup>11</sup> *Аристотель*. Вторая аналитика. II 19, 100<sup>b</sup> 14–16.

<sup>12</sup> *Аристотель*. Метафизика. XII 7, 1072<sup>b</sup> 19–22.

ционирующей в модусе мысли-встречи) есть то, что Кант назовет рассудком (Verstand)<sup>13</sup>.

Мысль, ведóмая трансцендентальной установкой, именно потому, что она тематически различила встречу с внемысленным и его понятийное схватывание, инициирует соблазн сведения философии к теории познания. Действительно, если знание есть не что иное, как состоявшееся уразумение, т. е. состоявшееся понятийное схватывание встречного, то тематическое выделение учения о понятийном отношении к налично данному и представляет собой выделение теории познания. Но понятно также, что углубление в проблематику мысли-встречи-с-

<sup>13</sup> Может показаться, что эта моя интерпретация кантова понятия трансцендентального находится в прямом противоречии с широко цитируемым кантовым определением этого понятия. «Я называю трансцендентальным, — говорит Кант, — всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным а priori» (*Кант И.* КЧР В 25). Это определение кажется самоочевидным. Но его очевидность коварна, ибо она скрывает, что трансцендентальный аспект познания, о котором говорит Кант, основан на том понимании априоризма, который резко отличается от того, что можно было бы назвать априоризмом античной или средневековой мысли. Вот, например, Роберт Дж. Достал, процитировав это кантово определение трансцендентального, уточняет, что Кант понимает здесь под априорным: «Под априорным понимается знание об объектах, а также и о познающем, т. е. о субъекте, полученное посредством тщательной (rigorous) философской рефлексии, но не посредством эмпирических наук или обобщения обыденного опыта». (*Dostal R.J.* Time and phenomenology in Husserl and Heidegger // *The Cambridge Companion to Heidegger* / Ed. C. Guignon. Cambridge UK: Cambridge Univ. Press, 1993. P. 141–169). Достал, как и многие другие, ссылающиеся на эти слова Канта, кажется ничуть не озадаченным тем обстоятельством, что ничего специфически кантовского нет в различении знаний, полученных посредством тщательной философской рефлексии и знаний эмпирических. Оно восходит к парменидову различению эпистемэ и докса. Об априорном как основе эпистемэ говорит Платон. А Аристотель резюмирует этот априоризм в понятии ума как своего собственного начала (начала начала — ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς). Но для античных мыслителей формулирование априорного знания, т. е. обращение мысли к себе, возможно только тогда, когда мысль обнаруживает во внемысленном, как в своем зеркале, свою собственную структуру. И в этом смысле (парадокс?) античное априорное является эмпирическим. Этот античный эмпирический априоризм опирается на допущение естественного (в смысле — не обусловленного самой же мыслью) сродства мысли и раскрываемого в опыте внемысленного. Однако вместе с кантовым различением *собственно познания* как понятийного схватывания данного в созерцании и *созерцания*, которое не есть познание, а есть мысль в модусе встречи с тем, чему еще предстоит стать познаваемым, понимание уже не предполагает какого-либо «естественного» сродства мысли и мыслимого сущего. Единственным основанием аффинности мысли и познаваемого сущего оказывается ответственность мысли за ее функционирование в модусе мысли-встречи-с-сущим. Соответственно, последним основанием понимания оказывается *ответственность самой же мысли* и за свою встречу с сущим, т. е. за свою аффинность сущему, и за понимание встречного сущего. В такой ситуации встречное сущее открывается как другое-чем-мысль. Вот мысль, как функционирующая в этой ситуации принятия такого рода предельной ответственности за свое отношение к себе и к другому-чем-мысль, теперь и называется априорной, а осуществляемое в пределах так понятого априоризма познание — трансцендентальным. Ничего такого не предполагает мысль ни античная, ни средневековая.

внемысленным не относится к теории познания. Оно относится к ее предпосылке — к онтологии. Поэтому суть трансцендентализма составляет, конечно же, не гносеология, а онтология<sup>14</sup>. Встречность внемысленного в качестве предмета познания просто *предполагается* теорией познания, а задается она вопросом лишь о «механизмах» получения знания о встречном. Другими словами, сам «феномен» встречности внемысленного для теории познания не является проблемой. Мысль же, ведóмая трансцендентальной установкой, исходит из вопроса о *возможности* для мысли наделять внемысленное статусом *встречного* внемысленного. Или (что, впрочем, опять же, то же самое) мысль, ведóмая трансцендентальной установкой, исходит из вопроса о том, в чем состоит этот *модус бытия* — бытия в качестве предмета знания — и чем этот модус бытия обосновывается.

Да и сам Гуссерль, сравнивая свой подход с подходом Декарта, ясно видит, что принцип, лежащий в основе того и другого подхода, есть принцип онтологический, а не гносеологический. Так, в *Картезианских размышлениях* он говорит, что ведущей идеей данного исследования является, «как и у Декарта, идея науки, которую следует обосновать в радикальной подлинности, и, в конечном итоге, идея универсальной науки». И, продолжает он, такая наука может быть только *самообоснованной* в том смысле, что она возможна только в качестве «подлежащей абсолютному обоснованию»<sup>15</sup>. Эта же идея науки, «подлежащей абсолютному обоснованию», является ведущей и в других трудах Гуссерля, начиная, по крайней мере, с *Логических исследований*. Поскольку речь идет о науке, то под искомым абсолютным обоснованием подразумевается обоснование *процесса познания*. В этом смысле всё гуссерлево предприятие, как и предприятие декартово, и вправду выглядит попыткой построения теории познания. Однако такая наука должна быть *самообоснованной* именно потому, что она универсальна и, соответственно, не может положить в свое основание никакое специальное зна-

<sup>14</sup> «...[Г]ордое имя онтологии, притязующее на то, чтобы давать априорные синтетические знания о вещах вообще в виде систематического учения <...>, должно быть заменено скромным именем простой аналитики чистого рассудка» (*И. Кант*. КЧР. А247 = В303). Казалось бы, слова эти могут быть поняты только однозначно: содержанием *Критики чистого разума* является теория познания, а не онтология. Но перед этим Кант говорит: «Основоположения рассудка суть лишь принципы описания явлений» (*Ibid.*). А явление у Канта есть особая «данность» — оно «возникает» при встрече вещи в себе и той познавательной способности, которую Кант именует созерцанием. Созерцание и есть кантов ответ на вопрос, как возможно мыслимое *как* мыслимое — наличное *как* наличное. Поэтому трудно не согласиться с Хайдеггером, что Кант не гносеолог, а онтолог. В *Бытии и Времени* Хайдеггер говорит: «...[П]озитивный урожай кантовской критики чистого разума покоится в приготовлении к разработке того, что вообще принадлежит к какой-либо природе, а не в “теории” познания. Его трансцендентальная логика есть априорная предметная логика бытийной области природы» (*Хайдеггер М.* Бытие и Время. С. 10–11). В другом месте Хайдеггер пишет: «Интерпретация кантовой *Критики чистого разума* как теории познания упускает полностью ее истинный смысл» (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*. 1975. S. 181).

<sup>15</sup> *Husserl E.* Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. S. 48; *Гуссерль Э.* Картезианские размышления. С. 57.

ние, позаимствованное из какой бы то ни было специальной науки о каком бы то ни было особом бытии. Другими словами, никакое знание о некоем *предположенном* бытии не может быть использовано в таком обосновании. Бытие, с которым имеет дело такая наука, должно быть открыто ею в себе самой. Но дело не в том, чтобы наука эта открыла в себе самой бытие в форме некоего предельного *знания о* бытии и использовала это предельное знание в качестве последнего основания своей универсальности. Ведь тогда осталось бы не обоснованным как раз отношение этого последнего, *предельного* знания к тому *предельному* бытию, знанием которого оно является. В таком случае, само предельное бытие, в свою очередь, оказалось бы находящимся за пределами самообоснования науки, т. е. оно оказалось бы неким *предположенным* сущим. А это бы означало, что претендующая на самообоснование и универсальность наука — и не самообоснована, и не универсальна. Следовательно, открытие универсальной наукой бытия состоит не в формировании *знания о* бытии, а *во встрече с самим* бытием, т. е. состоит оно *не в понимании*, а в созерцании. В этом смысле всё философское предприятие Гуссерля (да и Декарта) оказывается не гносеологическим, а онтологическим.

Онтологичность феноменологической теории познания в *Логических исследованиях* (1900—1901 гг.) еще только предчувствуется. Предчувствие это заметно хотя бы потому, что уже здесь Гуссерль отказывается признать за феноменологической теорией познания статус собственно теории. Она не теория в том смысле, что делом ее не может быть *объяснение* познания как процесса, который осуществляется *в мире*, разворачиваясь, например, между такими *предположенными* специальными сущими, как познающий субъект и его объект, или внутри некоторого сущего, например, в психике субъекта. Говоря в *Логических исследованиях* о стоящей перед ним задаче построения самообоснованной науки, Гуссерль еще называет ее теорией познания, но тут же добавляет: «На наш взгляд, теория познания, собственно говоря, никакая не теория». И объясняет почему: потому что теория познания «стремится не к тому, чтобы дать *объяснение* познанию как *фактическому* событию в объективной природе в психологическом или психофизическом смысле, но к тому, чтобы *прояснить идею* познания в соответствии с его конститутивными элементами, или законами» (перевод изменен. — Л. Ч.)<sup>16</sup>. Но если применительно к *Логическим исследованиям* можно говорить лишь о предчувствии онтологической сущности феноменологии, то уже в лекциях зимнего семестра 1906—1907 гг. главную задачу феноменологии Гуссерль видит в открытии «логики истины»<sup>17</sup>, каковую он также называет *онтологией*. По его замыслу онтология в качестве логики истины должна исследовать «фундаментальные категории, в которых реальное как таковое должно постигаться в соответствии с его собственной сущностью»<sup>18</sup>. Понятно, что когда в такой поздней работе, как

<sup>16</sup> Husserl E. Logische Untersuchung. Zweiter Band. Erster Teil. Hague: Martinus Nijhoff, 1984. S. 26, 27; Гуссерль Э. Логические исследования // Гуссерль Э. Собр. соч. Т. III (1). М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 32—33.

<sup>17</sup> Husserl E. Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Hague: Martinus Nijhoff, 1984. S. 74.

<sup>18</sup> Ibid. S. 101.

*Картезианские размышления*, он обращается к роднящему его с Декартом трансцендентальному подходу в философии, то он видит в трансцендентализме онтологию, а не теорию познания собственно.

Онтологизм трансцендентальной установки, конечно же, не означает, что она представляет собой установку на спекулятивное рассуждение о «природе» сущего, свободное от проблематизации отношения сущего к мысли. Напротив того, онтологизм ее означает, что проблематизируется конституция мысли, имеющей статус того горизонта (конституция той мысли-границы), в котором сущее открывается *quia* сущее. Другими словами, трансцендентализм как онтологическая установка философии есть установка на исследование мысли, исполняющей функцию границы себя и внемысленного, т. е. функцию того своего предела, в котором открывается для мысли сопредельное *quia* сопредельное. Или, что то же самое, онтологизм трансцендентальной установки тождествен установке на исследование структур мысли-*созерцания* в их противопоставленности структурам мысли-понимания (мысли-объяснения).

Если по отношению к *сознанию* (по отношению к *Bewußtsein*, понимаемому как мысль-созерцание) можно было бы говорить о «внутри-сознания» и «вовне-сознания», то соблазнительно было бы сказать, что трансцендентальная установка определяется тематизацией проблемы «вхождения осознаваемого (в ходе акта осознания) в интерьер сознания», и тем самым она определяется тематизацией проблемы приобретения *внемысленным внутрисмысловым статусом* — статуса *бытия как детерминанта сознания*. (Еще раз подчеркну, что наделение внемысленного статусом внутрисмыслового внемысленного, или, что то же самое, статусом внемысленного, предстоящего мысли, является необходимой *предпосылкой* акта понимания, но не является актом понимания, т. е. не является актом концептуализации). Но у сознания (созерцания) вроде бы нет ни интерьера, ни экстерьера, как нет их у плотинной материи-зеркала, как нет их и вообще у любой границы, рассмотренной именно в качестве границы... Или всё же есть? Ведь и сам Платон, и неоплатоники прибегали к образу эйдоса, *погружающегося* в то, что Платон именует *хора*, *χώρα* (потому и называет Платон хору «матерью и восприемницей всего, что рождено видимым и вообще чувственным») <sup>19</sup>. Эйдос *погружается* в хору, в неоплатонический *мэ-он* (*μη ὄν*), ведь и любая вещь, *для того чтобы приобрести статус смысла*, должна *выразить* себя, а ее самовыражение есть не что иное, как ее «падение в объятия» того, что (кто) ее *в себя принимает*. Выражение есть *инобытие* выражаемого. Так есть или нет у сознания его *внутри* и его *снаружи*? По Гуссерлю, кажется, есть. Или, точнее, *внутри* и *снаружи* сознания определяется у Гуссерля по отношению к миру. «Внутри сознания» означает в сознании, противопоставленном миру, а слово «снаружи» означает в-мире в его противопоставлении сознанию. При этом сознание, по Гуссерлю, находится внутри и снаружи мира одновременно, поскольку человек есть «субъект для мира и в то же время объект в мире». Эту двойственность сознания Гуссерль и называет «парадоксом человеческой

<sup>19</sup> Платон. Тимей. 47е–53с. Здесь и далее при ссылках на русские переводы Платона имеется в виду: Платон. Соч. в 3 т. М.: Мысль. Т. 1. 1968; т. 2. 1970; т. 3 (1). 1971; т. 3 (2). 1972); а также: Платон. Диалоги. М.: Мысль, 1986.

субъективности»<sup>20</sup>. По Хайдеггеру же, у сознания нет его «внутри» и его «снаружи» (их нет, правда, при условии, что мы позволим себе такую вольность, как отождествление хайдеггеровского *Dasein* с сознанием, объявив сознание собственным модусом бытия человека): «Для *Dasein* нет никакого Снаружи, а потому и бессмысленно говорить о его Внутри»<sup>21</sup>. К проблеме, стоящей за этим хайдеггеровским утверждением, как и к гуссерлеву парадоксу человеческой субъективности, я вернусь позже. И то и другое более чем существенно для данного исследования, так как, в конце концов, и то и другое сводится к вопросу о том, каким образом мысль, полагая себя в статусе своего предела, открывает сопредельное — объективность.

А сейчас возвращаюсь к Декарту. Мне важно здесь лишь подчеркнуть, что Декарт — трансценденталист, и что трансцендентальная установка не есть установка теоретико-познавательная, а скорее онтологическая: она тематизирует вопрос об ответственности мысли за самую *мыслимость* внемысленного, за его встречаемость, то есть за «вхождение в мысль» того, что, входя «в» мысль, предстает для мысли в качестве *внемысленного*.

Декарт, конечно же, пионер трансцендентализма в том смысле, что он стремится к *тематическому* различению мысли-понимания и мысли-встречи-с-внемысленным. И в той степени, в которой это различение ему удается (вопрос о том, в какой степени это ему *не* удается, я обсуждаю ниже), он утверждает ответственность мысли за полагание встречаемости внемысленного. В этом и весь смысл декартова скептицизма. Его скептицизм направлен не на отрицание возможности достоверного знания о мире и нашего существования в нем, а на отрицание возможности найти основание достоверности такого знания *вне самой мысли*. Основание достоверности он ищет в мысли-встречи-с-внемысленным. Фактически, так называемые «методологические сомнения» Декарта и вправду предвосхищают гуссерлеву *ἐποχή*: можно сказать, что сомнения эти направлены на «заклучение в скобки» мыслимого как *непосредственной естественной данности* (непосредственной позитивности) с тем, чтобы обнаружить задаваемую мыслью же мыслимость, лежащую в основе *присутствия* внемысленного, т. е. в основе обретения внемысленным статуса *мыслимого* внемысленного, и притом мыслимого именно в качестве *вне-мысленного*.

Такую новацию трудно понять его современникам. Гассенди жалуется, обращаясь к Декарту по поводу «Первого размышления»: «Разве не более достойно искренности философа и любви к истине <...> говорить о вещах просто, искренне и представлять их такими, каковы они есть (*ut se habent* — буквально «как они себя имеют». — Л. Ч.), чем прибегать к хитросплетениям, гнаться за призраками, искать увертки?»<sup>22</sup>. Гоняющиеся за призраками декартовы хитросплетения и заключаются в нежелании находить основание достоверности в вещах, принимаемых так, как

<sup>20</sup> Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transcendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. § 53. Husserliana VI. Haag: Nijhoff, 1962. S. 182–185.

<sup>21</sup> Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie. S. 93.

<sup>22</sup> Декарт Р. Возражения некоторых ученых мужей против изложенных выше «Размышлений» с ответами автора // Декарт Р. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 201; Oeuvres

они *есть*, а вместо того обратиться к вопросу: что значит, что вещи *есть*? На каком основании *входят* они в мою мысль? На каком основании входят они в мою мысль в качестве того, что *есть*? Другими словами, на каком основании выступают они в моей мысли в качестве *сущих*, в качестве «себя имеющих», т. е. утверждают себя *в моей мысли* в статусе *внемысленных* детерминант моей мысли?

Но такого вопроса для Гассенди нет. Он его просто не слышит. На декартово утверждение «если я выношу суждение, что [данный кусок воска] существует, на том основании, что я его вижу, то тем более существую я сам» Гассенди возражает: «[О]днако это не показывает, что ты есть, или каков ты»<sup>23</sup>. Но ведь вопрос Декарта заключался не в «что́ или каков я есть», а именно в том, что означает утверждение «Я есть». Или, точнее, вопрос «что́ я есть?» совпадает у него с вопросом «что *значит*, что я есть?». «Я есть» означает у Декарта, что мое видение «вот этого куска воска» есть факт моей мысли. *Я есть самая мыслимость внемысленного*. Это и есть «что́» декартова Я, совпадающее с его «есть». Отвечая на иронические выпады Гассенди, Декарт говорит: «Такой вывод, как *Я хожу, следовательно, я существую*, допустим лишь постольку, поскольку осознание ходьбы — это мышление, ибо к нему одному только и может относиться достоверность такого умозаключения, но никак не к движению тела... [Н]а основании того, что я думаю, будто я хожу, я вполне могу сделать вывод относительно существования думающего так ума, но не имею права на подобный же вывод о шагающем теле»<sup>24</sup>.

Нам, конечно же, легче, чем это было для Гассенди, понять декартову мысль о совпадении в Я его «что́» и его «есть», поскольку для нас она звучит предвосхищением мысли хайдеггеровской: Dasein есть такое сущее, «что́ Что есть как раз быть и ничто иное, как быть (dessen Was es gerade ist, zu sein und nichts als zu sein, ...)»<sup>25</sup>. Но самому Гассенди ответ на этот вопрос — что означает фраза «Я есть»? — представляется чрезвычайно простым: ну да, ты, философ, вопрошающий о подлинности своего существования, существуешь. «[В] том, что ты существуешь, никто не сомневается», — иронизирует он, возражая Декарту<sup>26</sup>. С таким же успехом на вопрос «что значит, что я живу, т. е. что такое жизнь?» — Гассенди мог бы ответить: не волнуйся, ты еще жив, еще не умер.

## § 2. *Res extensa* как мыслимость-внемысленного

Мысль-встреча-с-внемысленным, т. е. горизонт мыслимости внемысленного, горизонт его вхождения «в» мысль, есть *граница* мысли и внемысленного. Как всякая граница, она представляет собой одновременно и взаимный переход граничащих друг в друга, и взаимное их удаление, то есть она и

de Descartes. Meditationes de Prima Philosophia. Vol. VII. Paris: Libr. Philos. J. Vrin, 1964. P. 258.

<sup>23</sup> Там же. P. 214.

<sup>24</sup> Там же. С. 276.

<sup>25</sup> Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. S. 152.

<sup>26</sup> Декарт Р. Возражения некоторых ученых мужей против изложенных выше «Размышлений» с ответами автора. С. 214.

соединяет граничащие, и разделяет их. Особенность же границы мысли и внемысленного заключается, во-первых, в том (и в этом одно из прозрений трансцендентализма), что ответственность за ее полагание несет лишь одна из граничащих сторон — мысль и только мысль, и никоим образом не внемысленное. Но, во-вторых, будучи полагаемой мыслью и, следовательно, будучи сама модусом мысли, граница эта предстает для мысли всё же в качестве той формы, в которой внемысленное может открыть себя мысли, то есть предстает она для мысли в качестве формы внемысленного, а не самой мысли. Однако, и в этом своем представлении в качестве формы внемысленного, мысль-граница не может утратить присущую всякой границе амбивалентность — свою разделяющую-соединяющую функцию. В соответствии со своей *соединяющей* функцией мысль-граница есть тот горизонт, в котором внемысленное предстает *достигающим* мысль. В этом аспекте мысль-граница, мысль-*переход* есть та форма внемысленного, в которой оно предстает переходящим «в» мысль. В соответствии же со своей *разделяющей* функцией мысль-граница удерживает внемысленное «там вовне». В этом аспекте мысль-граница, мысль-*переход*, есть та форма внемысленного, в которой оно предстает *покидающим* мысль.

Эти два неслиянных и нераздельных модуса встречи мысли с внемысленным Кант назвал, соответственно, внутренним опытом (опыт внемысленного, покидающего свое бытие-там-вовне и входящего в «интерьер мысли») и опытом внешним (опыт внемысленного, уходящего из мысли в свое бытие-там-вовне). Кантово пространство и есть форма внешнего опыта — оно есть тот горизонт, в котором внемысленное открывается как уходящее из мысли в свое бытие-там-вовне. Кантово время есть форма внутреннего опыта — оно есть тот горизонт, в котором внемысленное открывается как покидающее свое бытие-там-вовне и входящее в «интерьер мысли», но входящее именно в статусе того, что является бытием-там-вовне, то есть является именно бытием *внемысленным*.

Здесь легко бросить Канту обвинение в субъективизме. Время и пространство — всего лишь фантомы нашей психики? Разве время и пространство — не объективная реальность? Но разумней будет не дать обмануть себя фантомам Сциллы и Харибды — оппозицией субъективного и объективного, а постараться понять, что генеалогия кантова различения пространства и времени, т. е. различения формы внешнего опыта и формы опыта внутреннего, восходит как раз к инициированной Декартом концептуальной *объективизации* пространства и времени, составляющих два конститутивных аспекта мыслимости-внемысленного. И важно понять, что объективизация эта совершенно не означает смену субъективного на объективное, в том смысле, который навязывается расхожей формой оппозиции субъективного и объективного, унаследованной современным обыденным сознанием от английского эмпиризма. Речь здесь совсем не о противопоставлении субъективного, отождествленного с психологическим, объективному, отождествленному с физическим. Речь здесь идет о намерении понять самую структуру пространства и времени в качестве структуры форм объективности, где под объективностью имеется в виду *вне-мысленность*. А поскольку *внемысленным* можно быть только в мысли, то речь здесь идет именно о намерении понять структуру форм *мыслимости* внемысленного именно как *внемысленно*-го. Речь здесь о *внутри*-мысленных возможностях мыслить объективность как

объективность, т. е. о возможностях мыслить внемысленное как *вне*-мысленное. Но такое намерение эквивалентно требованию объективизации усилий мысли по полаганию форм объективности. С такой точки зрения подлинная объективность дается не бесплатной ссылкой на вещи «как они есть сами по себе» (какая ссылка фактически предполагает безуильный доступ к взгляду на вещи *sub specie aeternitatis*, т. е. своего рода «гносеологическую бестактность» отождествления себя с Абсолютом), а она дается объективизацией работы мысли, задающей пространственно-временную структуру, которая и должна исполнять роль структуры собственной формы объективности. В самую структуру так понятой формы объективности необходимо входят усилия мысли по полаганию этой формы. Поэтому, используя гуссерлевский термин, я бы сказал, что, начиная с Декарта, понятия пространства и времени начинают тематически выстраиваться как своего рода «интенциональные объекты».

Этот статус «интенционального объекта» вполне различим в декартовом понятии *res extensa*. В понятии *res extensa* мир, отождествленный с *протяженностью*, противостоит декартову Я — *res cogitans*. К внутренней структуре *res extensa* относится определение не-Я, где «не», конститутивно входящее в не-Я, *положено усилиями Я* и положено в качестве имеющего вполне *положительное* (а отнюдь не отрицательное) содержание. Этот факт становится почти очевидным, когда мы вспоминаем, что какое бы понятие платоно-аристотелевой философии мы ни отождествляли с понятием пространства (будь это платонова *хора* или аристотелев *топос*), было бы вполне бессмысленно отождествлять эти греческие понятия с понятием протяженности. Декартовы тела — модусы протяженности. Протяженность — их сущностное, субстанциальное определение. Тела же Платона не являются модусами *хоры*, а тела Аристотеля — модусами своих *топосов*. Платонова *хора*<sup>27</sup> (несмотря на то, что это платоново слово часто переводят словом «пространство») есть принципиальная неопределенность, то, что в неоплатонизме именуется *мэ-он*'ом (μη ὄν), *хора* есть небытие, а отнюдь не протяженность. Отождествление *хоры* с протяженностью и представление ее как греческого аналога новоевропейского понятия пространства есть не более чем анахронизм. Таким же анахронизмом было бы утверждение, что аристотелево понятие *топоса* есть аналог декартовой протяженности. *Топос*, то есть место данного тела, есть по Аристотелю «первая неподвижная граница объемлющего [тела]»<sup>28</sup>. Следовательно, то тело, о топосе которого идет речь (а не тело, объемлющее его), никак не может быть интерпретировано как модус своего *топоса* или даже тотальности всех *топосов*.

Сущность этого анахронизма та же, что и у широко распространенного заблуждения относительно естественности трехмерного пространства и геометрии Евклида, которая якобы является естественной геометрией именно трехмерного пространства. Во-первых, геометрия Евклида является геометрией циркуля и линейки. А потому она в сущности своей есть геометрия «двухмерная», а не «трехмерная». Но, во-вторых, ни трехмерного, ни двухмерного, ни одномерного пространства у Евклида не было. Для того чтобы сформулировать идею трехмерного пространства, нужно сформулировать понятие трехмерности. А для

<sup>27</sup> Платон. Тимей. 47е–53с.

<sup>28</sup> Аристотель. Физика. IV, 4, 212<sup>а</sup>, 20–21.

этого нужно было ввести три оси координат, которые и зададут трехмерное пространство, в котором (введя, основываясь на данной системе координат, меру, т. е. функцию, осуществляющую отображение из тел в числа, как, например, длина, площадь, объем, и метрику, которая определяет расстояния) мы и получаем возможность говорить собственно об одномерных, двумерных и трехмерных телах. И, далее, для того, чтобы в этом пространстве построить геометрию, нужно было, опираясь на данность системы координат, представить геометрические фигуры решениями (систем) алгебраических уравнений. Что, собственно, Декарт и сделал, создав аналитическую геометрию. Если по своим сущностным определениям прямая, окружность или сфера являются решением соответствующих уравнений ( $ax + by = c$ ,  $x^2 + y^2 = r^2$ ,  $x^2 + y^2 + z^2 = r^2$ ), а уравнения эти отсылают к определяющей пространство основе — системе декартовых координат, задающих трехмерное пространство, то это и значит, что в аналитической геометрии геометрические тела действительно являются модусами декартова трехмерного пространства-протяженности. Здесь ясно определено, каким образом эти модусы формируются в пространстве и только в пространстве. И ясно, что пространство выступает здесь в качестве положительно определенной основы конструктивно задаваемых геометрических образований — собственно форм телесности. Но выступать в качестве основы тела *qua* тела как раз и означает быть тем, что традиционно именовалось *субстанцией* — основой, подлежащим. Понятие тела как модуса пространства определено здесь, следовательно, концептуально положительно и конструктивно. По отношению к алгебраическим уравнениям, решением которых они являются, эти тела действительно предстают своего рода «интенциональными объектами», то есть предстают как объекты, которые полагаются интенциями мысли, символически представленными в этих уравнениях.

Сравним еще раз этот результат с тем, чем располагала эллинская мысль. Среди евклидовых определений содержатся и такие, которые при большом желании можно объявить определениями «одномерных», «двумерных» и «трехмерных» тел и заключить на этом основании, что для Евклида естественно понятие трехмерного пространства. Так в Книге I *Элементов* дефиниция 2 сообщает: «Линия есть длина без ширины»<sup>29</sup>. Прежде чем принимать евклидово определение линии за определение одномерного геометрического объекта, нам следует учесть, что длина и ширина есть числа, получаемые измерением. При этом, измерение у Евклида — не расстояние-функция и не мера-функция, а мануальная процедура прикладывания одного отрезка к другому. Тогда становится очевидным, в чем именно эта «дефиниция одномерности» заключается. Если мы действительно хотим принять евклидово определение линии за определение одномерности (у самого Евклида речь идет все же об определении линии, а не одномерности), то определение это сообщает, что одномерным телом называется тело одномерное: тело, которое характеризуется лишь одним (мануально осуществляемым) измерением — оно характеризуется числом ручных прикладываний единичной линейки. Дефиниция 5 Книги I сообщает: «Поверхность есть то, что имеет только длину и ширину»<sup>30</sup>, т. е. если принимать это за дефиницию двумерности (у Евклида всё же это определение

<sup>29</sup> *Euclidis. Elementa* I. Definition 2. ed. Heiberg. Leipzig: Teubner Verlag, 1883.

<sup>30</sup> *Ibid.* Definition 5.

поверхности, а не двухмерности), то дефиниция предлагает называть двухмерным телом тело двухмерное. Дефиниция 1 в Книге XI утверждает: «Солид есть то, что имеет длину, ширину и глубину»<sup>31</sup>, т. е., если принимать это за дефиницию трехмерности, то дефиниция говорит, что трехмерным телом называется тело трехмерное. Соответственно, эти «одномерность», «двухмерность» и «трехмерность» тел у Евклида означают не условия или характеристики полагания данного тела *в некотором положительно определенном пространстве*, а они означают непосредственные «свойства» самих тел, взятых безотносительно к какому бы то ни было понятию пространства. Да и само такое «свойство» тела весьма слабо отличается им от тела — «линия есть длина без ширины». Понятия эти никак не отражают «интенциональной» природы евклидовых объектов. Они не положенности, не модусы чего бы то ни было. И уж точно не модусы пространства.

Но, строго говоря, в этих дефинициях «мерности» одномерность, двумерность и трехмерность вообще не являются *понятиями*. А можно сказать и так: евклидовы определения фигур одномерных, двумерных и трехмерных тавтологичны, поскольку одномерность, двухмерность и трехмерность в греческой математике не сформулированы *как понятия*. Измерение в греческой математике не есть математическое понятие. Оно есть *мануальная* процедура прикладывания одного интервала к другому, одной плоской фигуры к другой, заполнения одним солидом другого. Да и вообще, построение геометрических фигур в греческой геометрии осуществляется не понятийно, а мануальными операциями с циркулем и линейкой. Соответственно, *линии, плоские фигуры и солиды существуют здесь не в пространстве, а в мануальных процедурах геометра*.

Здесь я, разумеется, не имею в виду, что греческая геометрия не теория и что она не концептуальна, а мануальна. Я имею в виду, что *присутствие самого геометра, присутствие самой его конструирующей активности представлено в этой теории* отнюдь не теоретично. Оно представлено здесь не концептуально, а мануально. Это никак не отменяет того факта, что по сути своей греческая геометрия *не мануальна* в том смысле, что она имеет дело с чистыми сущностями. Как подлинная теория она занята особой сферой, очерченной концептуализирующим, т. е. чистым мышлением. Но *ответственность греческого геометра (!)* за эти чистые сущности здесь выражается и осуществляется самим же геометром лишь в его мануальных операциях. Именно на это и жалуется Платон. Он жалуется на концептуальную необъективированность этих процедур. Геометрия, говорит Сократ в *Государстве*, есть чисто теоретическое предприятие, а не ремесленное занятие, и она не может иметь ничего общего с мануальными операциями. Ее теоретическая природа «полностью противоположна тем словесным выражениям, которые в ходу у занимающихся ею. ...[О]ни употребляют выражения “построим” четырехугольник, “проведем” линию, “произведем наложение” и так далее: всё это так и сыплется из их уст. А между тем всё это наука, которой занимаются ради познания»<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> Ibid. XI, Definition 1.

<sup>32</sup> Платон. Государство. VII, 527a–527b. Платон, конечно же, видит задачу освобождения геометрии от ремесленничества совсем не так, как увидит эту задачу Декарт. Геометрия для Платона есть наука, формирующая ту перспективу, в которой зрелище бытия только и может предстать как зрелище, то есть она формирует перспективу,

В XVII в., т. е. две тысячи лет спустя, Декарт осуществил то, чего так хотел Платон: он освободил геометрию от операций *мануальных*. Но, как мы видели, добился он этого совсем не на том пути, который предлагал Платон, не на пути очищения геометрии от конструктивных усилий геометра. Декарт освободил геометрию от мануальных операций: *концептуализировав* конструктивные усилия геометра, он *концептуально обьективировал присутствие геометра в геометрии*. Введя координатную плоскость, он предложил вместо манипуляции с линейкой — уравнение прямой  $ax + by = c$ , а вместо манипуляции с циркулем — уравнение окружности  $x^2 + y^2 = r^2$ .

Как такая концептуализация оказалась возможной? Ответ на этот вопрос имеет самое прямое отношение к декартову понятию протяженности — *res extensa*, т. е. к декартову горизонту мыслимости внемысленного. И, соответственно, ответ на этот вопрос имеет самое прямое отношение к тому, как именно понятия пространства и времени формулируются исходно в декартовой традиции, т. е. в той традиции, к которой *в этом отношении* принадлежат не только Кант и Гегель, но и Гуссерль, и Хайдеггер.

### § 3. Res extensa и числовая прямая

Самое введение декартовых координат<sup>33</sup> оказалось возможным, поскольку было сформулировано новое понятие — бесконечная числовая пря-

в которой сущее только и может получить статус сущего. (А потому — ἀγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσὶτω — пусть не входит сюда незнающий геометрии). Поэтому задача освобождения геометрии от ремесленничества представляется ему эквивалентной задаче освобождения ее от наших усилий по ее формированию (освобождено от манипуляций с циркулем и линейкой). Но это, по-видимому, только означает, что геометрия должна выступить как предусловие разворачивания зрелища бытия, так сказать, «объективно», независимо от манипуляций и жестикуляций, которые позволяет себе человек, расположившись в качестве зрителя *перед* сценой бытия. Если геометрия есть опора сцены бытия, т. е. задающая перспективу зрелища «конструкция» этой сцены, то приходит она из истока, расположенного *за* сценой. Геометрия буквально представляет собой *добытийную* опору бытия. Вот эту геометрию, которая есть добытийная опора бытия, и додумывает Платон в «Тимее». Это видение геометрии приходит не ниоткуда, а из той традиции, в которой сформирована сама обсуждаемая ситуация, и, прежде всего, опирается это решение на традицию пифагорейскую: числа-боги, они же — геометрические «сущности». Следуя за Платоном, Плотин логично поставит эти божественные геометрические числа между сверх-сущим Одним и эйдосами. Обсуждая связь числа с платиновым Одним (в *Энеаде* VI, 6), Лосев говорит: «Число, хотя и есть раздельное тождество, существует лишь на фоне неразличимого единства». А о связи платинова числа с Умом, то есть сущим как таковым, он говорит: «Хотя оно [число] и раньше сущего, но существует как принцип конструкции сущего». (Лосев А. Ф. Диалектика числа у Платона (первое издание 1928) // Лосев А. Ф. Миф, Число, Сущность. М.: Мысль 1994. С. 753). Один из разделов (с. 796–797) этой же работы Лосева называется «Число как организующий принцип вечной жизни мирового целого».

<sup>33</sup> Строго говоря, сам Декарт не сформулировал того, что мы теперь называем прямоугольные (x,y)-декартовы координаты. В приложении «Геометрия» к *Рассуждению о методе*

мая. Именно это понятие и составляет смысловую основу декартова пространства (в собственно математическом смысле этого термина «декартово пространство») и самого понятия протяженности — *res extensa*, чей смысловой состав, по крайней мере, по своей генеалогии, далеко выходит за пределы формально-математического определения декартова пространства. Ничего подобного той бесконечной прямой, которая появляется у Декарта, грекам неизвестно. Правда, у Евклида встречается выражение «бесконечная прямая» (ἡ εὐθεία ἄλειρος), но только в значении интервала, *чи концы можно раздвигать так далеко, как геометру потребуется в связи с поставленной задачей* (например, в теореме 12 Книги I *Элементов*).

В истоке же декартова *математического* понятия бесконечной числовой прямой пребывает, прежде всего, *физическое* понятие бесконечной прямой как траектории свободного движения. Равномерное прямолинейное движение частиц вещества (фрагментов-областей протяженности) выступает в качестве исходного положения декартовой физики. Так, в работе *Мир, или Трактат о свете* Декарт формулирует первый закон природы: «[К]аждая частица материи в отдельности продолжает находиться в одном и том же состоянии до тех пор, пока столкновение с другими частицами не вынуждает ее изменить это состояние»<sup>34</sup>. И заголовок секции 37 *Первоначал философии* сообщает: «Первый закон природы: всякая вещь пребывает в том состоянии, в каком она находится, пока ее что-либо не изменит»<sup>35</sup>. Заголовок секции 39 сообщает: «Второй закон природы: всякое движущееся тело стремится продолжить свое движение по прямой»<sup>36</sup>. Но всякое прямолинейное движение (в силу отсутствия в протяженности свободных мест) необходимо *результатируется*, как сообщает уже заголовок секции 33, в «круге или кольце совместно движущихся тел»<sup>37</sup>. То есть в отличие от Аристотеля, у которого круговое (небесное) движение есть *причина* прямолинейного (подлунного) движения, у Декарта круговое движение есть *результат* прямолинейного, а не его причина.

Возможно, не так чеканно, как у Декарта в *Первоначалах философии* (трактат начат в 1641 г., опубликован в 1644 г.), но уж не менее четко, чем в декартовом *Мир, или Трактат о свете* (Декарт начал работать над трактатом в 1630 г. и продолжал до 1634 г.), принцип свободного движения, которое оказалось движением прямолинейным и равномерным, сформулирован Галилеем в *Диалоге о двух главнейших системах мира* (опубликован в 1632 г.). Я упоминаю этот факт не с тем, чтобы попытаться выяснить, кому принадлежит приоритет (Декарту или Галилею) в формулировке этого фундаментального закона классической науки.

Декарт подошел к древней проблеме Паппа Александрийского, обозначив одну длину диаграммы как *x* и другую как *y*, опираясь на это, смог показать, что интересующая его траектория движения точки удовлетворяет квадратичному уравнению в *x* и *y*. Но именно это декартово введение *x* и *y* в геометрию и позволило несколько позднее ввести прямоугольные (*x,y*)-координаты. См., например, *Grabiner J. Descartes and Problem-Solving // Math. Mag. Apr. 1995. Vol. 68, N 2. P. 83–97.*

<sup>34</sup> *Декарт Р.* Мир, или Трактат о свете // *Декарт Р.* Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 200.

<sup>35</sup> *Декарт Р.* Первоначала философии // *Декарт Р.* Соч. в 2 т. Т. 1. С. 368.

<sup>36</sup> Там же. С. 369.

<sup>37</sup> Там же. С. 365–366.

Просто мне представляется, что у Галилея еще ясней, чем у Декарта, видно, что само понятие свободного движения (не аристотелевского кругового, а прямолинейного и равномерного) не является выводом из *наблюдения* над *данностью* феномена движения, а формируется в «мысленном эксперименте»<sup>38</sup>, где непосредственная данность наблюдаемого, т. е. наблюдаемое *qua* наблюдаемое, «берется в скобки». В скобки берется то, что дано мысли «извне» и «безусильно», т. е. помимо деятельности мысли, направленной на формирование мыслимости этой данности.

В *Диалоге о двух главнейших системах мира* принцип прямолинейности и равномерности свободного движения формулируется Галилеем в беседе трех лиц: Сальвиати, представляющего подход к проблеме самого Галилея, перипатетика Симпличио и Сагрето, воплощающего здравый смысл, взявший на себя что-то вроде роли рефери<sup>39</sup>. Сальвиати доказывает Симпличио, что если додумать понятие движения исходя из допущений самого же Симпличио (т. е. исходя из принципов Аристотеля) и полагаясь на его же, Симпличио, здравый смысл, то получится нечто совершенно не укладывающееся в аристотелево учение о движении. Причина движения, согласно Аристотелю, есть стремление каждого тела к своему «естественному месту». «Естественное место» тяжелого тела, по Аристотелю, — центр Земли. Симпличио соглашается с Сальвиати, что тяжелый шар под действием этой аристотелевой причины будет скатываться с ускорением по идеально гладкой и плотной бесконечной наклонной плоскости. Он также соглашается, что под действием этой же причины шар, поднимающийся по наклонной плоскости, после того, как ему придана изначальная скорость, будет непрерывно замедляться. После этого он уже вынужден признать, что на плоскости *без* наклона шар, которому придана изначальная скорость, не будет ни ускоряться, ни замедляться, то есть при условии, что плоскость бесконечна, он будет двигаться равномерно и бесконечно. Симпличио «не вспоминает», что в мире Аристотеля нет ни бесконечных плоскостей, ни бесконечных прямых. Как говорит Аристотель, «бесконечно перемещаться по прямой нельзя (ибо такого рода бесконечности не существует, а если бы она и была, ничто [таким образом] не двигалось бы, ибо невозможного не происходит, пройти же бесконечную [прямую] невозможно)»<sup>40</sup>. И более того, Симпличио «не вспоминает», что понятия бесконечной прямой или бесконечной плоскости не имеют для греков не только физического (в смысле — космологического), но и никакого геометрического смысла (т. е. в науке геометрии функционирующего). И если то, что Аристотель считал свободным движением, вполне наблюдаемо (это круговое движение небесных тел), то вполне очевидно, что формулируемое Галилеем инерционное движение никоим образом наблюдаемым быть не может, хотя бы даже наблюдаемым в качестве некоторой теоретической возможности. В качестве наблюдаемого инерционное движение совершенно и абсолютно *невозможно*. Так, Александр Койре говорит: «Нам настолько знакомы,

<sup>38</sup> О мысленном эксперименте Галилея см.: *Библер В.С. Кант—Галилей—Кант*. М.: Мысль, 1991.

<sup>39</sup> *Galileo*. Dialogue Concerning the Two Chief World Systems. Berkley: Los Angeles: Univ. California Press, 1970. P. 145–148.

<sup>40</sup> *Аристотель*. Физика. VIII, 9, 265<sup>a</sup>, 15–20.

или, точнее, настолько привычны понятия и принципы, формирующие основание современной науки, что для нас почти невозможно ни правильно оценить препятствия, которые должны были быть преодолены при их установлении, ни трудности, которые они имплицитно и в себе заключают. Галилеево понятие движения (как и пространства) представляется нам столь «естественным», что мы даже верим, что мы вывели его из опыта и наблюдения, хотя, вполне очевидно, никто никогда не встречался с инерционным движением по той простой причине, что такое движение — полностью и абсолютно невозможно»<sup>41</sup>.

Однако самая возможность подлинного осмысления феномена движения предполагает эту (мыслью полагаемую) невозможную реальность — инерционное движение. Другими словами, реальность инерционного движения предстает у Галилея не неким (возможным) наблюдаемым феноменом, а реальностью полагания (актуально осуществляемого в мысленном эксперименте) условия возможности наблюдения, т. е. условия «вхождения внемысленного в мысль». Именно потому, что здесь формулируется не наблюдаемое движение, а возможность наблюдения движения, или, что то же самое, самая мыслимость движения, здесь закладывается совершенно новое осмысление (новая концептуализация) движения, ставшее основанием науки Нового времени.

Декартово понятие прямой не сводится, однако, к физическому понятию траектории свободного движения (свободного в том смысле, что не понуждается к продолжению ничем *извне* и не понуждается к окончанию ничем *изнутри* движущегося тела). Аналитическая геометрия, в которой пространство выступает в качестве положительно определенной основы конструктивно задаваемых геометрических образований, возможна лишь потому, что прямая является здесь *числовой* прямой. Самое понятие числовой прямой представляет собой некое неожиданное революционное отождествление геометрической, т. е. пространственной, реальности (прямая) с тотальностью чисел<sup>42</sup>, и тем самым пред-

<sup>41</sup> Koyré A. Galileo and the Scientific Revolution of the Seventeenth Century // The Philos. Rev. 1943. Vol. 52. P. 333–348. Reprinted in: Koyré A. Metaphysics and Measurement. Cambridge: Harvard Univ. Press; Massachusetts, 1968. P. 1–15.

<sup>42</sup> В греческой математике числа понимались как представители соотношений геометрических величин: число как длина есть соотношение данного интервала с интервалом, которым проводится измерение первого интервала; число как площадь — соотношение данной плоской фигуры с фигурой, избранной для измерения первой; то же самое и с числом как объемом. Если квадрат некоторого числа  $x$  означал площадь квадрата со стороной длины  $x$ , а куб числа  $x$  — объем куба с ребром длины  $x$ , то само число  $x$  означало длину некоторого интервала. Еще и символическая алгебра декартова предшественника Виета основывалась на этом же, унаследованном от греков, понимании чисел как геометрических величин. При таком понимании природы числа неясно было, что бы могла означать пятая, например, степень числа  $x$ . А выражение  $x^3 + x^2 + x$  вообще не могло иметь смысла. Действительно, что могло бы означать требование прибавления к объему куба площади квадрата, а затем еще и длины интервала? Декарт продемонстрировал «однородность» чисел, показав, что любую степень можно представить как длину интервала. Для этого он предложил выбрать некоторый произвольный интервал в качестве единицы длины 1 и рассматривать любое число  $x$  как площадь прямоугольника  $x \times 1$ , т. е. прямоугольника, одна сторона которого имеет длину  $x$ , а другая 1. Теперь  $x^2 + x$  можно было понять как сумму двух площадей. Но тогда оказалось возможным и обратное — произве-

ставляет это понятие некоторую объективизацию отношения пространства и времени<sup>43</sup>. Ведь связь времени и числа — устойчивая философская традиция. Аристотель говорит — «время есть не что иное, как число движения ( $\alpha\rho\theta\mu\acute{o}\varsigma$  κινήσεως) по отношению к предыдущему и последующему»<sup>44</sup>. У Канта основанием арифметики являются схемы, которые «суть не что иное, как *определения времени* (*Zeitbestimmungen*) *a priori*, подчиненные правилам и относящиеся <...>

дение  $a \times b$  длин любых двух интервалов  $a$  и  $b$  совсем уже не обязательно было понимать как размер площади. Такое произведение могло представлять и длину такого интервала  $ab$ , что  $ab/a = b/1$ . (*Descartes R. The Geometry. Dover Reprint. NY, 1954. P. 298*). В принципе это означало, что и любое (рациональное) число теперь может быть представлено как точка на прямой, обозначающая длину интервала, определенного данной точкой и произвольно выбранной точкой начала всех интервалов (см. *Grabiner J. Op. cit.*). Поскольку любое рациональное число могло быть теперь представленным как длина интервала, то в дальнейшем это позволило найти на прямой место и такому, например, «ненастоящему», с точки зрения греков, числу, как  $\sqrt{2}$ . Корень из двух есть такое число  $a$ , квадрат  $a^2$  которого равен двум. Соответственно,  $a = \sqrt{2}$  оказывается границей-переходом между двумя множествами чисел (т. е. множествами длин интервалов) — тех, квадрат которых меньше двух, и тех, квадрат которых больше двух. И уже Ньютон использует для иррациональных чисел выражение *flowing magnitudes* (текучие величины — выражение, используемое вслед за Ньютоном и Кантом — КЧР, А169–170 = В211), отражающее понимание такого рода чисел как выражений границы-перехода. Так началось то «заселение» числовой прямой, т. е. то числовое аппроксимирование пространственной *непрерывности*, которое в XIX в. в теории множеств Георга Кантора приведет к понятию *несчетного* множества.

<sup>43</sup> Обычный вопрос, озадачивающий современную англоязычную философию в ее обращении к концепциям времени Канта и Хайдеггера, типично именуемым здесь *трансцендентальным идеализмом*, заключается в том, каким образом время этих концепций соотносится с тем объективным временем, с которым имеет дело здравый смысл и к которому якобы также апеллируют естественные науки. Не противоречит ли трансцендентальный идеализм *эмпирическому реализму*? Разве в отсутствии человека исчезнет естественный временной порядок природных процессов? (См., например, *Dreyfus H. Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I. Cambridge, Massachusetts / London: MIT Press 1990*; см. также *Blattner W. D., Heidegger's Temporal Idealism. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1999, особенно стр. 233–310*). Но «эмпирическое» время современного здравого смысла менее всего естественно. Ведь это объективизированное Декартом время, т. е. некоторая линейная числовая последовательность «прежде» и «после». А время современной науки менее всего есть время эмпирического реализма. В классической версии науки — это объективизированное Декартом время, которое в основе своей стало абсолютным временем Ньютона. А время, так сказать, пост-ньютоновское, время эйнштейновское опять же есть менее всего время эмпирического реализма. Оно, во-первых, предполагает восходящее к Галилею и Декарту понятие *инерциальной системы отсчета* и тем самым предполагает декартову числовую прямую и, следовательно, декартово время. А во-вторых, оно является временем данной инерциальной системы (и связанного с ней наблюдателя), определяемым относительно другой инерциальной системы вполне определенными связями (преобразования Лоренца), связывающими время одной инерциальной системы с ее скоростью относительно другой инерциальной системы и со скоростью света. Какой уж тут эмпирический реализм. Ведь всё это явное продолжение трансцендентальной традиции, объективизирующей *наблюдаемость* наблюдаемого и отождествляющей время со структурой наблюдаемости.

<sup>44</sup> *Аристотель. Физика. IV, 11, 219<sup>b</sup>, 1.*

к *временному ряду*, к *содержанию времени*, к *порядку времени* и, наконец, к *совокупности времени*<sup>45</sup>. Декартова же объективация тотальности чисел в числовой прямой позволила (в дальнейшем развитии математического аппарата механики) параметризовать переменные уравнений, задающих геометрические конфигурации в координатном пространстве. Тем самым декартова объективация тотальности чисел в числовой прямой позволила представить  $x$  в тех же, например, уравнениях  $y = x^2$  или  $y = ax + b$ , в качестве функции от  $t$ , т. е.  $x(t)$ , и получить, соответственно,  $y = [x(t)]^2$  и  $y = a[x(t)] + b$ , где  $t$  есть параметр времени. Тогда *уравнения* (являющиеся алгебраическими объективациями активности самого геометра в геометрии — ведь это ими выстраиваются геометрические конфигурации) оказались *концептуальными представлениями временной детерминации пространственных конфигураций*, что и послужило реальным концептуальным (математическим) основанием теории движения в физике Нового времени<sup>46</sup>.

Конечно, уравнение  $ax + by = c$  задает прямую в декартовом пространстве относительно некоторой системы координат. И в этом смысле можно сказать, что прямая не есть образ времени, *полагающего* пространственные конфигурации, а сама она есть конфигурация, *положенная* в декартовом пространстве и потому она есть конфигурация чисто пространственная. Но в том-то и дело, что задание прямой посредством уравнения  $ax + by = c$  предполагает некие координатные прямые, данные непосредственно, т. е. *неположенные*. А если всё же каждая из этих последних прямых полагается, будучи задаваемой, в свою очередь, аналогичным уравнением прямой, то *предполагается* при этом наличие в пространстве еще и других координатных прямых, данных непосредственно. И так мы были бы вынуждены продолжать *ad infinitum*, не умея получить никакого декартова пространства, если бы не остановились на непосредственной данности некоторой прямой. Эта предположенная, а не положенная прямая и есть *пространственный образ времени, образ усилий, полагающих пространство*. Но эта же предположенная прямая составляет сущность и *каждой положенной* прямой, так как *любая* прямая теперь полагается, как прямая числовая. А непосредственное отождествление прямой, т. е. вполне определенной геометрической конфигурации, с тотальностью чисел предпосылается *всякому* полаганию в декартовом пространстве. Следовательно, в качестве непосредственного тождества пространственного и числового, *любая* прямая в декартовом пространстве есть образ времени, задающего это пространство.

Бесконечная прямая, составляющая смысловую ось декартова понятия протяженности (*res extensa*), будучи понятой именно как *числовая* прямая, оказывается, следовательно, *пространственным образом времени*. Прямая оказывается

<sup>45</sup> Кант И. КЧР. В184–185.

<sup>46</sup> Факт аппроксимирования непрерывности в числовой прямой имеет для нашего суждения значение существнейшее. Аристотель говорит: «Время есть число перемещения, а “теперь”, как и перемещаемое, есть как бы единица числа» (*Аристотель*. Физика. IV, 11, 220a 3–4). Но если в числовой прямой, представляющей опространственное время, аппроксимируется непрерывность, то время более невозможно определять вслед за Аристотелем как последовательность *считаемых* (значит — дискретных) моментов «теперь». Точнее, здесь и возникает вопрос: что составляет собственно темпоральный аспект опространственного времени — геометрическая прямая, или воплощенная в ней дискретно-числовая аппроксимация пространственной непрерывности?

временем, включенным в пространство, или временем, объективированным в пространстве, временем опространственным. Но именно так опространственное время, т. е. время как некий особый пространственный образ, собственно и исполняет роль той «мощи», которая *конституирует* пространство. Декартово «подчинение» времени пространству (опространствование тотальности чисел) оказывается лишь формой «подчинения» пространства времени. Фундаментальной составляющей в структуре декартова пространства является, следовательно, объективация (в самой же структуре пространства) усилий, полагающих само пространство. В отношении этих усилий декартово пространство, безусловно, оказывается некоторым особым «интенциональным объектом».

Но что это за усилия? Какова их природа?

#### § 4. *Res extensa* как интенциональный объект

Понятие инерционного движения, сказал я выше, не возникает в качестве отражения некоего наблюдаемого феномена, или хотя бы феномена гипотетически возможного в качестве наблюдаемого. Ни данным, ни наблюдаемым инерционное движение быть не может даже гипотетически. В таком модусе оно просто немыслимо. Понятие инерционного движения, сказал я, возникает, скорее, в качестве отражения акта полагания самой *возможности* наблюдения, т. е. полагания условия «вхождения внемысленного в мысль». В этом собственный смысл галилеева принципа релятивности, утверждающего, что инерционно движущийся наблюдатель пребывает в покое относительно себя самого, т. е. что никакой механический эксперимент не позволит ему обнаружить его собственное движение в пространстве. Другими словами, для самого инерционно движущегося наблюдателя его движение не является наблюдаемым движением. Но в то же время этот же принцип утверждает, что инерционное движение существенно определяет наблюдаемость наблюдаемого, если понимать под наблюдаемостью отношение наблюдаемых феноменов к «сцене бытия», к пространству. Согласно этому же принципу, два инерционно движущихся наблюдателя в общем случае увидят одно и то же событие случившимся в двух разных «местах» пространства. Самое понятие «места в пространстве» оказывается релятивным: оно задается относительно данного «инерционного наблюдателя»<sup>47</sup>. Аристотелево понятие «естественного места» полностью теряет

<sup>47</sup> Едущий в поезде человек, который пересел со своего кресла на другое, а через несколько минут вернулся на свое кресло, видит себя занявшим свое изначальное «место в пространстве». Но наблюдатель на перроне, мимо которого поезд пронесется, видит, как далеко за эти несколько минут этот же пассажир в пространстве переместился, т. е. как далеко его новое место отстоит от исходного. С точки зрения галилеева принципа относительности покоящийся перрон и равномерно движущийся поезд равноправны как инерциальные системы отсчета. Поэтому одно и то же событие — возвращение пассажира на свое кресло — совершается «на самом деле» в двух разных «местах пространства». Можно сказать, что событие это совершается в *бесконечном* числе разных «мест пространства», поскольку из существования хотя бы одной инерциальной системы следует существование бесконечного количества таких систем: *любая* система, движущаяся

в этом контексте какой-либо смысл. Естественность оказывается вполне «искусственной»: в определенном смысле она оказывается производной от полагаемого мыслью горизонта наблюдаемости.

Следовательно, если (i) числовая прямая есть опространственное время, и если, как я сказал выше, (ii) так объективированное время является пространственным представителем той «мощи», которая полагает само же пространство (полагает «сцену» возможных наблюдений, или, что здесь то же самое, полагает возможность наблюдений), и если, наконец (iii), эта же прямая является образом того усилия мысли, которым мысль определяет себя к функционированию в модусе наблюдаемости-наблюдаемого, то *наблюдаемость наблюдаемого и есть пространство, а входящее в него время есть «отчужденный» образ мысли, выступающей в модусе полагания себя в качестве наблюдаемости-наблюдаемого, или, что то же самое, в качестве пространства.*

Время в декартовом пространстве есть, следовательно, опространственный «акт» мысли, той мысли, которая именно в своем опространствовании осуществляется как полагание себя же в качестве «сцены» возможных наблюдений, т. е. в качестве *пространства*. Время здесь есть мысль, которая есть «акт» определения мыслью себя к роли горизонта наблюдаемости, чем собственно и является здесь пространство-протяженность. Но при этом условии осуществления мыслью себя в качестве такого «акта» является обретение ею особого пространственного образа — прямой. Это время есть *пространственный* образ той «мощи», которая конституирует пространство. А эта «мощь» есть, следовательно, мысль, поскольку она обретает этот пространственный образ, т. е. поскольку она воплощается в числовой прямой. Мысль формирует себя в качестве мысли-наблюдения (или, что то же самое, в качестве наблюдаемости наблюдаемого, т. е. в качестве горизонта мыслимости, т. е. в качестве пространства) лишь постольку, поскольку она сама, как акт этого формирования, обретает свой особый образ в той структуре, которую она формирует (т. е. в структуре мысли-наблюдения, в структуре пространства). Собственное содержание декартова понятия *res extensa*, протяженность, как раз и определяется этим специфическим соотношением пространства и времени, где время как «мощь», конституирующая пространство, является некоторым специальным пространственным образованием (числовая прямая).

Это обсуждение диалектики соотношения пространства и времени, работающей у Декарта, но остающейся при этом у него имплицитной (неясной, возможно, и для него самого), понадобилось мне в данной главе для прояснения очень нетривиальной внутренней конституции декартовой протяженности, *res extensa*. Но это же рассуждение будет играть важную роль также в четвертой и пятой главах при обсуждении кантовой темы трансцендентального воображения.

А сейчас не могу удержаться от того, чтобы не заметить здесь, что Кассирер, предлагающий типично неокантианскую интерпретацию отношения пространственных и числовых образований у Декарта, упускает самую суть диалектики этого отношения. Он пишет: «Требование представить пространственные образования в виде *числовых образований* и дать им таким образом совершенное

---

с постоянной скоростью относительно данной инерциальной системы, есть инерциальная система.

выражение может показаться странным с точки зрения декартовой *онтологии*; ведь в этой последней “протяжение” представляет истинную *субстанцию* вещей, т. е. первичный, неразложимый дальше основной состав бытия. Но анализ бытия отступает здесь на задний план перед анализом познания»<sup>48</sup>. Однако, и прежде всего, никакого отступления анализа бытия перед лицом анализа познания нет здесь и в помине. Такое отступление могло привидеться только в том случае, если исходно было принято, что пространственные образования должны проходить по ведомству онтологии, а числовые — по ведомству методов познания. Дело всё же в том, что, как я уже отметил, в традиции, идущей от Аристотеля к Канту и Гегелю, суть числовых образований составляет *время*, и время не менее, чем пространство, принадлежит ведомству онтологии. Декартова протяженность представляет собой особую *онтологическую* конфигурацию соотношения пространства и времени<sup>49</sup>.

По самой своей сущности наблюдаемость есть некоторый модус мысли. Но это такой модус мысли, в котором для мысли и в мысли внемысленное выступает в качестве *внемысленного*. Или, формулируя несколько по-другому, наблюдаемость есть модус мысли, который для самой мысли предстает формой не мысли, а бытия, наблюдаемого в качестве наблюдаемого, т. е. формой утверждения наблюдаемым своего присутствия. С этой точки зрения можно было бы сказать, что также и платоново понятие пространства (если всё же анахронистически принять за таковое платонову *хору*) и платоново время не менее, чем эти понятия у Галилея, Декарта или Канта, отражают осознание того факта, что формы пространства и времени есть формы наблюдаемости наблюдаемого. Но отличие этих платоновых понятий

<sup>48</sup> Кассирер Э. Познание и действительность. Понятие субстанции и понятие функции. М.: Гнозис., 2006. С. 86.

<sup>49</sup> К тому же Кассирер не совсем корректно определяет понятие субстанции у Декарта — «первичный, не разложимый дальше основной состав бытия». Правда, со времен Аристотеля понятие субстанции сближается с понятием бытия. Так, в четвертой книге «Метафизики» Аристотель говорит о науке, чей предмет есть бытие *как бытие*, или сущее *как сущее* — τὸ ὄν ἢ ὅν. (Аристотель. Метафизика. IV, 1, 1003<sup>a</sup> 21). В книге первой он называет эту науку *первой философией*, а в шестой книге — *теологией*. Говоря о сущем как сущем, Аристотель замечает, что у бытия много разных значений, но все они, так или иначе, отсылают к понятию субстанции, или сущности — ἡ οὐσία (там же. IV, 2). Понятие субстанции *в этом смысле* и вправду представляет «первичный состав бытия». Но двусмысленность формулировки Кассирера заключена в словах «неразложимый дальше» — «первичный, *не разложимый дальше* основной состав бытия». В особенности двусмысленны эти слова в отношении декартова понятия субстанции. В том-то и дело, что у Декарта происходит отчетливая трансформация понятия субстанции: из понятия, означающего «самое последнее» *подлежащее*, оно превращается в понятие *отношения*. Любое отношение (скажем, рукопожатие) «неразложимо» в том тривиальном смысле, что оно не сохраняется, если выпадает одна из его составляющих (рука Ивана выскользнула из пожимающей ее руки Петра). Но любое отношение «разложимо» в том смысле, что можно указать на то (1), отношением чего оно является, на то (2), как самая структура отношения отражает «природу» того, что вступает в это отношение, и, наконец, на то (3), как структура самого отношения «модифицирует» характер того, что вступает в это отношение. Все три эти аспекта присутствуют в декартовом понятии субстанции. Что я и обсуждаю несколько ниже.

от соответствующих понятий Нового времени заключается в том, что в античности вообще, а не только у Платона, формы наблюдаемости не продумываются в качестве полагаемых самой же наблюдающей мыслью. Формы пространства (повторю: если всё же позволить себе анахронизм и принять платонову *хору* или аристотелев *топос* за пространство) и времени здесь являются формами взаимно независимыми. Поэтому время («движущийся в соответствии с числом вечный образ вечности»<sup>50</sup>) есть для Платона не форма мысли, полагающей (и, соответственно, структурирующей, определяющей и *о-пределивающей*) «сцену» наблюдаемости, а та собственная форма (тот собственный образ) наблюдаемого, в которой (в котором) наблюдаемое открывает себя наблюдению — открывает на «сцене», заранее предуготованной и *не* несущей в себе определений своей положенности и, следовательно, определенности. Соответственно, в античности сама наблюдающая мысль в ее статусе наблюдаемости-наблюдаемого, т. е. в статусе «сцены» бытия, оказывается ничем не полагаемой и, соответственно, не структурируемой, неопределенной — *хора*, небытие, пустота, первая материя, *мэ-он*. Но пространство выступает в мысли Нового времени как структурируемое мыслью, которая в качестве полагающей приобретает свой особый пространственный образ и с этого момента начинает именоваться временем. А это означает, что мысль теперь продумывает *свою ответственность за полагание себя в модусе мысли-открытости-внемысленному*. То же самое можно выразить несколькими другими, полностью эквивалентными способами, сказав, что Новое время продумывает:

- ответственность мысли за полагание себя в модусе *мысли-встречи-с-внемысленным*;
- ответственность мысли за полагание себя в модусе *мысли-созерцания*;
- ответственность мысли за полагание себя в модусе *мысли-адресата-сущего*;
- ответственность мысли за полагание себя в качестве того модуса бытия человека, который можно определить как *вненаходимость в отношении круга сущего*;
- ответственность мысли за полагание себя в качестве *границы мысли* (т. е. границы самой себя) и внемысленного.

Мысль-открытость, мысль-адресат-сущего, мысль-созерцание, мысль-вне-находимость, мысль-граница — всё это разные имена одного и того же модуса мысли, которому можно дать еще одно имя (которым я и начал именовать его в данной работе) — *мыслимость внемысленного*.

<sup>50</sup> В *Тимее* Платон говорит, что Демиург «замыслил сотворить некое движущееся подобие вечности», и, «устроая небо, он вместе с небом творит движущийся в соответствии с числом вечный образ вечности, пребывающей в едином» (Он «τοιεὶ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα». Платон, Тимей 37d). «Это-то и есть то, что мы называем временем, τοῦτον δὲν δὴ χρόνον ὀνομάζομεν», говорит Платон (там же). Естественный вопрос, здесь возникающий: что имеет в виду Платон, говоря «это-то и есть...»? Что есть «это» — вечный образ вечности, движущийся в соответствии с числом, или число, в соответствии с которым движется этот образ? Я возвращаюсь к обсуждению этого вопроса в *шестой* главе.

Вот это продумывание ответственности мысли за полагание себя в модусе открытости внемысленному и объективизируется в декартовом понятии числовой прямой. Будучи представленной в образе одной из пространственных конфигураций, мысль и получает статус той «мощи», которая конституирует сцену наблюдаемости — пространство. Опять прибегая к тому же гуссерлеву термину, я бы сказал, что Декарт инициирует то направление в философии и науке, в котором пространство начинает тематически выстраиваться как своего рода *интенциональный объект*. Время, включенное в так понятое пространство, есть запечатленная в структуре пространства его собственная «интенциональная природа». Время запечатлевает здесь ту интенцию мысли, которая направлена на полагание пространства, полагание мыслимости *внемысленного*, полагание его созерцаемости. И мыслимость эта в том и заключается, что открывает она внемысленное именно *qua вне-мысленное*.

Эта структура мыслимости внемысленного вполне отражает свою производность от того отношения мысли и мыслимого, которое, будучи изначально заданным Декартом, получает под именем отношения субъекта и объекта свое окончательное развитие в немецком идеализме. Я имею в виду фундаментальную трансцендентальность, лежащую в основе этого отношения — тематическое принятие мыслью ответственности за мыслимость внемысленного, или, повторю, что то же самое, тематическое принятие мыслью ответственности за полагание себя в модусе мысли-встречи-с-внемысленным. Субъект и есть мысль, самораздваивающаяся в своем *само-*определении: (i) осуществляясь в тематизации полноты *своей и только своей* ответственности за свое отношение к внемысленному, т. е. выступая для самой себя в качестве *формы своего самоопределения*, (ii) эта мысль конституирует это осуществление себя, т. е. конституирует себя как мысль *само-*определяющуюся, в полагании себя в модусе мысли-встречи-с-внемысленным, в каковом модусе (iii) выступает мысль для самой себя не в качестве формы своего самоопределения, а в качестве формы определяющего мысль самораскрытия внемысленного. Именно в этом становлении в качестве формы иного обращается мысль к себе самой как к иному. Так, выходя за свои пределы, мысль «видит себя со стороны» как мысль самоопределяющуюся. Так становится она предметом своего определения. В «Предисловии» к *Феноменологии духа*, определяя понятие субъекта, Гегель говорит: субъект есть «живая субстанция», которая есть «опосредствование становления для себя иною»<sup>51</sup>. Эта мысль и в своей «отчужденной» форме, т. е. когда она выступает для себя в качестве формы иного, есть всё же форма всё той же себя полагающей мысли. И потому «внутри» своего инобытия, т. е. в самой конституции мысли, выступившей в качестве формы самораскрытия внемысленного, несет мысль-субъект определения своего самополагания — субъектности субъекта. Поэтому к декартовым понятиям пространства и времени вполне применимо то, что Гегель сказал о соответствующих понятиях Канта, а именно, что кантово пространство — это «абстрактная объективность» (*die abstracte Objectivität*), а кантово время — это «абстрактная субъективность» (*die abstracte*

<sup>51</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа // Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. 4. М.: АН СССР, Ин-т философии; Соц.-экон. лит.-ра, 1959. С. 9.

Subjectivität)<sup>52</sup>. Абстрактная объективность есть тот горизонт, в котором объект открывается *qua* объект. Как абстрактная объективность пространство абстрагировано от мысли в том смысле, что, будучи аспектом мысли-границы, для самой мысли оно предстает не аспектом мысли, а формой внемысленного, или формой его присутствия, точнее, его сообщения о себе как присутствующем. Абстрактная же субъективность абстрактна постольку, поскольку она есть субъективность, абстрагированная от субъекта («отчужденная» от него) и обнаруживающая себя вне себя — обнаруживающая себя делегированной тому, что открыто в горизонте пространства (т. е. в горизонте абстрактной объективности). Время оказывается «бытующим» внутри пространства, и именно в этом своем «внутри-пространственном» бытии оно играет роль универсального детерминанта пространства. Время, так сказать, «вторично первично»: оно есть мощь, полагающая пространство, но лишь при условии его собственного опространствования. Мы видели, что эта «вторичная первичность» времени и составляет сущность декартовой протяженности. Определение времени имманентно и конститутивно входит здесь в определение пространства, поскольку для картезианской мысли определения полагания тематически входят в определения полагаемой границы, или, что то же самое, определения субъектности имманентно входят в определение объектности, а определения полагающей мысли имманентно входят в определения мыслимости (т. е. в определения созерцания как мысли-встречи-с-внемысленным). Поэтому я и сказал, что декартово пространство заслуживает того, чтобы быть названным гуссерлевым термином «интенциональный объект».

## § 5. *Res extensa* и «вынесение мира за скобки»

В чем же может заключаться гуссерлева претензия к Декарту? Вскользь похвалив Жильсона и Койре, якобы показавших зависимость Декарта от «непроясненного предрассудка» схоластики, Гуссерль тут же подчеркивает, что у него имеется претензия к Декарту более существенная. Главный предрассудок Декарта, от которого нам следует освободиться, говорит Гуссерль, происходит «из преклонения перед математическим естествознанием»<sup>53</sup>. Сама по себе претензия эта звучит несколько странно в устах философа (заметим: бывшего профессионального математика, адресующего такого рода претензию основателю математики Нового времени). Ведь высказав такую претензию, Гуссерль указывает не на недостаток философского строя мысли Декарта, который ведет к нежелательному, по его мнению, преклонению перед математическим естествознанием, а на преклонение перед математическим естествознанием как *причину* того, почему Декарт не смог додумать свою трансцендентальную установку. К известным «призракам» Фрэнсиса Бэкона, мешающим «работающему

<sup>52</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия природы. § 258 // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 2. М.: Мысль 1975. С. 52.

<sup>53</sup> Husserl E. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. S. 63; Гуссерль Э. Картезианские размышления, С. 82.