

*Т.Б. Длугач*

**О КНИГЕ Л.С. ЧЕРНЯКА «ВЕЧНОСТЬ И ВРЕМЯ:  
ВОЗВРАЩЕНИЕ ЗАБЫТОЙ ТЕМЫ»**

**(Черняк Л.С. Вечность и время:  
возвращение забытой темы. М.; СПб.: Нестор-История, 2014. 696 с.)**

*Длугач Тамара Борисовна* – доктор философских наук, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: dlugatsch@yandex.ru

Книга Л.С. Черняка «Вечность и время: возвращение забытой темы» посвящена соотношению пространства и времени, а также их структуре в системе трансцендентальной философии. В этом контексте автор рецензируемой книги заново обосновывает понимание мысли как сущности человека. Созерцание – а вместе с ним пространство и время – оцениваются им не как самостоятельные свойства восприятия, а как образы предмета, возникающие только в момент встречи мысли с внемысленным: это не *принятие* образа, а *наделение* сущего образом. Такое понимание, согласно Черняку, определяло позиции Гуссерля и Хайдеггера в их трактовке созерцания и рассудка. В этой связи автор монографии подвергает анализу трактовки Декарта и Канта, где декартово представление о мышлении обуславливает интерпретацию времени как базисной структуры мысли-созерцания. Автор рецензируемой книги предлагает рассматривать структуру созерцания – рассудка – разума, как она представлена в первой «Критике», не как иерархическую, а с точки зрения циклического соотношения ее элементов, вследствие чего требование более активной работы разума выразится в создании им трансцендентальных схем, в которых раскрывается внутреннее единство и внутреннее различие трансцендентальных схем пространства и времени. Таким образом, рецензируемая монография дает совсем новое понимание познавательных способностей человека, пространства-времени, а также многих традиционных понятий – сущего, бытия, отношения, детерминанта и других.

**Ключевые слова:** мысль, внемысленное, мысль-созерцание, пространство, время, трансцендентальная философия, иерархия, цикл, разум, ego, интенциональный акт, схема

---

Главный персонаж этого философского трактата – мысль. Не бытие, не язык, а именно *мысль*. И этим, а не только несколько пугающим объемом (696 страниц) книга должна, по-видимому, производить впечатление старомодной, более похожей на нечто, имитирующее тематику, неспешную стилистику

и соответствующие размеры философских трактатов конца XVIII – начала XIX в., нежели на «нормальное» произведение начала века двадцать первого. Автор ясно дает понять, что работа не постмодернистская и не только не постпостмодернистская, но и вполне намеренно *антипостмодернистская*. Ее направление – возвращение от постмодерна назад к переосмысленному философскому модерну, к той традиции трансцендентализма, чьи основания были заложены мыслью XVII – начала XIX вв. Работа эта претендует на самое радикальное преодоление того нынче почти безраздельно господствующего в философии паттерна, суть которого – отталкивание от «логоцентризма». И в данном случае смысл этого последнего термина не следует ограничивать лишь тем, что обозначает им Деррида. Ведь стремление лишить логос-мысль центральной философской роли возникает уже в 30–40-х гг. XIX в. и длится до нашего времени. Этим поворотом собственно и знаменуется начало философского постмодерна – все что угодно, но только не мысль в роли собственного модуса человеческого бытия! Не мысль, а эрос. Не мысль, а труд. Не мысль, а воля. Не мысль, а божественное откровение. Не мысль, а глубины подсознания. Не мысль, а лингвистические структуры. Не мысль, а бытие. А к середине XX в. вполне *логично* дело дошло уже и до дыры в бытии. Иначе, по-видимому, и быть не могло.

За всеми этими подменами мысли стоит нечто, выражаемое словами Габриэля Марселя: «...традиционное понятие человека как животного, наделенного разумом, не может нас больше удовлетворить»<sup>1</sup>. Но ведь оно «не может нас больше удовлетворить» только потому, что в основе представления о человеке как животном, наделенном разумом, фактически лежит вполне *натуралистическое* допущение, ненароком проговариваемое словом «наделен». Человек, дескать, помимо способности ощущать, переживать, переваривать пищу, передвигаться и т. д. наделен еще и дополнительной способностью – понимать. Но мысль – это *не еще одна* способность организма или *еще одна* функция. Мысль есть собственный *модус бытия человека*. И, значит, все другое – и перцепция, и эмоции, и двигательная активность, и даже (чего уж там...) переваривание пищи – должно быть понято как производное этого модуса человеческого бытия. Значит, все эти подмены мысли в ее роли собственного модуса человеческого бытия по сути своей (хотя и имплицитно) исходят из натуралистического осмысления мысли. И, следовательно, натуралистична самая тенденция преодолеть традиционный «логоцентризм» философии. Тот же факт, что «Время и вечность» толкует мысль как модус *бытия*, сам по себе совсем не означает, что здесь ненароком на первое место выдвигается все же бытие, а не мысль. Бытие не есть нечто существующее (бытие существует?) вне мысли и помимо мысли, но оно есть то, что имеет место лишь относительно мысли и лишь в мысли. Ведь и Хайдеггер, говорит автор, в конце-то концов признает, что «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>.

В данной книге возможность возвращения к трансцендентальной традиции оправдывается (и в этом нет никакого противоречия) радикальной критикой этой традиции XVII – начала XIX вв. Однако характер этой критики существенно отличен от характера традиционных упреков, бросаемых в адрес мысли Нового времени, таких, например, как Марксов упрек всей

<sup>1</sup> Марсель Г. О смелости в метафизике. СПб., 2012. С. 64.

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

гегелевской философии: «не полагание есть субъект – им является субъективность предметных сущностных сил»; или квалификация Ф.Г. Брэдли *логики* Гегеля как «бескровного балета категорий»; или соловьевская «критика отвлеченных начал»; или бросаемые русским платонизмом упреки Канту в абстрактном субъективизме; или хайдеггеровское преодоление метафизики субъект-объектного отношения и т. п.

Здесь же, в книге «Вечность и время», основная установка трансцендентальной традиции полностью принимается, а *критика этой традиции* ведется исходя как раз из этой принимаемой установки. Суть этой установки мысли XVII – начала XIX вв., **чье эхо все еще явственно слышно и в современной философии**, автор видит прежде всего в том тривиальном, по-видимому, соображении, что базисной *предпосылкой* какого бы то ни было отношения мысли к встречаемому существу (в частности – базисной предпосылкой мысли, выступающей в модусе *познания* сущего) является *встреча* с этим сущим. За этим тривиальным соображением следует другое, уже не столь, как кажется, тривиальное: не существует ни естественных, ни сверхъестественных причин, отличных от активности самой же встречающей мысли, по которым сущее могло бы выступить в модусе встречного сущего, т. е. в модусе самопоказывания, или, что то же самое, в модусе явления. Быть встречным (быть являющимся, т. е. открывающим себя в некотором своем образе, или, точнее, быть своим образом) – «качество» не того же порядка, что, скажем, качество электропроводности. Встречность встречного сущего есть тот модус бытия сущего, за который ответственна сама лишь мысль, но *который для самой мысли выступает как форма самораскрытия сущего*. Такое функционирование мысли в модусе мысли-встречи-с-внемысленным Кант назовет созерцанием (*Anschauung*).

Понятно, что так понятое созерцание (или, что то же самое, мысль-встреча-с-внемысленным) оказывается не принятием образа сущего, а *наделением* сущего образом. Автор, в частности, видит фундаментальную «ошибку» хайдеггеровской интерпретации Кантова понятия *конечного созерцания* как раз в том, что строится эта интерпретация на отождествлении понятий *созерцания* и *принятия* (*Hinnehmen*)<sup>3</sup>. Созерцание не есть принятие, ибо оно есть предусловие принятия. Способность же души принимать встречное сущее – это способность *концептуального* отношения к сущему. (Ср. лат. *conceptus* от *concipere* – *схватить, удержать*, т. е. *принять* в себя; та же этимология немецкого *Begriff* – *понятие*, от *greifen* – *хватать*, и та же русского *понятие* от *понять, поять* от -ять – *взять*.) Понимающая же способность нашей души есть, по Канту, рассудок, она есть мысль, которая постольку конституирует себя в качестве принимающей встречное сущее, поскольку она конституирует свое авторство в отношении себя как *принимающей*, каковое авторство мысли в отношении самой себя Кант именует синтезом трансцендентального единства апперцепции.

Если в понимании мысль «редуцирует» внемысленное к мысли, к понятию, то в созерцании, говорит автор, внемысленное, являясь на вызов мысли в качестве ее другого, заявляет о себе (подобно библейским персонажам, заявляющим о себе в ответ на призыв своего Творца) «вот я». Созерцание – это мысль, функционирующая в модусе встречи с внемысленным, в силу чего эта мысль предстает сама для себя как собственная форма встречности встречного внемысленного. В завязывании и постепенном развитии проблематики соотношения созерцания как мысли-встречи-с-внемысленным и понимания

<sup>3</sup> *Heidegger M.* GA. Bd. 3. Frankfurt a/M., 1991. S. 147.

как концептуализации встречного сущего автор видит самую суть инициированной Декартом трансцендентальной традиции Нового времени. Однако, полагает он, лишь в «Критике чистого разума» выступает эта проблема в эксплицитном и ясном виде.

Но именно благодаря этой ясной экспликации основной проблемы трансцендентализма со всей отчетливостью выступает на передний план роковое, казалось бы, затруднение трансцендентальной установки. Созерцание как мысль-встреча-с-внемысленным объявляется теперь базисным предусловием любой формы постижения встречного сущего. И в то же время поскольку встреча с немысленным понята здесь как особый модус самой же мысли, постольку единственным автором функционирования мысли в этом модусе может быть признана лишь сама же мысль и ничто другое помимо мысли. А это означает, что встречное сущее, получая характеристику встречного лишь в ситуации, определяемой мыслью-встречей-с-внемысленным, само никак не участвует в формировании мысли-встречи-с-внемысленным, и потому никакого вклада немысленного в формирование ситуации встречи быть в принципе не может. Но ведь это может означать только то, что мысль, функционирующая в модусе мысли-встречи-с-внемысленным, с немысленным *не* встречается. А поскольку встреча с немысленным относится к сущностному определению самоответственной мысли, постольку получается, что с немысленным не встречается мысль, к сущностному определению которой относится ее функционирование в этом модусе мысли-встречи-с-внемысленным. А это уже означает, что, хотя бытие в модусе встречного немысленного (т. е. в модусе явленного) есть модус обращенности немысленного к встречающей его мысли, немысленное к мысли *не* обращается и, следовательно, *не* открывает себя в своем открытии, *не* выражает себя в своем выражении, *не* являет себя в своем явлении. Вот эту вроде бы нелепость как раз и обнаруживает Кантова концепция явления (*Erscheinung*).

Гегель, следовательно, вполне справедливо упрекает Канта за понятие явления, в котором ничего не является, и тем самым за понимание объективности как того, «что есть лишь в себе»<sup>4</sup>. При так понятом отношении мысли к объективности мысль, по-видимому, оказывается замкнутой в себе, объективности она никогда не достигает. А Хайдеггер усмотрит этот же самый Кантов грех уже и у Гуссерля<sup>5</sup>. Гегель фактически предлагает вернуться к мысли платоно-аристотелевой: «...сущность не остается позади или по ту сторону явления, а скорее, как бы по своей бесконечной доброте, отпускает свою видимость в непосредственность и дарует ему радость существования»<sup>6</sup>. Способом, похожим на гегелевский, решает эту проблему также и Хайдеггер, когда, например, соглашаясь с Аристотелем, он говорит, что сущее является «таким образом, что его явление (*Erscheinen*) определяется из его из-себя-сюда-выхождения (*Aus-sich-her-aufgehen*) – из своей φύσις»<sup>7</sup>. И Гегель, и Хайдеггер видят в данном Кантовом затруднении лишь следствие догматичной, некритичной установки, в которой речь идет об отношении субъекта к независимому от него, к нему равнодушному и в то же время налично данному объекту. Но дело ведь в том-то и заключается, что этот равнодушный к субъекту объект, который в то же время оказывается данным

<sup>4</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Т. 3. СПб., 1994. С. 510.

<sup>5</sup> Heidegger M. GA. Bd. 26. Frankfurt a/M., 1978. S. 205.

<sup>6</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., 1974. С. 295.

<sup>7</sup> Heidegger M. GA. Bd. 54. Frankfurt a/M., 1982. S. 206.

субъекту как непосредственно наличный, появляется у Канта не в качестве бездумно принятой предпосылки его мысли, а в качестве нежеланного и озадачивающего результата мысли, тщательно продумываемой.

Конечно, Кант и сам видит здесь проблему. Во всяком случае, чтобы ясно увидеть ее, ему хватило тех прошедших после 1781 г. нескольких лет, которые подвигли его к написанию «Критики способности суждения», где он вводит принцип *геавтономии* (Heautonomie) – принцип *априорности эмпирического*<sup>8</sup>. Эту и другие его формулировки (априорный принцип *единства многообразия*<sup>9</sup>, принцип *целесообразности природы в ее многообразии*<sup>10</sup>, принцип *спецификации природы в отношении ее эмпирических законов*<sup>11</sup>, принцип *закономерности случайного*<sup>12</sup>) можно свести к следующему простому утверждению: чтобы понять природное многообразие, нам следует исходить из предположения, что природа относится благожелательно к нашим познавательным намерениям, т. е. она относится к нам так, как если бы особые эмпирические законы нам «также дал рассудок (хотя и не наш) для наших способностей познания»<sup>13</sup>. Другими словами, мы должны исходить из допущения, что в явлениях природы *выражена мысль* (пусть и не наша) и эту выраженность своей внутренней мысли природа подбадривающе обращает к нам, как бы говоря – «я познаваема, я соразмерна познавательным способностям людей». Мы, следовательно, должны исходить из допущения, что природа *экспрессивна* в своих явлениях, а мы сами являемся естественным адресатом этой экспрессивности.

Но ясно, что и введение принципа геавтономии не решает проблему явления, в котором ничего не является. Ведь принцип этот, как подчеркивает Кант, регулятивный, а не конститутивный. Он не участвует в конституировании отношения встречи. А это и означает, что он не участвует в конституировании явленности вещи в своем явлении. Этот априорный принцип эмпирического применим лишь по отношению к *наличным* явлениям, т. е. лишь к эмпирическому. Вот к этой проблеме явления, озадачивающей Канта и слишком легко разрешаемой Гегелем и Хайдеггером, и обращена книга «Вечность и время».

Первая глава книги «Вечность и время» посвящена Декарту как основателю той философской традиции, которая задает эту ситуацию. Ведь именно декартовская проблематизация отношения *res cogitans* и *res extensa* развернулась у Канта в ту проблематизацию отношения рассудка и созерцания, которая все еще оставалась мучительным вопросом и для Гуссерля, и для Хайдеггера. Данная глава прослеживает, каким образом Декартова проблематизация этого отношения предопределила судьбоносную для дальнейшей философии трансформацию понятия времени, каким образом Декартов поворот мысли предопределил представление о времени как базисной структуре мысли-созерцания и в этом качестве как, говоря словами Гегеля, истине пространства<sup>14</sup>. И именно с Декарта начинается то движение философской мысли, которое у Гуссерля и Хайдеггера приведет к утверждению времени в статусе основания конституции человеческого бытия. Но с Декарта же начи-

<sup>8</sup> Кант И. Соч. на нем. и рус. яз. Т. IV. М., 2001. С. 185.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Там же. С. 180.

<sup>11</sup> Там же. С. 185–186.

<sup>12</sup> Там же. С. 404.

<sup>13</sup> Там же. С. 180.

<sup>14</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия. философских наук. Т. 2. М., 1975. С. 52.

наются и попытки разрешения открытого им самим «парадокса»: необходимость функционирования мысли в том модусе мысли-встречи-с-внемысленным, в котором мысль с немысленным не встречается.

Вторая глава книги озаглавлена «Гуссерль: сознание как “умный глаз”». Здесь обсуждается эволюция Гуссерлева понятия интенциональности от «Логических исследований» к «Идеям» и далее вплоть до «Кризиса». Эта эволюция обсуждается как направляемая знаменитым Гуссерлевым призывом «Назад к вещам!», обернувшимся для его автора нескончаемыми усилиями уловить *в собственных структурах сознания-созерцания* его открытость внешнему миру, т. е. уловить мысль-встречу-с-внемысленным как действительно встречающую реальный (real) мир вещей. Но сфера сознания – это сфера внутренней интенциональной жизни его, обеспечивающей встречу с реальным (real), а не само такое реальное, не то, что Гуссерль именует «предметом в собственном смысле». И, соответственно, любой аспект внешнего мира может «коснуться» сознания, лишь выступая в формах этой внутренней жизни **его, но не сам по себе. Так, уже в «Логических исследованиях»** Гуссерль утверждает, что «предмет в собственном смысле – это ничто “в” представлении»<sup>15</sup>. Но самая логика построения интенционального отношения делает очевидным уже в «Идеях», что сходство-различие реального-reell (ноэтический аспект интенции) и идеального (ноэматический аспект интенции) определяется лишь относительно «предмета в собственном смысле». Следовательно, единственное, что может быть общим у этих двух аспектов любого интенционального переживания, т. е. у его реального (reell) и его идеального аспектов, это их привязка к данному «предмету в собственном смысле», к предмету в модусе сам-по-себе, т. е. к тому real, которое, однако, входит в структуру интенционального акта не в модусе сам-по-себе, а только в ноэматической «оболочке» предстает «входящим в» сознание. Тем самым посредствующим (т. е. соединяющим-разделяющим) членом отношения реального (reell) и идеального моментов может быть лишь сам реальный (уже в смысле real, а не reell) предмет интенционального переживания. Значит, в структуру интенционального акта (т. е. в трансцендентальную структуру сознания) *все же входит то, что в эту структуру ни в коем случае входит не может* – «предмет в собственном смысле». И притом этот *не* входящий в интенциональный акт предмет входит сюда в качестве фактора, определяющего единство основных конститутивных аспектов этого акта, – он входит сюда в качестве фактора единящего-разъединяющего (т. е. артикулирующего, формирующего) основные составляющие акта.

Но в то же самое время отношение реального (reell) и идеального аспектов интенционального акта «моделирует» в структуре сознания (т. е. в структуре мысли-встречи-с-внемысленным) встречу его и внешнего мира. И значит, соединяющая-разделяющая граница реального (reell) и идеального аспектов интенционального акта представляет в трансцендентальной структуре сознания само же сознание, саму мысль-встречу-с-внемысленным. Другими словами, в трансцендентальную конституцию сознания входит сознание, «вложенное» в сознание, сознание-в-сознании. Сама по себе мысль эта слишком хорошо была известна уже Гегелю. Однако у Гуссерля это сознание-в-сознании является *границей* реального (reell) и идеального аспектов интенционального акта. И в то же время это же самое сознание-в-сознании *налично* здесь как здесь *отсутствующий* «предмет в собственном смысле». А это в свою очередь означает, что трансцендентальная конституция интен-

<sup>15</sup> Husserl E. Logische Untersuchung. Bd. II. Hague, 1984. S. 450.

ционального акта предстает фундаментально зависящей как раз от того отношения мысли к миру, которое определено естественной установкой – от эмпирической данности предмета как якобы независимого от какого-либо трансцендентального контекста. Этот озадачивающий самого Гуссерля поворот мысли намечается у него очень рано, но получает он завершённую формулировку в «Кризисе», где он нарекается парадоксом человеческой субъективности. Там, в «Кризисе», обнаруживается со всей ясностью, что, хотя Гуссерлев призывает «назад к самим вещам» находит свое осуществление именно в интенциональной интерпретации сознания и хотя именно понятие интенциональности выражает, по Гуссерлю, базисную характеристику сознания, в основе этой базисной характеристики, так сказать, в базисе этого базиса, лежит обращение его «назад к самому себе», а отнюдь не к самим вещам. И в то же время обращение к себе как базисной трансцендентальной реальности оказывается обращением к «предмету в собственном смысле» как реальности не трансцендентальной, а... по-видимому, эмпирической, или, точнее, «как-то-так-данной». В основе интенциональности как трансцендентальной структуры его, задающей сферу эмпирически наличного, лежит, стало быть, нечто не интенциональное и не трансцендентальное – сознание, обнаруживающее свое совпадение с предметом, данным безотносительно трансцендентального контекста, без которого, однако, не мыслима, по Гуссерлю, какая-либо данность.

Это устремление Гуссерлева его назад к самим вещам, оказавшееся тем устремлением назад-к-самому-себе, в котором само же **его оказывается совпадающим** со своим эмпирическим предметом, Хайдеггер переосмыслит и назовет *бытием-в-мире*. Эта концепция бытия-в-мире, казалось бы, должна была разрешить и Гуссерлеву проблему (Гуссерлев «парадокс»). Обсуждение хайдеггеровской стратегии в решении этой проблемы составляет содержание третьей главы «Хайдеггер и Гуссерль: трансценденция vs интенциональный акт».

Бытие-в-мире как трансцендентальная радикализация Гуссерлева «назад к вещам» есть бытие в модусе встречи с миром, т. е. в модусе горизонта-границы себя и мира как тотальности сущего. Встречи не в сфере трансцендентных сущностей, а в том самом мире, который открывается лишь самому *Dasein* как горизонту-границе. Но тогда самое существование *Dasein* в качестве горизонта-границы определяется тем же самым миром и только им. Вот эта «другая сторона» бытия-в-мире, в которой *Dasein* предстает *определяемым* к существованию в качестве разомкнутости навстречу сфере сущего и есть то, что Хайдеггер именуется бытием. Эта проблематизация двусторонности бытия-в-мире как раз и лежит в основе хайдеггеровской проблемы онтологического различия – проблема различения сущего (*Seiende*) и бытия (*Sein*)<sup>16</sup>.

Уже в первой главе «Вечности и времени», а затем и в главе второй проблема времени и его отношения к пространству рассматривается как максимальная конкретизация основной проблемы (основной трудности) трансцендентальной установки – необходимости осмыслить и обосновать вклад немысленного в формирование того модуса функционирования мысли (мысли-созерцания), за который несет ответственность лишь только сама же мысль и ничто кроме мысли. С этой же точки зрения в третьей главе рассматривается хайдеггеровская трансцендентальная концепция времени. Преимущество хайдеггеровской онтологической концепции по сравнению с Гуссерлевой вполне очевидно. Но это же преимущество делает явной общую принципиальную слабость обеих концепций времени. Обе концепции

<sup>16</sup> *Heidegger M.* GA. Bd. 24. Frankfurt a/M., 1975. S. 322–324.

времени отражают базисное допущение, сводящее онтологическую основу человеческого бытия исключительно к бытию в модусе своей границы, в модусе встречи-с-другим. Но если человеческое бытие не имеет других базисных онтологических определений, кроме определения границы, то таковая граница оказывается границей самой себя и своего сопредельного, она сама оказывается границей границы. В результате время, которое должно быть базисной составляющей конституции бытия-границы, оказывается базисной составляющей конституции бытия, являющегося границей себя как границы. И тем самым понятие бытия как границы снимает само себя, ибо фактически трансформируется в старинное Декартово понятие *causa sui*. Анализ хайдеггерской концепции времени в третьей главе как раз и завершается демонстрацией того обстоятельства, что хайдеггерское первичное время (временность как темпоральность, *Zeitlichkeit als Temporalität*) никак не может быть той определяющей структурой онтологической конституции *Dasein*, на которую Хайдеггер возлагал ответственность за различие (и соотнесение) сущего и бытия. Это первичное время оказывается не базисной конституцией радикально конечного бытия человека, а скорее схемой *causa sui* как модуса абсолютного бытия. И дело не в том (как это часто утверждается критиками хайдеггерского проекта фундаментальной онтологии<sup>17</sup>), что модус бытия как самоопределения (*causa sui*), или, что то же самое, свободы, несовместим с концепцией радикальной конечности бытия. Он, как утверждает Черняк, совместим. Но дело скорее состоит в том, что модус бытия как самоопределения *не может быть сведен* к модусу бытия как границы. Проводимое в данной главе обсуждение хайдеггерской аналитики *Dasein* как раз и имеет своей целью показать, что *самоопределение* конечного сущего «одновременно» и совпадает, и *не совпадает* с его *само-о-пределиванием*, т. е. с полаганием себя в модусе своей границы, в модусе своего предела.

Но что такая «одновременность» значит и как она возможна? Этот вопрос и ответ на него – тема четвертой главы «Хайдеггер и Кант: созерцание vs понимание». Здесь критически обсуждается хайдеггерская попытка «улучшить» «Критику чистого разума», заменив Кантову максиму «ни одну из этих способностей нельзя предпочесть другой»<sup>18</sup> (Кант имеет в виду способности созерцания и мышления [*Denken*]) на тезис самого Хайдеггера: «...созерцание составляет собственную сущность познания, и ему принадлежит особое значение, несмотря на взаимность отношения созерцания и мышления [*Denken*]]»<sup>19</sup>.

Самая суть понимания (собственно мышления) заключается, по Канту, в самоопределении, в синтезе мысли с самой собой в качестве автора самой себя. Так дело обстоит с каждой из двух составляющих понимания – и с рассудком, чьей сутью является синтез трансцендентальной апперцепции («...синтетическое единство апперцепции есть высший пункт, с которым следует связывать всё употребление рассудка; ...более того, эта способность и есть сам рассудок»<sup>20</sup>), и так дело обстоит с чистым разумом («На самом деле, чистый разум занимается только самим собой и не может иметь никакого иного занятия»<sup>21</sup>). Поэтому попытка Хайдеггера поставить на первое место

<sup>17</sup> См., например, *Taminiaux J. Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*. Albany, 1991. P. xix–xxi.

<sup>18</sup> *Кант И.* Соч. на нем. и рус. яз. Т. II. Ч. 1: Критика чистого разума. 2-е изд. (В), 1787. М., 2006. С. 139.

<sup>19</sup> *Heidegger M.* GA. Bd. 3. S. 25.

<sup>20</sup> *Кант И.* Указ. соч. С. 205 примеч.

<sup>21</sup> Там же. С. 867.

созерцание эквивалентна попытке свести самоопределение мысли (свести мысль как модус бытия в качестве *causa sui*) к ее само-о-пределиванию. Хайдеггеровскому утверждению, «что иерархия (*Rangordnung*) структурного основания мысли стоит на созерцании как ведущей презентации (*führende Vorstellen*)»<sup>22</sup>, противопоставляется в четвертой главе «Времени и вечности» не иерархическая система Кантовых «способностей» познания, а система циклическая, где созерцание предстает и как посредник между функциями рассудка и разума, и как, в свою очередь, получающее свою трансцендентальную структуру от этих функций. Так, по-видимому, и должно быть, ибо самоопределение и не может не быть циклом<sup>23</sup>.

Взаимная зависимость рассудка и созерцания выписана в «Критике чистого разума» явно и четко. С одной стороны, как утверждается в разделе «Трансцендентальная эстетика», работа рассудка заключается в концептуализации созерцаний. С другой стороны, как утверждается в разделе «Трансцендентальная аналитика», за трансцендентальный синтез априорных детерминант инфраструктуры чувственных созерцаний (каковыми детерминантами являются прежде всего схемы чистых рассудочных понятий и затем производные от чистых схем чистые пространственные образы) отвечает рассудок, выступающий под именем трансцендентального воображения («рассудок, [выступая] под названием *трансцендентального синтеза способности воображения...*»<sup>24</sup>).

Однако отношение к трансцендентальному воображению (и, соответственно, к созерцанию) самого разума в «Критике чистого разума» никак не проясняется. Здесь разум как бы делегирует ответственность за таковое отношение рассудку, и, соответственно, вопрос о схемах трансцендентальных идей здесь не обсуждается. Правда, в самом конце «Критики чистого разума» и как бы совершенно неожиданно Кант заявляет: «Идея нуждается для своего осуществления в *схеме*, т. е. в *a priori* определенном из принципа цели существенном многообразии и порядке частей»<sup>25</sup>. Разумеется, *любая* схема (будь то рассудочная или разумная, трансцендентальная или эмпирическая) должна определяться «из принципа цели». Ведь по самому смыслу Кантова определения схемы какого-либо понятия она есть некоторая форма *проекции* понятия, а любая цель и есть *проекция*. Но в отличие от рассудка, проецирующего себя в сферу иного, разум обращен лишь на себя, и, соответственно, его проекции-цели (схемы) должны были бы соотноситься с проекциями-целями (схемами) рассудка так, как соотносится *causa finalis* с *causa formalis*. Но **ничего** такого относительно схем разума Кант не обсуждает.

И более того, в том единственном месте первой «Критики», где он говорит о *систематическом единстве разума* как *схеме* трансцендентальной идеи, и даже как о *causa finalis* разума, т. е. в разделе «Архитектоника чистого разума», он противопоставляет схему идеи не трансцендентальным схемам категорий, а схемам эмпирическим. Поэтому здесь Кант оставляет совершенно непроясненным, предполагает ли он какое-либо существенное различие

<sup>22</sup> Heidegger M. GA. Bd. 3. S. 35.

<sup>23</sup> Не может быть никакого сомнения, что сам Кант стремился именно к такой циклической представленности конституции чистого разума. См., например, его слова из «Предисловия» ко второму изданию первой «Критики»: чистый разум «представляет собой совершенно обособленное и для самого себя сохраняющееся единство, в котором, как в организме [in einem organisierten Körper], каждый член существует ради всех остальных и все остальные – ради каждого» (*Кант И.* Указ. соч. С. 25).

<sup>24</sup> Там же. С. 229.

<sup>25</sup> Там же. С. 1043.

между схемами трансцендентальных идей и схемами рассудочных категорий. Да и вообще, это лишь единичное, чуть ли не случайное использование слова «схема» применительно к трансцендентальной идее. И сводит он весь разговор на свой устойчивый оппортунистический мотив: систематическое единство разума как схема является лишь регулятивом, и значит, она не отвечает за действительную конституцию какого-либо предмета опыта.

В пятой главе «Вечности и времени» обсуждаются прежде всего схемы этих последних определений. Они, разумеется, не тождественны схемам рассудочных понятий, ибо этими схемами формируется не тот аспект мысли-созерцания, в котором внемысленное предстает как определяемое мыслью в качестве ее, мысли, сопредельного, а тот аспект мысли-созерцания, в котором сама же мысль (т. е. свободы как модуса бытия) предстает сама для себя в качестве сопредельного своего сопредельного. Это уже не схемы, задающие трансцендентальные условия представленности того, что *есть*, а схемы, задающие трансцендентальные условия представленности *должного*, – схемы основной заботы свободного существа, заботы утверждения себя в своей свободе перед лицом того, что есть. Схемы эти отнюдь не регулятивны, но фундаментально конститутивны. Ибо именно ими определяется внутреннее единство и внутреннее различие трансцендентальных форм пространства и времени, и, значит, именно ими определяется собственная «логика» *артикуляции* этих форм в трансцендентальном синтезе воображения. Анализу этих схем и того, как обращение к ним радикально меняет суть вопроса о трансцендентальном времени и пространстве, и посвящена пятая глава «Вечности и времени».

Шестая глава этой книги посвящена иллюстративному сравнительному анализу концепций времени Аристотеля и Гегеля в терминах понятий, развитых в пятой главе. Выстроена эта глава в форме полемики с хайдеггеровским утверждением принципиального метафизического сходства двух этих концепций. Черняк настаивает на их принципиальном метафизическом различии, коренящемся в принципиальном различии схематизмов должествования имплицитно присутствующих и в аристотелевской, и в гегелевской концепциях времени.

Книга осваивается нелегко, однако легко ли прочтение Гегеля или Хайдеггера? Помимо сложности обоснования, чтение затрудняют частые скобки и слишком частые упоминания «внемысленного» (по существу оправданные). Но нельзя не признать, что книга Черняка глубока и интересна. Она представляет совершенно своеобразную трансцендентальную концепцию пространства-времени и дает совершенно иное, чем прежде, толкование многих традиционных понятий – сущего, бытия, отношения, детерминанта и других. Она будет с интересом прочитана профессионалами и заставит их ломать голову над содержанием многих непростых объяснений. Главная идея автора – радикальная самоответственность мысли, ее радикальное самоопределение, структурируемое в трех базисных модусах ее функционирования – в созерцании, рассудке, разуме – правильна и глубоко оригинальна. Тот, кому удастся пробиться сквозь нелегкие доказательства, получит не только философское, но и эстетическое удовольствие от гармонически соединенных частей книги и всегда обоснованных доказательств.

### Список литературы

- Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии: в 3 кн. / Пер. с нем.; ред. изд. Н.А. Никитина. СПб.: Наука, 1993–1994.
- Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. / Пер. с нем.; отв. ред. Е.П. Ситковский. М.: Мысль, 1974–1977.
- Кант И. Соч. на нем. и рус. яз. Т. I–V / Под. ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга, Т.Б. Длугач и У. Фогеля. М.: Камі; Наука, 1994–2014.
- Марсель Г. О смелости в метафизике / Пер. с фр. В.П. Визгина. СПб.: Наука, 2012. 411 с.
- Хайдеггер М. Бытие и Время / Пер. с нем. В.В. Библихина. М.: Ad Marginem, 1997. 451 с.
- Черняк Л.С. Вечность и время: возвращение забытой темы. М.; СПб.: Нестор-История, 2014. 696 с.
- Heidegger M. GA. Bd. 24: Die Grundprobleme der Phänomenologie (Sommersemester 1927) / Hrsg. v. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a/M.: Klostermann, 1975. 473 S.
- Heidegger M. GA. Bd. 26: Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (Marburg Lectures, Summer 1928) / Hrsg. v. K. Held. Frankfurt a/M.: Klostermann, 1978. 291 S.
- Heidegger M. GA. Bd. 54: Parmenides (Wintersemester 1942/43) / Hrsg. v. M. S. Frings. Frankfurt a/M.: Klostermann, 1982. 252 S.
- Heidegger M. GA. Bd. 3: Kant und das Problem der Metaphysik / Hrsg. v. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a/M.: Klostermann, 1991. 317 S.
- Husserl E. Logische Untersuchung. Bd. II: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis / Hrsg. von U. Panzer. Hague: Martinus Nijhoff, 1984. 1024 S.
- Taminiaux J. Heidegger and the Project of Fundamental Ontology / Trans. by M. Gendre. Albany: State University of New York Press, 1991. 233 p.

**On Lion Chernyak's *Eternity and Time: an Old Problem Revisited*  
(Russian *Vechnost' i vremia: vozvrasheniye zabytoi temy.*  
Moscow–Saint-Petersburg: Nestor-Istoriya, 2012, 576 p.)**

***Tamara Dlugach***

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: dlugatsch@yandex.ru

Lion Chernyak's *Eternity and Time* is a book on how space and time are related and what their structure is within the system of transcendental philosophy. This is the background against which the author seeks to provide a new justification of thinking as the essence of man. Contemplation, and space and time along with it, come into consideration not as independent characteristics of perception, but rather as images produced by things only at the moment when thinking meets the extra-thinkable: what happens here is not that a thing *assumes* an image, but rather that the existing thing *is allotted* an image. This idea was, according to Chernyak, what determined positions taken by both Husserl and Heidegger in approaching the problems of contemplation and reason. This line of argument compels the author to undertake an analysis of the theories put forward by Descartes and Kant, considering the fact that the Cartesian conception of thinking tends to interpreting time as the underlying structure of thinking/contemplation. Chernyak suggests to regard the structure of contemplation/reason/intellect, as it is represented in the first *Critique*, not as a hierarchy but as a sum of elements in a cyclic order, so that the required workings of the active intellect would consist in elaborating the transcendental schemes which reveal the inner unity of the transcendental structures of space and time and distinction between

them. The monograph here reviewed, therefore, achieves a completely new understanding of human cognitive ability, of space and time, and of many traditional categories such as being, reality, relation, the determinant, and so on.

**Keywords:** thinking, the extra-mental, thinking/contemplation, space, time, transcendental philosophy, hierarchy, cycle, reason, ego, intentional act, scheme

## References

Chernyak, L. *Vechnost' i vremya: vozvrashchenie zabytoi temy* [Eternity and time: the return of the forgotten theme]. Moscow; St. Petersburg: Nestor-Istoriya Publ., 2014. 696 pp. (In Russian)

Hegel, G. W. F. *Entsiklopediya filosofskikh nauk* [Encyclopedia of the Philosophical Sciences], 3 Vols., ed. by E. Sitkovskii. Moscow: Mysl' Publ., 1974–1977. (In Russian)

Hegel, G. W. F. *Lektsii po istorii filosofii* [Lectures on the Philosophy of History], 3 Vols., ed. by N. Nikitina. St. Petersburg: Nauka Publ., 1993–1994. (In Russian)

Heidegger, M. *Bytie i vremya* [Being and time], trans. by V. Bibikhin. Moscow: Ad Marginem Publ., 1997. 451 pp. (In Russian)

Heidegger, M. GA, Bd. 3: *Kant und das Problem der Metaphysik*, hrsg. v. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1991. 317 S.

Heidegger, M. GA, Bd. 54: *Parmenides* (Wintersemester 1942/43), hrsg. v. M.S. Frings. Frankfurt am Main: Klostermann, 1982. 252 S.

Heidegger, M. GA. Bd. 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927), hrsg. v. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1975. 473 S.

Heidegger, M. GA. Bd. 26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Marburg Lectures, Summer 1928), hrsg. v. K. Held. Frankfurt am Main: Klostermann, 1978. 291 S.

Husserl, E. *Logische Untersuchung*, Bd. II: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, hrsg. von U. Panzer. Hague: Martinus Nijhoff, 1984. 1024 S.

Kant, I. *Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe*, Bd. I–V, hrsg. von N. Motroshilova, B. Tuschling, T. Dlugatsch und U. Vogel. Moscow: Kami Publ.; Nauka Publ., 1994–2014.

Marcel, G. *O smelosti v metafizike* [On boldness in metaphysics], trans. by V. Vizguin. St. Petersburg: Nauka Publ., 2012. 411 pp. (In Russian)

Taminiaux, J. *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*, trans. by M. Gendre. Albany: State University of New York Press, 1991. 233 pp.