

КНИЖНЫЙ ДИСКУРС



Давид СПЕКТОР

кандидат архитектуры, доцент, Московский архитектурно-строительный институт. 111024, Россия, г. Москва, ул. 3-я Кабельная, д. 1; e-mail: daspektor@mail.ru

ВЕЧНОСТЬ И ЕЁ ПРООБРАЗЫ

(рецензия на книгу Л.С. Черняка «Вечность и время»)

Статья представляет собой рецензию на книгу Л.С. Черняка «Вечность и время» (М.; СПб.: Нестор-История, 2012. 576 с.).

Значительный объём книги и содержательная насыщенность текста обуславливают в этом случае необходимость дистанцирования от привычных схем, более или менее цельного изложения содержания, концентрации на наиболее существенных, «узловых» его моментах. К таковым отнесены прежде всего «жертвенный статус человека» в обусловленности «схемой вечности», трансцендентальный схематизм «созерцания», через призму которого «вне-мысленное» становится доступно мысли; последний и ставится во главу угла попыток авторской интерпретации времени (вечности).

Истоки подобной интенции усматриваются рецензентом в магистральных тенденциях философии XX столетия. Подчёркивается, что акцентуация времени и пространства тесно связана с утверждением в общенаучной методологии ряда универсалий, независимых от содержания происходящего и *потому* представляющих интерес, связанный также с концом метафизики. Отмечается в такой связи, что именно требования общезначимости по образцам позитивного знания оказали весьма существенное влияние на теорию познания, апеллируя к «общечеловеческому» в нём. Пространство и время в связи с математической аксиоматикой представились удобным прообразом такого рода гипотетически-универсальных методов.

Однако попытки их применения к составу гуманитарного знания обнажили явственную недостаточность сепарированной формы, обуславливая, в свой черёд, добавление к времени, пространству и субъекту дополнительного (сакрального) измерения (или горизонта). В такой именно связи понятие бытия и понятие времени дополняются отношением между Богом и человеком (отношением, поставленным в прямую связь с вечностью/временем и бытием).

Именно в таком контексте возникает авторское прочтение сакрального как горизонта вечности, в котором утверждается жертвенный статус человека. Автор (аргументированно и вполне обоснованно) утверждает (тщательно анализируя тексты Аристотеля, Декарта, Канта, Гегеля, Гуссерля и Хайдеггера), что классическим в своём роде трактовкам (временности) недостаёт такого именно промера (вечности/бесконечности).

Прослеживание и экспликация ключевых моментов аргументации автора и обусловили структуру и содержание данной рецензии.

В критической её части рецензент приходит к выводу о том, что «мыслимое» и «вне-мысленное» представляют (необходимые) абстракции («центральное означающее»), которые остаются в ходе исследования маркерами не-проясненного содержания. Но «чистые формы» мысли невыразимы вне конкретно-исторической формы выражения (языка, логики), иначе, от обще-значимости (верифицируемости), ни в коей мере не свободны. В подобной «выраженности» и «обусловленности» (вне-мысленным) чистая мысль уже-не-чиста (аранжирована). Эта «нечистота» чистой формы (мышления) не выступает следствием неправильности некоего логического хода в пределах построения авторской концепции, но отражает невозможность отрыва формы (мысли) от её содержания (форма содержательна, содержание формально).

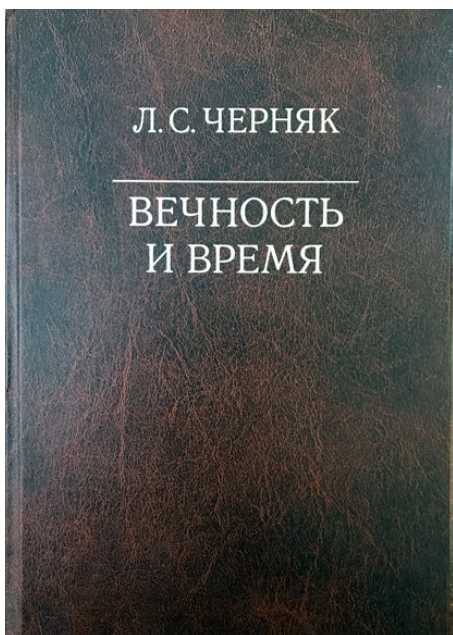
Аналогично статус сакральной жертвы (принятый в качестве основания) в плане логики также не совсем «чист», подразумевая тотальное давление «вне-мысленного», в условиях отсутствия иного (мысли) повергающего «начала истории» во тьму и ужас мистических сил (в который раз ведомых гипотетическим стремлением гипотетической же (на заре истории) мысли к познанию-вне-мысленного). Последнее (вне-мысленное) недостаточно взять в его логической абстракции (негативности), но необходимо наполнить реальными свойствами, ему присущими на «зарю истории» человечества (что рецензент пытается, пусть чрезвычайно афористично, проделать).

Вместе с тем данные замечания, разумеется, ни в малейшей мере не снижают ценности проведённого Л.С. Черняком чрезвычайно добросовестного и профессионального исследования, заслуживающего самой высокой оценки.

Ключевые слова: вечность, время, бесконечность, сакральное, жертва, рождение, смерть, прошлое, настоящее, будущее

Краткое предуведомление

Данный текст представляет собой рецензию на книгу Л.С. Черняка «Вечность и время» [17; 18]. В отношении принятой структура текста несколько необычна, и вот почему: краткое изложение,



или, иначе, «пересказ», содержания книги представились рецензенту невозможными технически. Прежде всего это обусловлено значительным объёмом книги (книг): первое издание включает 576 с., второе – 696, причём это тексты *чрезвычайно убогистые*. Но дело, разумеется, не только в этом; это исследование весьма глубоко, насыщено и, в определённом смысле, герметично.

Герметика текста проявляется по крайней мере в двух отношениях: законченности (его) разделов – вследствие чего главы о Декарте, Канте, Гегеле, Гуссерле, Хайдеггере могут быть прочитаны и как самостоятельные фрагменты, требующие не менее самостоятельной аналитики.

Второй слой обусловлен плотностью включения в текст контекста и текста изучаемого – и в подобном отношении текст «само-обоснован», каждой своей строкой опирается на прочный фундамент классики.

Вырывать из его тела отдельные строки, комбинировать их в попытке «спрямить углы» – занятие неблагодарное и не оправданное интересами дела.

В силу того следует предпослать рецензии одно общее замечание: книга Л.С. Черняка является образчиком профессионального отношения к предмету и заслуживает ознакомления и – да простится мне лёгкий налёт ригоризма – изучения.

С учётом данных обстоятельств рецензент изначально отказался от попыток передачи её «общего смысла» и пр.; я руководствовался исключительно намерением отреагировать на те аспекты проблемы, которые мне лично близки и вызвали живую реакцию (я счёл также возможным соотнести отдельные положения излагаемого с позициями Черняка-ва [19], на мой взгляд, во многом к излагаемому дополнительными).

* * *

Начало XX столетия характеризуется значимыми переменами, именуемыми в том числе «концом метафизики»; философия утрачивает веру в общезначимые истины, впервые введёнными в её обиход Платоном, те извечные «идеи», которые прежде ориентировали сам абрис «истинности»/блага. «Метафизика вдруг обнаруживает, что в основании вечных истин, которыми она как *philosophia perennis* всегда занималась, лежит истина времени (это не значит, разумеется, – временные истины), что под маской *Veritas aeterna* скрывается *Veritas temporalis*. И это происходит по той простой причине, что “вечность” как атрибут истины заставляет нас мыслить истину в горизонте времени: вечность – не-время, вечность – остановленное “теперь”, вечность – неподвижный (про)образ времени» [19, с. 15] (заметим, что само по себе мимоходом упомянутое различие «истины времени» и «временной истины» встанет во главу угла и выдвинется на передний план: ведь систематики Гуссерля или Хайдеггера и конституируют строй «истин времени», вневременных по сути; разумеется, мы опускаем не менее актуальную в такой связи общую тематику «историзма» со всеми его проблемами и всё же отметим, что «истины времени» обретают исторический облик вкупе с «извечными» идеями, включая идеи вечности, бесконечности, бытия, времени, субъекта, сакрального и пр.).

Открытие весьма знаменательное, однако само по себе мало облегчающее жизнь. Оно, с одной стороны, усиливает значимость эмпирических и позитивистских трактовок, в какой связи гуманитарные науки формируют свои методы по их «образу и подобию». С другой – актуализирует вопрос собственного метода и его предмета, ориентированных «феноменом человека». Время и пространство возникают в качестве универсалий (универсальных форм), безразличных ко всякому содержанию и *потому именно* представляющих интерес, особенно усиленный с концом метафизики. «Это требование общезначимости (по образу позитивного знания. – Д.С.) имело весьма существенные последствия для связанной с ним теории познания. Ибо законными могли считаться лишь те типы познания, которые обращались к тому, что составляет общечеловеческие стороны нашей природы. Стремление создать “сознание вообще” есть не что иное, как попытка выделить в конкретном сознании каждого человека все те слои, которые предположительно присущи всем людям (будь то негр или европеец, средневековый человек или человек Нового времени). Первичной основой оказалась здесь прежде всего концепция пространства и времени и в тесной связи с этим чисто формальная область математики» [10, с. 142] (и, разумеется, итог оказался чрезвычайно отдалённым от первичных упований: открытые в блестящих интроспекциях Гуссерля феномены, изъятые из небытия в соответствии с ориентировка-

ми математически-структурированных интуиций, никаким боком не причастны к установкам сознания бушмена, человека средневековья, как, впрочем, и воинствующего хилиаста и пр. – Д.С.).

Гипостазирование пространства и времени вкупе с предпочтением формальных сфер обусловили не только сень методов, но и редактирование предметной сферы. Собственно пространство и прежде всего время предпочитают рассматривать со стороны формы (у Канта – трансцендентальной апперцепции), но не содержания «вещи». Это размежевание на время и «историю» и берёт начало с немецкой классической философии (несколько забегаая вперед, заметим, что это различие начисто игнорирует М. Хайдеггер; мимо него в общем проходит и наш автор; между тем уже у Канта и Гегеля «время» вбирает сепаратно-формальные стороны (восприятия) происходящего, в то время как история дистиллирует всё иное как прежде всего *содержание*, антропологию, политику, детерминации властного поля как властную природу детерминации и пр.; в семантике Гегеля происходящее содержательно ориентировано «целью» (истории), формально – категориями континуального).

Трансформация методов предполагает и обуславливает трансформацию предмета «по аналогии»; в субъекте предпочитают фиксировать те стороны (форму), которые передают и выражают его «всеобщность» (трансцендентальность), убирая иное на задний план. Таким образом формируется строй специфицированных «реалий», в которых «бытие», «время» и «субъект» приведены в некую абсолютную связь, преимущественно исключаящую прочее в подлинности изменений. Вместе с тем последовательное исключение жизненности из круга философских оснований формирует реакцию, возвращающую определённые реалии в круг феноменологии; в таком очищении им порождённая стерильность взывает к утраченному как потерянной человечности, и последняя не медлит возродиться под эгидой рафинированной и изрядно гомогенизированной «сакральности». Этому воссозданию и новой реставрации во многом и посвящён труд Чернякова: «...понятие человеческой самости (*das Selbst*), понятие бытия и понятие времени неразрывно между собой связаны. Наш анализ постклассической метафизики оставался бы ущербным, если бы к этой триаде понятий не была присоединена ещё одна тема, скорее, богословской природы – *отношение между Богом и человеком*» [19, с. 19–20]. Очевидно, эта «ещё одна тема» не случайна и призвана компенсировать некие потери того, что прямо или косвенно относится к содержанию «человеческого». Потребность в «ещё одной теме» указывает на скрытый труд «крота истории», неспешно воссоздающий на её сцене потерянные и вновь обретаемые вечность и бесконечность на новом витке спирали диалектики. О том же, очевидно, свидетельствует и работа Черняка (речь, разумеется, ни в коем случае не идёт о прямом воздействии или заимствовании; напротив, именно схождение путей мысли самостоятельных исследователей позволяет обо-

значить тенденцию, особенно значимую в свете несходства их исходных установок): «Наряду со схемой вечности я бы и схему бесконечности отнёс к тому аспекту мысли-границы, в котором внемысленное открывается как сфера сакральных детерминаций» [17, с. 380]. *Sacralis* вернул субъекту утраченное «извечное», осуществив парадоксальный метаморфоз и воплощая на этот раз уже не трансцендентное (бытие), но имманентное (откровение-при-открывающее-сокровенное). Так, «Жертвенный статус человека есть его статус как существа не от мира сего, существа, выходящего из круга сущего, из круга жития-бытия, из своего жизненного мира. И этот жертвенный выход, это сакральное умирание есть акт приобщения к сакральному истоку жития-бытия. Сакральная смерть как уход из мира есть, следовательно, акт приобщения к тому истоку, который *посылает* человека в мир. Если, опять же, мы поймём мысль как модус бытия, то схема бесконечности и предстанет как определяющая *посланнический* статус человека, тот его статус, которым и конституируется жизненный мир» [17, с. 380]. Весьма значимый зачин должен быть углублён в отношении причин и истока; его общая стилистика, приведённая здесь в некотором опережении, призвана означить аподиктику излагаемого; она подлинно диалектична, но и, да простится мне достаточно тривиальная констатация, безусловно-идеалистична (вспомним в этой связи Гегеля: «Существуют ли индивидуумы, это безразлично для объективной нравственности, которая одна только и есть пребывающее и сила, управляющая жизнью индивидуума. Нравственность поэтому изображали народам как вечную справедливость, как в себе и для себя сущих богов, по сравнению с которыми суетные предприятия индивидуумов являются лишь игрою волн» [3, с. 182]; нам ещё не раз предстоит столкнуться с этим великолепным безразличием «объективного духа», представленным субстанциальным величием «вечности, времени, мысли, смерти» и пр., к своим посюсторонним обстоятельствам и условиям, олимпийским его спокойствием, которое Гегель каким-то образом обнаружил у «в себе и для себя сущих богов», вряд ли уступающих Марсу в кровожадности и Зевсу в эротической суетности).

«Если... мы поймём мысль как модус бытия»; но речь, очевидно, о другом; это «если ... поймём» фактически означает «если примем», и примем за извечное (статус), наделённое самостоятельным могуществом; значит, согласимся, что и до обретения человеком в общем уже современного мозга, до складывания языка, общества, искусства – да что там подобные мелочи, до появления человека – существовала «мысль» (которая как само-сущая осталась вплоть до настоящего времени самою-собой, извечной-идеей), и эта «мысль», объёмлющая иное (сущее-существующее = вне-мысленное), его осваивая (осмысливая), пронизывает и с тем движет историю («сила, управляющая жизнью индивидуума»).

Акцентируем нечто в такой связи значимое: если *сакральное* умирание отлично от (по-видимому, естественного) рождения, следует выделить то общее, что их объединяет (простой симметрии прихода-ухода здесь недостаточно). Если (сакральное) умирание неотлично от жизни как продвижения к смерти, то ему противопоставляется (обыденное) рождение как «послание человека в мир»; «сакральность» в таком случае несущественна; если акцент всё же делается на ней, то следует соотнести с ней *сакральное же рождение* – выделив в общем «жизненном фоне» (существования) некий весьма ещё абстрактный «цикл», очерчивающий бытие, причём бытие, определённым образом создаваемое и удерживаемое в созданности (в сакральности = человечности = бытийности; этого самого по себе недостаточно, структурализм в общем уже проделал эту работу на формально-идеалистичных основаниях, но вне этого всё «бытие» сохраняет старый метафизический (субстанциальный) привкус).

Различие, видимо, аналогичное разнице между Папой Римским (*persona sui generis*) и просто папой – и между тем оно именно никак не акцентируется (что позволяет удерживать предмет в аморфной зоне «вообще (нерукотворного) бытия»; сила, «посылающая» в мир и «выводящая из его рамок» существует независимо от усилий человека и расчерчивает его «бытие» в «осмыслении»; это исходная закваска, целиком принимаемая Хайдеггером; в ней метафизика празднует, возможно, последнюю победу; если нечто (бытие) посылает (в мир) и принимает (из мира), «пребывание» априори посвящено его пониманию, с чем «сакральное» предварительно понято как способ его отражения/выражения; если, напротив, такое «бытие» отражает/выражает усилия человека и от него исходит (очерчивая приход/уход на фоне существования как границы в нём отвоёванного), акцент переносится на акты сакрализации, которыми «бытие» целиком обусловлено, *ритуальное устройство жизни*).

Но: «сакральное умирание есть акт приобщения к сакральному источнику жития-бытия»; есть, *следовательно*, акт приобщения к тому источнику, который «посылает человека в мир». Это, следовательно, правомочно разве что в рамках структуралистского дискурса, доведённого до блеска Ж. Бодрийяром с его «игрой с нулевой суммой», характеризующей обмен жизни и смерти; однако в данном случае имеется и иной аспект, вводящий дифференциацию между «сакральным умиранием» и «смертью»; если общее «житие-бытие» не есть некая аналогия «бытия-к-смерти» в качестве заданного – предопределения (бытия), то различие между «сакральным умиранием» и «естественной смертью» (в их прототипической ориентации на структуру *Καίρος*) должно «встать во главу угла», пред-ориентируя изучение (напоминая о том, что «плоть» мало продвинулась в изучении именно вследствие неудачи предпринятых связываний тела-жертвы (*θάψος*) и «большого стиля» Ницше (*λάθος*); «пло-

скость плоти» актуализирует пространство ἀΰων (испытания-смертью); однако указания на непосредственное (манью) отмечает и первый путь опосредования, игры Τύχη; «игра жизни и смерти» стоит в основании «бытия» в его реально-исторической проекции на ритуальное священной игры; мне кажется, что автор занимает в этом вопросе промежуточную позицию: пытаюсь перенести акцент с «бытия» на «сакральное», он интерпретирует последнее по логике «извне-исходящего», субстанции, но не субъекта, используя терминологию Гегеля).

В этом, как представляется, контрапункт дальнейшего; смерть предориентирует жизнь, и из этого исходит, например, Хайдеггер; но смерть может выступать умозрительной чертой, ориентирующей жизнь как её-иное, неведомое, отделённое непреодолимой гранью; и смерть может (и должна, по убеждению автора) рассматриваться в качестве установки, отношение к которой целиком предопределяет устройство-бытия (структуру жизни-испытания-перехода в её отличии от жизни смирения-страха и пр., вспомним гегелевского «раба и господина»).

Из этого исходит первый водораздел материализма/идеализма: либо нечто изначальное (потустороннее) предопределило бытие (жизненный путь) к завершению-переходу (почему только *сакральной* смерти? В данном отношении Хайдеггер попросту более последователен, придавая бытию *общий* абрис бытия-к-смерти), либо «смерть» как посюсторонняя преграда-рубеж-испытание обусловила конституирование жизни по форме перехода (инициации), из локальной точки τέμενος-бытия распространяясь и подчиняя существующее своим меркам (и всю жизнь конституируя в качестве испытания-перехода-попрания смерти смертью; в этом и только в этом случае путь избирается и принимается, а сакральная смерть принадлежит лишь аристократу и обуславливает бессмертие-его-духа, «забрасывая» в Ψυχή (Phrén) ἀρετή).

В первом случае сакральное → бытие → человечность изначально заключены в скобки независимой от человека (бытийной) устроенности (внемысленного), по мере постижения её человеком всё более прозрачной; во втором сакральное и пр. исходят из человека как и (его) природы, что не лишает их статуса «внемысленных» (магистральная дихотомия автора), но в ядре «человечности» расположенных и последнюю (сакральным) обуславливающих (и пусть не осмысленных, но чувственно-воспринимаемых и чувственность конституирующих в её «высших» проявлениях (харизме → духе); не вдаваясь в подробности, коснёмся ещё одного аспекта «смерти – сакрального»; речь идёт о а) ситуации смертельного столкновения, и «смерти», исходящей из отражения-наступающего; б) ситуации игрового воспроизведения исходного (ἀΰων) в сакральной игре; не введя подобные ситуации в корневые настройки или «основания», невозможно понять исходных категорий времени, до-, после-, сейчас и пр. в их уподоблении «ходам» (священной) игры).

Мы ещё вернёмся к этой магистральной теме конституирования вечности и проследуем за мыслью автора «от истока»; здесь хотелось бы обозначить общность компенсационных в сущности тенденций, дополняющих феноменологию консервативными реставрациями.

Итак, если формальным основанием «Вечности и времени» выступает скрупулёзный (и блестящий) анализ текстов (от Декарта, с особым углублением в Канта, которому нельзя уделить и толики внимания именно в связи с глубиной и объёмом, до Гегеля, Гуссерля и Хайдеггера), то его содержательная линия связана с постепенным нарастанием тем вечности и бесконечности, первоначально представленных именно в отсутствии и нехватке.

«...В первых четырёх главах вечность присутствует именно своим отсутствием, т. е. она предстаёт как то, чего *не достаёт* 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 даёт о себе знать у Декарта, Канта, Гуссерля, Хайдеггера, я и стремлюсь, восстанавливая образ *полноты*, восстановить вечность в её статусе формы созерцания» [18, с. 9].

Попробуем проследить за этой магистральной темой во многом в ущерб чрезвычайно ценным упомянутым аналитикам. «Понятие вечности (если не сводить его к бессмысленно пустой отрицательности ничем не ограниченной последовательности сменяющих друг друга “теперь”) традиционно связано с опытом сакрального» [18, с. 17].

Не-сведение вечности к «ничем не ограниченной последовательности сменяющих друг друга “теперь”» обладает двойным искусом разрешения: абстрактным отрицанием данного в точке актуального – полаганием «по ту его сторону» иного как подлинного – и не менее абстрактным «сокрытием» (снятием-оставлением) происходящего в непрерывном длении «теперь» в ипостаси вечности. И первое, и второе «абстрактны» в том числе в отношении не-сакральности, но открытости истолкований; «по ту сторону происходящего» может лежать и не-сакральный мир (истины); «укрытие» также допустимо в философской интерпретации, как, в частности, у Гегеля. В силу того «традиционная связь с опытом сакрального» должна ещё обозначиться и укорениться в вечном теперь. «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 алтарём. А это означает, что в горизонте, который концептуализируется в понятии вечности, определяется собственно жертвенный статус человека» [18, с. 17–18]. На первый взгляд вполне отстранённая дескрипция несёт изрядный

априорный заряд: если «понятие вечности» есть «концептуализация горизонта, в котором сакральный мир открывает себя», то само-открытие (сакрального) предшествует концептуализации и осуществляется во вне-мысленном, которое и следует обозначить (не через «понятие вечности», но актуальностью сакрального и актом сакрализации, что, кстати говоря, целиком соответствует исторической реальности, давшей примеры «хау, мана, маниту, оренда» и пр., надолго предшествующих их «концептуальному очерчиванию»). То, что «этот опыт встречи с сакральным оказался институализированным», помимо прочего означает, что он прежде имелся, был возможен (мыслим); отсюда один – и во многом неизбежный – шаг к извечным (врожденным) идеям, которые обладают правами и на «институализацию» (на алтаре), и на концептуализацию (в «понятии вечности»). Иного не дано исходными посылками (но сами такого рода посылки возрождают старинный вопрос философии: если сакральное появляется на сцене истории в качестве вне-мысленного, если его промысел на протяжении тысячелетий имеет внешний характер (рока) и если и отражён мыслью, то «иллюзорно» (миф), то как относиться к «человеку» и «истории», помещённым в эти рамки? Гегеля эта проблема – в отношении к трактовке «истории» – весьма занимала, и в этом он наследовал Канту; и точно так же он нигде не соотносит логику истории и логику времени).

Но это не означает, что иного вообще не дано.

Если первично мышление, то «горизонт концептуализации» предшествует сакральной жертве и её предопределяет; если первично бытие («Сознание (das Bewusstsein) никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием (das bewusste Sein)», – Маркс К., Энгельс Ф. «К критике политической экономии» [11, с. 491]), то сакральную жертву следует взять в скобки «исходного» (бытия), из которого «выступают» его возможности (горизонты). И это так даже в отношении вульгарности формальной логики: невозможно вообразить сдвинутых конструкций гипотетического сознания «зари истории», очертивших горизонт жертвенности и вечности – и обусловивших его актуальность; можно и нужно воссоздать те условия, при которых «жертвоприношение» привнесло в статус механических реакций (обособленных по природе рефлексов) новый элемент «спонтанной (экстатической) общности» (см.: [14]); если «жертва» первична и необходима (см.: [15]), её *интерпретации* различны и погружены в миф и его вариации ([12]; речь, разумеется, не о «спонтанном изобретении жертвоприношения (в его сакральных аберрациях) на заре истории»; речь идёт об обыденности столкновений и в том числе каннибализме как практике, предшествующей принесению жертвы, и внезапно, но абсолютно закономерном, обусловленном массовой практикой, обнаружении «побочного эффекта/аффекта» принесения жертвы, включающего механизм оборонительного инстинкта (см.: [8, с. 230]); заметим, кстати, что в презумпции «первичности бы-

тия» «человек» является на сцене истории как определённая-бытия (общность), каковая «осознаётся» значительно позднее; в презумпции первичности идеи зарю истории характеризует нечто вне-мысленное, каковое и человека (ассоциируемого с осознанием вне-мысленного) преобразует в странное, извечно недоделанное существо, человека *de jure*, но не *de facto*; при этом подобный кентавр, голова которого воплощает человечность, прочее – животность, предназначен к реализации своих священных прав в силу наличия некоего «изначального» качества, так или иначе значащего «стремление» к-знанию (о-сознанию, научению и пр.); «история» обретает привычный образ предыстории, арены борьбы «низменных сил», развлекающих аудитории до явления в свете рампы «подлинной человечности/разумности»; характерно, что подобную метафизику при всех оговорках разделяет и Маркс; но эти «низменные силы» представлены не (лишь) животной природой человека, но (общественным) бытием локальных общностей).

Но «это означает, что в горизонте, который концептуализируется в понятии вечности, определяется собственно жертвенный статус человека» только в свете принятых априори, в которых «концептуализации» обуславливают «статус»; в противном случае «это означает» прямо противоположное: «собственно жертвенный статус человека» предопределяет (в том числе) «горизонт концептуализаций» (в том числе архетипов, мифов и мифологии). «Далее, если в этом горизонте открывается жертвенный статус человека, в чём, по-видимому, и заключается *первичный* опыт сакральности, и если определяющая этот горизонт форма вечности конститутивно коррелирует с определяющей бытийную конституцию человека формой времени, то получается, что сакрально-жертвенный статус принадлежит бытийной конституции человека» [18, с. 17–18]. Эта мысль предопределяет дальнейшее; она включает определённый ряд безусловности как некоторую герметическую амальгаму, в которую ранее начала изучения уже заключены все исходные установки и даже приведены в связь; но если жертвенный статус человека и открывается в этом горизонте (вечности), это не означает, что он прежде возникает и существует в том же горизонте; «жертвенный статус» определяет всё же прежде всего бытие как человечески-родовое. Оно не «конститутивно коррелирует» с (не введённой в рассмотрение) «формой времени», но обуславливает ту дистанцию, которая при различии вечности (настоящего) и существующего (сущего) заявляет о себе как время (в отношении исторического генезиса возникающего позже пространства, и прежде всего его истинно-изначального, *τέμενος*; даже помимо прямых антропологических реконструкций уже «подвижный образ вечности» помечает изначально-извечное, отражаемое и выраженное «во времени» как себе-ином; но антиисторизм органически не приемлет времени, в котором нет ещё ни времени, ни пространства, упорно фиксируя все потребное для будущей конструкции в гипотетически-«изначальном»

ἀρχή бытия-времени a la Хайдеггер). «Жертвенный статус человека» как бы феноменологически констатируется, в какой связи он уже-введён в бытие вне предварительно проведённой реконструкции истоков; но кем (чем) он обусловлен, как, в какой форме существует (до «цивилизации статуса»), на что ориентирован, вследствие чего возник?

В традициях, заданных хайдеггеровским прочтением феноменологии, подобные столь естественные вопросы неуместны (хотя сам путь феноменологического дискурса весьма при этом далёк и от методологических основ интроспекции и в том числе опор герменевтики).

Никакие интроспективные/феноменологические/логические зарисовки неспособны на заполнение лакуны изначального; необходима тщательная антропологическая реконструкция для того, чтобы придать жертвоприношению (сакральности) функциональный статус и дать ему (имманентное) назначение: последнее заключено в инициации оборонительного аффекта в его негативной (отмена инстинкта самосохранения, «ужаса») и позитивной (инициация спонтанного (не заключённого в инстинктивных алгоритмах) действия в общих интересах) итерациях (жертвоприношение – прежде всего действие, определённое эффектом/аффектом воздействия (на окружающих); воздействие как выражение/представление обуславливает то выраженное в образе (праотца, тотема, Другого), которым *представлено* изначальное-бытие в его (трансцендентной) «чистоте» (невыразимости «чистого стремления»)).

Но если для восприятия (страсти) ничего иного не существует, философия призвана в этом «круге» отделить инспирируемое (чувственный образ) от источника (бытия-стремления но не стремления-к-бытию, Dasein; их разделение неизбежно влечёт натурализацию бытия, возрождая прежнюю метафизику, и этому следует уделить самое пристальное внимание; тут, разумеется, не следует забывать и о более общих (методологических) горизонтах: вот-бытие конституировано «стремлением», каковое «феноменологически фиксировано», существует; и в данном случае исток его происхождения, причины, природа и пр. не рассматриваются; в этот непрозрачный бульон и помещается «стремление к осознанию», «сознанию» на многие тысячелетия предшествующее; но «человек» зари истории не мог опираться ни на сознание, ни уж тем более на «стремление» к таковому (несуществующему); поскольку в поле анализа помещается животный предок человека, следует определить присущее ему животное, т. е. природное «стремление», особенности которого предопределили будущую «человечность»).

В нём же (точнее – в переживании само-отверженности, само-иступленности) также лежат ключи к (будущей) «вечности» в непосредственности ощущения «бессмертия» (в безразличии к смерти как прекращению (не-подлинного, обособленного) существования). В изначальном (стремлении-бытии) подлинное (virtus) подчиняет себе форму (осуществления) и ощущается в чистоте виртуального как извечное

(бессмертное). Изначально превалирует (в изначальном превалирует) единство-действия (*actus purus*) изначально-внутреннего; единое действие не (обособленных) индивидов, но себя-реализующих-стремлений-самости (данных восприятию по форме общего – праотца, тотема, Другого – Субъекта).

«Бытие-вечность» возникает на историческом горизонте как нечто первично-подлинное и подлинно-человеческое (что отнюдь не указывает на его концептуальные предпосылки или извечный схематизм, но ровно напротив, целиком погружает в сплошность экстатического *пáθος*); оно и маркирует горизонт подлинно-настоящего, на котором иное проступает в тени преходящего-не-подлинного (в чувственном плане означая выпадения из плена насущного как избавление от извечного страха-смерти; конституция вечности очерчивает чувственный план бессмертия, растворения в родовом бытии). Иное дело, как генетически, онтически и онтологически связаны переживание-переход извечного-теперь с его представлением «по ту сторону» вовлечения, в составе «холодных практик» и концептуализации; упомянем также вторичные практики вовлечения, обуславливающие и оправдывающие непосредственность жертвенного огня обще-мировой архитектоникой и сознательно-ориентированной картиной-представлением (сюжетом-(*sujet*)-миром).

Во всяком случае, картине общего течения времени (течения общего времени) следует предпослать это простое чередование (ритм) холодных и горячих практик, структурирующих бытие и его «собирающих» из многообразия-жизненных-ритмов (в уподоблении; более же детальную картину позволяет восстановить аналитика категории «обращения», по понятным причинам здесь не рассматриваемая (см.: [13]); не вдаваясь в её детали, отметим, что «время» предварительно возникает в форме многообразных ритмов «сообщения» (обращения и в том числе обмена), пронизывающих общество с тем, чтобы со временем отразиться в сознании и обрести в нём новые «точки роста»).

Не пытаясь раскрыть эту картину из точки «изначального», заметим, что решающий по отношению к рассматриваемому шаг Хайдеггера заключался в сохранении и удержании за «теперь» характера софийности (вопреки многим иным его утверждениям и уничтожающим критикам «не-преодоленного интеллектуализма» Гуссерля) – но вопреки и поверхностной (его) «временности», в *извечности* (*сакральности*) *Dasein*.

Из этой именно точки предочерчивается топос «теперь», и прежде всего экстатически-чувственно – и, в проекции на возможное-осмысление, в качестве предтечи «ценности». Так, «Счастье как энергия есть действительность действительно помысленной мысли. Но в собственном, более узком, смысле это и есть действительность софии – действительность мыслящего пребывания при началах и основаниях сущего, при том, что *всегда* есть так, как есть. И это возможно для человека “не

в силу того, что он человек, но потому, что в нём присутствует нечто божественное... И если ум в сравнении с человеком божествен, то и жизнь, подчиненная уму, божественна в сравнении с человеческой жизнью» (*Eth. Nie. X 7,1177 b 27–31*) [19, с. 239–240]. Но именно «присутствие» рождено в присутствии-божества в экстатическом «восторге у бездны на краю» ритуального жертвоприношения. Ориентация «пребывания при-извечном» исходит из него и им порождается. «Когда Хайдеггер передаёт *εὐδαμονία* как *Eigentlichkeit* («подлинность»), в то время как словарь даёт: «счастье», «благополучие», «процветание», «благосостояние» и т. д., это – вовсе не экстравагантная выходка и не насилие над мыслью Аристотеля. Для греков рассмотрение человеческой экзистенции явно ориентировано на (подлинный. – А.Ч.) смысл самого бытия, т. е. на то, в какой мере человеческое *Dasein* способно *быть вечно*» [19, с. 241] (в таком по крайней мере отношении связь с «вечным» стараются удержать и Аристотель, и Хайдеггер, сохраняя и удерживая в нём ядро священного).

Далее автор стремится более точно определить истоки своей позиции. «...Но если уж и вправду связывать замысел моей книги с Хайдеггером, то, пожалуй, с большим основанием (чем с утверждением Хайдеггера относительно принципиального тождества концепций времени Аристотеля и Гегеля. – Д.С.) 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” (*Heidegger M. Über den Humanismus. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1949. S. 36.*)» [18, с. 18]. Воспроизводя всю цепочку подразумеваемого, автор резюмирует: «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» [там же]. Доводы достаточно веские; однако представляется необходимым учесть и то, что речь в данном случае идёт не о последовательности смены ракурсов и уподоблении-тавтологии, но об *источнике* исходных ориентаций. В отношении «истин бытия» таковыми выступают *систематические* порядки присутствия, Хайдеггером вводимые в обиход через многообразие «забот» и «подручности» (первичных); конституирование само по себе основано этими «холодными практиками» и их смыслом. Речь не о построении конечного композита, но об источнике достоверности (в каком отношении цепочка Хайдеггера не выглядит тавтологией, но исходной альтернативой повседневности/заботы/подручного/ума – беззаботности/игры смерти/поэтики/чувства; но в том же ряду софийность противопоставлена откровению как бытие – сакральному).

«Так что же, и вправду философское исследование является и остаётся атеизмом или всё же, как обращение к опыту близости последнего Бога, философское исследование является и остаётся теизмом? Кажется,

верно последнее. Или нет? Не верно? Увы, Хайдеггер здесь уклончив, как и всегда уклончив он в том, что касается опыта сакральности» [18, с. 19]. Но именно уклончивость Хайдеггера и не подаёт веского повода для «большого основания» замысла книги. Так что дело, очевидно, не в этом. «Понятно, что опыт встречи с сакральным есть опыт встречи с себя открывающей сакральностью или (там, где сакральность персонифицирована) с себя открывающим божеством. Само-открытие сакрального есть то, что называется откровением. В чём бы ни состояло откровение, по своему “жанру” оно представляет собой исходящую из сферы сакрального *инициацию* отношения человека к Тому, Кто (Что) открывается в откровении». Сказанное безусловно. Что же из него вытекает?

«Значит, по отношению к опыту сакрального человек (мысль человека) никак не может утверждать тот особый род полноты своей ответственности за отношение с другим (с внемысленным), который исключал бы участие другого (внемысленного) в формировании этого отношения. Ведь здесь инициатором встречи и, соответственно, детерминантом мысли к её функционированию в модусе встречи-с-внемысленным выступает... внемысленное» [там же]. Пояснение включает предыдущее в рамку жёсткой альтернативы: «опыт сакрального» (невыразимого) отождествлён с опытом мысли в не-проясненных полномочиях. Торжествует же инверсия или-или, подминая диалектику. «Человек» представлен мыслью (пониманием); иное – внемысленное – означает вне-человеческое. Но «человек» *изначально* представлен сакральным-как-вне-мысленным и как-собственным – собственно-человеческим (духом); это он в истине (*ευδαιμονία* как *Eigentlichkeit*), «изначальной» ярости- *πάθος* (*Begeisterung*).

Отрицать ли (его) человечность на подобном основании? Гегель так и поступает, но не может не войти при этом в (не диалектическое) противоречие с самим собой: (абсолютный) Дух изначален и изначально познаёт себя в ином (включая до-органические стадии); вместе с тем он «подлинно познаёт себя» (в понятийных формах), начиная с утверждения на сцене истории государственности (предполагается, что с этого момента «цель» эксплицирована, в какой связи «становление» (история) целесообразно и направлено мыслью) [2, с. 315; 4, с. 40; 16, с. 221].

Как можно вычленишь из этой целостности человеческое, противопоставленное в-нём-иному-как-духовному? Единственно корректным образом – реконструировав тот генезис, который отметил «начала» изначальным различием (родов, каст, «раба и господина» и пр.; в формальном отношении «по ту сторону внемысленного» от человека остаётся «плоть», с нас интересующей точки зрения представленная *животным интеллектом*; во всяком случае, не избавившись от путаницы человек/мысль человека, к решению невозможно подступиться).

Направляет ли это к источнику внемысленного или обуславливает ли его восприятие? «Но если философская мысль всё же берёт на себя именно такого рода ответственность, т. е. ответственность, исключая-

шую ответственность внемысленного, 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 берёт на себя мысль, можно назвать ответственностью за опыт встречи именно с сакральным? По-видимому, ни в каком. <...> 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 “является и остаётся атеизмом”), но совсем не верно утверждать, что Бога *нет* [18, с. 21–22]. «Но если философская мысль» пытается «взять на себя такого рода ответственность», она – вольно или невольно, осознанно или бессознательно – пытается преодолеть природу человека, уже в который раз очищаясь от тлена и грязи материи и тела с тем, чтобы предстать «чистой», в той идеальной чистоте, которая – вольно или невольно – ассоциируется с «изначальной мыслью» и укоренена в «извечных идеях». Но – с опорой на сакральное или как-то иначе – «очистить мысль», «взяв на себя ответственность», может только человек – следовательно, и плод его усилий никогда не будет свободен от «родовых пятен» вне-мысленного (следует ли опереться при его трактовке на «сакральное» или, например, на Оно и пр. – иное дело, но не стоит забывать о том, что подобный выбор неизбежен).

«Бог не есть» означает в кругу означенного то, что он не есть для мысли, поскольку и очерчивается в меру его (очерчивания) возможностей; собственно «Бог» есть в том числе то целое (Единое), которое и с точки зрения мыслимости не может быть сведено к совокупности представимого (данного). Прежде Единого располагается Благо как его предориентирующая наполненность. В каких категориях оно очерчивается – это вопрос, ответ на который во многом предопределяет теистическую или онтологическую экспликацию «оппозиции» (присутствия). «Смысл блага – это “то-в-направлении-чего” наброска. Dasein набрасывает себя в направлении зова или оклика, а окликает никто и при этом выкликает ничто. И тем не менее, окликающий – это абсолютный свидетель, свидетельствующий о самой собственной способности быть. Это свидетельство позволяет, по крайней мере, отречься от нелепой возможности “избрать не свою, не собственную жизнь, а жизнь чего-то другого [в себе]: μή τον αὐτοῦ βίον ἀρεῖσθαι ἀλλά τίνος ἄλλου» [19, с. 243]. Переориентация на позиции Блага не отменяет избранной тематики: речь идёт по-прежнему о εὐδαμονία, однако теперь не в оценочном, но в практико-ориентированном или демоническом горизонте. Речь идёт, понятно, не о наброске, который в близости к наличному развернётся в проективное будущее, но о набрасывании «самости» в её – не развитой Хайдеггером – исторической ориентации. Но в упомянутом направлении-чего выкликания-суверенного ощутим «вечный зов», лишённый авторства или оставляющий его открытым (направляющим субъектив-

ность мысли к извечному ничто). Назовём его сакральным личного или безличного плана, но оно в статусе предела не может не обрести образа (манью), поскольку размечает и приготавливает в том числе образ-мысли (иного, субъекта и пр.; собственно диалектика должна была бы в это различие мыслимого и иного включить различие субъекта и иного-самости, основав сам образ мысли (стилистику, семантику, субъект) на прообразе (ничто-иное: мана, Оно, Другой и пр.)). Иными словами, о первых основаниях бытия невозможно сказать ничего извечного и вне-исторического; в отношении любой определённости они явлены как *ничто* и во всяком исторически определённом исторически же обусловлены (иными словами, «сакральность» выступает исторической формой бытия и сама детерминирована историко-географически).

Так, «метафора Хайдеггера: зов заботы, совесть. Зовущее, окликающее – это само Dasein, “расположенное в основании своей жути”. Кажется бы, призывают к... – направление указано зовом. Но по сути это не так: совесть не называет и даже не призывает к тому, что уже некоторым образом положено. Совесть взывает. “Зовом задет тот, (кто отдалился от собственной самости и) хочет быть возвращён назад”. Зов не “влечёт вверх, по крутизне в гору”, он вообще не влечёт к., но отвращает от... . Зов заставляет от-страниться (ab-kehren), от-шатнуться, расстаться. Зов слышен в ужасе, в тревоге (Angst) (SZ § 40)» [19, с. 251]. Ничего более определённого о сущности-сакрального (бытии-сущего) Хайдеггер сообщить при всём желании не может; в его вот-бытии «вот» якобы «устремлено» к-бытию; но если говорить о бытии сколько-то философски, то никакого «вот», как и «бытия», не существует, изначально в этой связке только «стремление», каковое в этой выдержке и представлено «зовом»; в его трансцендентной чистоте не различны сакральное и бытие; оно само различает их, восходя к себе в *causa sui*, *осуществляясь* «в себе (бытии), в ином (сущности), для себя (мысли)»; в сакральном бытии пред-размечено образом субъективности.

Поскольку же осмысление не осуществимо вне рамок «вот» и «себя» (к которым якобы устремлено, которых не может *быть*, но которые обязаны существовать и осуществляться), то последние и размечают феномен-сущности (выражение, представление, мир как-); и лишь извечная не подлинность так-существующего составляет подлинный фундамент *свободы* (в том числе от трансцендентального схематизма).

Далее анализ постепенно включает в вечность временное. «Можно, конечно, сказать, что соотношение Dasein с сущим есть *экзистенция*, а *бытие* сущего открывается в экзистенции. Сама эта экзистенция и есть *понимание* бытия, или *понимание собственно* – *первичное понимание*. И мы сможем понять понимание бытия, т. е. эту экзистенцию, если сможем эксплицировать “схематизм” понимания. Он и эксплицируется Хайдеггером в экзистенциальной интерпретации временности как единства трёх выше определённых “моментов”» [17, с. 270]. Здесь,

правда, возникает небольшое недоразумение. Новое понимание-экзистенция призвано представить новое понимание понимания – но подобное понимание в его буквальной трактовке и есть экзистенция. В эксплицированном схематизме оно как (всё же) понимание должно представиться в ветхом обличье (в ортодоксально-схематическом и безусловно-рациональном изложении). Но при этом всё же непонятно, отчего подлинное понимание как первичное нуждается в трансляции/герменевтике (дело, разумеется, заметно упростило бы очевидное предположение о наличии первично-человеческой экзистенции, ни в какой «софийности» не укоренённой, о непосредственно-экзистирующем духе-бытии). Но в таком случае переход от бытия к существованию потребовал бы более последовательного феноменологического различения «горячих практик» бытия-в-его-подлинном и холодных в их стремлении-к-бытию (*Dasein*); и первые, и вторые очерчивают «горизонт мира»; в итоге же речь идёт о двух мирах (горнем и дольном) в их сложных отношениях (Хайдеггер же, как было указано, принципиально сводит «изначальное» к «холодным практикам» (подручное, забота), исключая из него всякую экзальтацию; именно в силу того подлинно-сакральное в его построениях *подменяется* вмененными повседневности «экстазами», как «вечность» не менее последовательно подменена «подлинным временем»; но для первичной экзальтации (откровения) «во времени» как тотальной трансгрессии попросту не остаётся зазора – хотя и сам Хайдеггер менее категоричен в иных текстах, например в «Истоке художественного творчества»).

Только после этого можно было приступить к очерчиванию времени как пограничного состояния между (извечно) настоящим (надлунным) миром и преходящим (подлунным), в их опять-таки многогранных отношениях (подобия, ориентации на прототип, выраженности, её точности, «выразительности» (эстетике), темперированной модальности и пр.); причём такое время содержательно, т. е. не есть некая (субстанциальная) форма (отстранения/остранения), но есть первичное орудие осуществления, воплощения, инструмент приложения свободы к её внешнему предмету (миру) и внутреннему контуру (общественному бытию, человеку).

«Единство же это, в свою очередь, определено тем, что “[т]олько как актуализирующее (*Gegenwärtigendes*) есть оно [*Dasein*] в определённом смысле... будущее (*zukünftig*) и прошлое (*gewesen*)”. Но тогда для того, чтобы этот “схематизм” не оказался схематизмом абсолютного (в смысле замкнутого на себя) субъекта (в котором все оппозиции оказываются не оппозициями, а непосредственными тождествами – прошлое есть настоящее, настоящее есть будущее), необходимо, чтобы он определял бы двойной (в смысле – двусторонний) горизонт в отношении *самого себя*» [17, с. 270]. Следует практически мгновенный переход к дальнейшему, но стоит акцентировать значимость поднятой проблемы.

Говоря о времени в его истине либо расхожести, Хайдеггер, не принося в трактовку в таком отношении ничего нового, походя вступает в две неразрешимые (по крайней мере до настоящего времени) проблемы: прежде всего, подобно многим философам до и после, он походя оперирует связками до- и после- в качестве понимающихся. Когда и поскольку руки доходят до расширенной экспликации модусов, речь по сути подразумевает лишь уточнение (их) статусов, блестяще осуществлённое, но не возвращающееся к началу-времени, поскольку таковое (изначальное) изначально, сиречь *всегда*, содержало извечные до-, после-, сейчас- (в отношении которого философия не удосужилась различить контур хронологического теперь от событийного «вовремя», не очертив в том числе и семантики «вдруг-» (вместе, в-месте)).

Что означает это до, после, вовремя, нигде не уточняется, как собственно не уточняется и время в его отличии от бытия (вот-бытия; в самом деле, связывание бытия с вот- через стремление, каковое и есть-бытие, являет пример простой тавтологии; но все эти до и после, прежде и сейчас взяты из расхожих разумений; таковые, понятно, актуализируют *чувство времени*; его и следует объяснить; иначе «подлинное» неминуемо предстанет комбинацией «расхожего»; в том, что исходное как первичное-переживание (в интерпретации рецензента) или первичное созерцание (в интерпретации автора) следует, преодолевая порочный круг, выводить из сакрального, верно; но не включив в него $\alpha\upsilon\omega\upsilon\nu$, невозможно реконструировать онтологию «времени» в его отличии от бытия; время прежде всего вдруг- рождается в игре смертельного поединка и его-иного с тем, чтобы охватить по мере распространения «мир» в его импульсивности и многообразии ходов-пульсаций).

Но дело ещё и в том, что помимо таким образом реконструируемой трансцендентальности (так или иначе наследующей Гуссерлю), существует и иное время, вобравшее прошлое, будущее, настоящее объективного статуса (общего закона как регламента общности, время, которое Хайдеггер упорно именуется «не подлинным» и которое отлично от «тактического» в его статусе «игры ходов» и покрывает его стратегическим «течением»; Καιρός и Χρόνος).

Субъект, конституируя наступающее, вовлекается в синтез срезов прошлого, будущего, настоящего (*sujet*); но ведь простая вменяемость предполагает, что подобная субъективность предметного синтеза осуществима в горизонте «объективного» полагания в себе и в ином позиции временности с её общезначимыми указателями (гарантиями вменяемости как в том числе вообще-уместности и своевременности в тотальности существующего, в норме-реальности вопреки динамической виртуальности (игры) про-исходящего).

«Но вот этого-то и нет в эксплицируемой Хайдеггером структуре временности. И я не вижу, что бы могло помешать, например, Гегелю принять *такое* понятие времени. Я не думаю, что Гегеля могли бы сму-

тить хайдеггеровские обороты о «временении временности» (*Zeitigung der Zeitlichkeit*), или о том, что «временность *временит себя*» (*Die Zeitlichkeit zeitigt sich*), или что «временность изначально впереди себя», что она имеет «экстатический характер» (*ekstatisch Charakter*). Да и что нового в самом понятии экстатического характера времени? Экстатический характер времени определяется тем, что определение каждого из «измерений» времени (будущего, прошлого и настоящего) вводится оборотом «уносится к...». В качестве будущего *бытует (ist) Dasein* как уносимое к (*entrückt zu*) своей бывшей способности-быть; как бывшее *уносится* оно к своей бывшести; как актуализирующее *уносится* оно к другим сущим. Временность как единство будущего, прошлого и актуализации <...> есть *примордиальное вне-себя...* Мы терминологически обозначаем этот характер унесения-к как *экстатический характер* времени [17, с. 270]. Это критическое разоблачение весьма значимо (в том числе для последующего изложения). Тут, возможно, следовало бы поставить ещё один вопрос: что остаётся за вычетом непрерывных «унесений» или каков тот исходный пункт, из которого «уносит» субъекта? Следует ли из такого рода установки, что он расположен вне-времени? И не лишается ли экзистенциальный смысл, утратив точку опоры в лице наследуемого (примордиального существования), но после разоблачения отброшенного? И если акцентировать позицию автора, то временность в её экстатичности противопоставлена существованию (как сакральность, извечность) в его временности (не-истинной, расхожей, по Хайдеггеру). Здесь обнаруживается недостача того «изначального», которое Хайдеггер неверно отождествил с «истинным временем» – или, в ином выражении, истинное время (истина времени) = вечность (никакого «не-истинного же, расхожего времени» нет, иначе, таковое и есть «время»; впрочем, и автор не доводит свои рассуждения в этом пункте до окончательной ясности).

Далее продолжается очерчивание различий позиций Гегеля и Хайдеггера. «Разница (их) намерений вполне очевидна. В своей концепции времени Хайдеггер стремится показать, что собственный модус бытия человека определяется понятием границы. Гегелевская же концепция времени задумана так, чтобы сущностным определением человека выступило знающее себя знание, представляющее предельную форму осмысления традиционной причины самого себя – *тождества* себя и другого (хотя и тождества, достигаемого через само-различение, через отрицательность субъектности), а *не границы* себя и другого» [17, с. 271]. Возможно. Мне всё же кажется, что в этом автор чересчур полагается на собственные высказывания классиков; однако, как я уже отмечал, если Хайдеггер полагает своё суждение в сознательном исчерпании (бытием-временем), Гегель, напротив, странно непоследователен и располагает двумя (развитыми) понятиями: механически-формальным и содержательным (времени и истории).

«...Можно было бы сказать, что, в отличие от ситуации с тремя “этапами” гегелевского разворачивания понятия (тезисом, снимаемым в антитезисе, антитезисом, снимаемым в синтезе), у Хайдеггера все три момента “движения времени” остаются в единстве и не снимаются. Но вряд ли такой аргумент действительно проясняет различие с Гегелем. Снятие и у Гегеля, вопреки популярному толкованию (? – Д.С.), не означает устранения. Означает оно сбережение, достигаемое через обретение основания в ином. Но это как раз и есть то, что происходит с тремя моментами хайдеггеровского времени, каждый из которых находит своё основание в двух других» [17, с. 271]. Пояснение на самом деле проясняет весьма немногое.

Разумеется (и автор сам об этом упоминает в ином месте), гегелевское «снятие» вовсе не означает «логику движения времени» (разве что в снятом виде). «Понятие... есть само по себе абсолютная отрицательность и свобода; время не есть поэтому то, что господствует над ним, и понятие также не есть во времени, не есть нечто временное. Оно, наоборот, есть власть над временем, которое и есть лишь эта отрицательность, определившаяся как внешность. Поэтому лишь предметы природы подчинены времени, поскольку они конечны; напротив, истинное – идея, дух – вечно» [5, с. 52]. Разумеется, отличия сохраняются, и они вполне очевидны: гегелевские «этапы» не погружены во время (и уже тем самым его не конституируют), но, напротив, его отрицают (подчиняют). «Все три момента движения времени» Хайдеггера суть именно конституция временности, взятая в её погружённости в субъекта, как и, напротив, погружении в неё субъекта; для Гегеля же, как уже было упомянуто, «субъект» несущественен, существенен же Субъект (Дух), в «снятом» (знании) от времени освобождающийся (что возвращает к простому, на самой поверхности лежащему обстоятельству: «время» Гегеля конституируется в составе природного устройства; всё, что выходит за эти рамки, относится им к истории; с такой точки зрения Хайдеггер (сам по неясным причинам этого не акцентируя), «синтезирует» два представления о времени, в том числе указывая на регулярные несостыковки двух линий и критику сосредотачивая на концепции «природного времени»).

Это – чрезвычайно краткие извлечения из систематически проведённого обзора и критического рассмотрения взглядов на время Хайдеггера/Гегеля. Далее автор возвращается к магистральной теме, подготовленной «своим отсутствием». «Голоса бессмертных и есть голоса, требующие жертвы. А требование жертвы есть требование соприкосновения с бессмертием. С этой точки зрения понятие вечности представляет собой концептуализацию алтаря – того “места”, в котором человек живёт жизнью сакральной жертвы. Той жизнью после жизни, которая и составляет исток жизни» [17, с. 372]. Оставляем без комментариев этот отрывок, знаменующий возвращение оставленной темы. Заметим лишь,

что так упомянутые «голоса бессмертных» хорошо было бы соотнести с предвещающих их экспозицией («Время есть форма *предполагания* немысленным (сущим) своего адресата... Вечность же есть не форма *предполагания*, а форма *полагания* этого адресата...» [17, с. 371]), в рамках которой «вечность» фигурирует в качестве безличной силы и некой мыслительной инверсии. В такой связи возникает вопрос: как соотносены эти реалии, как относиться к голосам бессмертных в их референции – или же излагаемое герметично заключено в рамки «феномена»? Обратим в такой связи внимание на итоги набрасывания авторской структуры времени. «...*Прошлое есть опространственное время, или прошлое есть время-в-пространстве, или время, застывшее во немысленном, отложившееся во немысленном в качестве его (вне-мысленного) пространственной структуры*» [17, с. 389]. Это развивает статику кантовского разделения пространства-времени; но можно заметить в этом остатки прежних проблематик: прошлое-состоявшееся сохраняется как исключительно внешнее (вне-мысленное), в общем наследуя Канту. Но «застывшее» в онтогенезе и филогенезе (подручное, инструментальность мыслимого) присваивается и осваивается в качестве своего-внутреннего, орудия-мысли (Л.С. Выготский). Оттого подобное разделение представляется не доведённым до логического завершения (в какой связи представляется вероятным то, что полная экспликация сблизит авторскую концепцию с гегелевской).

Вместе с тем игнорирование содержательного аспекта «истории времени» порождает весьма характерные сдвиги, в общем предопределённые абстрактностью авторской позиции и вынужденной адаптацией к ней в общем чрезвычайно традиционных взглядов. «Будет не слишком смелым предположить, что строй мышления, характерный для определённых культур, не позволяет объективизировать ответственность человека за само-раскрытие вне-мысленного. <...> Та или иная культура может объективизировать своё отношение к этой “вне-мыслице”, включив её в свой жизненный цикл, и даже институализировать её принятие. Такую институализацию... и представляют собой языческие ритуалы жертвоприношения. <...> Можно видеть в такого рода ритуалах и институциональную параллель мифо-поэтического осознания хитрости жизни, того, что жизнь живет себя уходом от себя в смерть, который позволяет жизни вернуться к себе, т. е., собственно, и быть себя живящей жизнью. <...> Поэтому в мышлении таких культур будущее по сущности своей есть не новость, а возвращение к тому, что уже было – к началу, истоку жизни» [17, с. 389–390]. Достаточно длинная выдержка приведена для наиболее адекватного раскрытия мысли автора. Знакомая «хитрость жизни», которая «живит себя уходом от смерти»; вновь гекатомбы принесённых в жертву, рожденные идеей и исключительно идеей – но поскольку таковая (особенно «на заре истории») преимущественно неосознанна, то не идеей даже, но чем-то смутным, чем-то преимущественно

«вне-мыслимым». Так предельный рационализм привычно смыкается с крайней (или, как выражались наши предшественники, «оголтелой») мистикой. Человек же (поскольку он «человек») предопределён (либерально-демократической версией трактовки процесса истории) к «ответственности за само-раскрытие вне-мысленного»; но поскольку и на заре истории, и в составе традиционных культур он этой всемирно-исторической миссией вовсе не задаётся, то и получается в очередной раз, что это и не человек вовсе, и пр.

Мне в такой связи кажется, что автор вступает здесь на дважды зыбкую почву.

Первый раз – при связывании «ответственности за само-раскрытие внемысленного» с определённым типом культур. Но «подобную институализацию» представляет собой любая культура, в том числе самая современная. Никакая культура не вольна в выборе предпосылок онтогенеза, всегда застаёт определённую совокупность обстоятельств, её обуславливающих; «мысль» (в том числе) укоренена во вне-мысленном как форме-мысли (прошлом) и обретает себя в составе нового содержания, в нём пре-образуясь (образовываясь); «ответственность» же неотделима от своего инструментария – и с точки зрения содержания не рассмотрена вовсе, во всяком случае не помещаясь в логическую дихотомию мысли – вне-мысленного.

Второй – повторяя расхожую байку о «вечном возвращении». В ней, разумеется, есть своя историческая правда, однако гораздо больше в ней заскорузлых стереотипов (например, что это за возвращение к началу как к «тому, что уже было»? Но «извечное» никогда «не было», но всегда «есть», и есть, собственно, только оно). Никакого, разумеется, «прошлого» и «будущего» в их принятом и распространённом значении в упоминаемых культурах не подразумевается, и если преследовать здесь определённые аналогии, то прошлое и будущее традиционных культур следует ещё определить (перевернув принятые диспозиции: «В представлении ветхого человека по проложенному во времени Традиционному пути *вперед* шествуют *пред*-ки, *потом* идут *потом*-ки, *след*-ом за перво-*проход*-цами *след*-уют их по-*след*-ователи. <...> В модели Традиционного пути люди идут по следам своих *пред*-шественников: они обращены лицом в прошлое. Они *след*-уют за своими *пред*-ками и на-*след*-уют их формы жизни» [1, с. 54]). «А потому к прошлому и не может сводиться время как форма возвращения внемысленного к мысли. Ведь принося прошлое, т. е. уходящее, время приносит также *и себя*, т. е. приходящее. Другими словами, приносимым является и самый акт приношения, и приносится он в качестве *себя приносящего*. Самый этот акт-экспрессия внемысленного не есть то-что-уже-было, но он есть нечто ещё только “надвигающееся”. Он и есть будущее. Значит, *будущее есть тот аспект акта самоприношения (самораскрытия) внемысленного, в котором сам этот акт яв-*

ляется приносящим себя и именно в качестве **самого себя приносящего**» [17, с. 391]. Здесь следует в чём-то согласиться с автором, возможно, несколько снизив пафос «логики прошлого» и обернувшись к реалистическим обстоятельствам, ранее отчасти уже упомянутым: «прошлое» не есть абсолютно-ушедшее; оно в том числе в форме памяти есть сам субъект, чьё «устроение» (прошлым) предопределяет настоящее и будущее. Разумеется, «прошлое» «приносится» (памятью) в настоящем; но и последнее не есть лишь то, что «приносится», но и то, что «приносит», причём приносит «наступающее» «прошлое», предопределяя форму восприятия (настоящего, из чего, впрочем, не следует, что «будущее есть... акт... приношения себя вне-мыслимым» и пр.; это формально так, что не отменяет всю содержательную сторону наступающего в его типической обусловленности).

Автор эту мысль развивает следующим образом: «Но тайна (априорного синтеза. – Д.С.) начинает раскрываться, когда мы начинаем понимать, что суть чистого образа заключается в синтезе различающей-соединяющей связки пространства и времени. <...> *Внемысленное, открывающееся относительно схемы бесконечности, и есть собственно чистый образ. И так открывается внемысленное лишь в перспективе, открываемой схемой вечности.* А можно сказать и так: схема вечности есть схема видения внемысленного, открывающегося согласно схеме бесконечности» [17, с. 428]. Это, очевидно, квинтэссенция и контрапункт авторской концепции, которые я довожу до читателя. Комментировать их сложно в силу той укоренённости в строе излагаемого, которая обуславливает упомянутый герметизм; замечу лишь, что у меня возможность построения упомянутых «схем» (вечности-бесконечности) вызывает определённое недоверие, основанное, если быть чрезвычайно кратким, на достаточно очевидной невозможности разделения вне-мысленного и иного; в авторском изложении эти категории остаются непрояснёнными. Однако если мы на мгновение вспомним предыдущее, то это драгоценное наследие доброй философской классики следует обратить к реальным обстоятельствам происхождения, к той перспективе, в которой сакральное инспирирует экстатическое содрогание само-отверженности, воплощающей исторически-определённую форму освобождения (от безусловности механических реакций), но в новой обусловленности существованием (в изначальной склонности к общезначимости, выражению, аффектации, проникновенности, ритмике, сопряжённости, в том числе эротизме). Разумеется, подобная перестановка акцентов (Хайдеггер: субъект – вот-бытие, объект – бытие (см.: [6]), как и субъект – схема вечности, объект – схема бесконечности, автор) раскрывает определённые горизонты – но некоторые весьма значимые рубежи (достигнутые «философией жизни») оставляет, «возвращая» от Хайдеггера к Гегелю. Нельзя, впрочем, вменить автору в данном отношении исключительный монизм. Но именно склонность

к предельной рационализации оснований влечёт значимые обрывы при обращении к содержанию. «Вечность как атрибут вечного есть Эрос. И время собственно, т. е. образ вечности, есть образ Эроса. Умалчивая об этой эротической сущности времени, Аристотель – намеренно или нет – скрывает тот миф (точнее, тот общий эллинский мифологический мотив), которым живёт его мысль. <...> Человек лишь постольку находится на пути возвращения к уму из своей жертвенной внебытийности, поскольку в каждый момент своего бытия он к уму уже вернулся. В этом и заключается *интелектуальность* бытия человека: ...в предопределённости... начала бытия его *завершённостью* – прошлого будущим» [17, с. 477–478]. Тут очень многое весьма спорно, и в данном суждении априори (извечное – софия – ум – изначальное к нему стремление) уже безусловно выдвинуты на передний план и представлены в наготе беспредпосылочного.

Не вдаваясь в детали данной герменевтики (в силу пространности затронутой темы), всё же заметим, что эта единичная попытка выхода за рамки представленного дискурса в сферу его историко-культурных предпосылок (содержания) выглядит одиозно-одиоко.

Но если использовать историзм в качестве методологической посылки, её «жертвой» должен предстать не один Аристотель. Но именно на нём сходятся реально-исторические предпосылки сдерживаемой прежде генеалогии. «Бессмертные требуют жертвы, и жертвой соединяются и наделяется смыслом прошлое и будущее, ею сопрягаются не признающие будущего голоса крови и приходящие из будущего слепые повеления судьбы. Жертва есть *настоящее*. Жертвой оправдывается победа будущего – победа судьбы. Но судьба определяет жизненный путь *с самого начала*, а потому победу судьбы (победу будущего) торжествует прошлое. *Вот в этой триаде судьбы, голоса крови и жертвы и заключается*, как мне представляется, *не эксплицированная Аристотелем временность его философии времени, в этом, а совсем не в считаваемой последовательности пустых “теперь”*. А если так, то круговая структура аристотелева времени определена специфически античной структурой жертвенности и соответствующей ей структурой вечности» [17, с. 478]. Но дело в том, что «спецификой структуры жертвенности» обусловлена далеко не только «структура аристотелева времени», но все первые рефлексии и сама рефлексия в своём историческом возникновении (см.: [9]). Но и подлинная реконструкция связи-триады судьбы, голоса крови и жертвы оказалась недостижимой не только для Аристотеля, но для ряда гораздо более современных авторов – с другой стороны, все они (вплоть до Хайдеггера, каковой историзм, на что обращает внимание и сам автор, преимущественно игнорировал) разделяли время (форму) и историю (содержание), в этом на Аристотеля именно ориентируясь (имело бы смысл обсудить в такой связи «несокрытость» Аристотеля, не делающего из подлинного-понимания времени (исто-

рии) той тайны, о которой говорит автор, и достаточно подробно свое понимание «триады» раскрывшего в «Поэтике» и трактовке трагедии; но это заняло бы слишком много места).

«Мне представляется вполне естественным предположение, что отличие структуры вечности в системе понятий картезианской традиции от структуры аристотелевой вечности изначально обусловлено принципиальным различием тех смысловых структур феномена жертвы, которые лежат, соответственно, в основе адаптируемого христианской мыслью библейского религиозного опыта и в основе религиозного опыта античности» [17, с. 481]. Последнее – бесспорно. Но различие позиций «Аристотеля» (античной) и христианской на почве исключительно умозрительных реконструкций невозможно; языческая жертвенность живёт и дышит прямым сообщением с духом (детерминацией сакральным), как живёт она (ещё живыми) «голосами вечности», «голосами бессмертных», за которыми ещё слышны «голоса предков» (см.: [7, с. 246–247]).

Дело, иными словами, не в трактовке, не в «различии смысловых структур феномена жертвы» (достаточно, разумеется, знаковых), но в принципиальном изменении роли жертвы в фундаментальном конституировании состава культуры: традиционная культура в сердце и духе своём непосредственно основана жертвоприношением; вне его никакая культура (человечность) попросту немислимы; человек не есть (абстрагированный) «образ божий», но существо, которое становится человеком постольку, поскольку вызывает и испытывает непосредственное присутствие духа. Христианство знаменует наступление по сути иной эпохи (эпохи, нам гораздо более близкой и понятной): в её рамках «человек» уже возможен (и принимается преимущественно) в составе холодных практик, государственного регламента и пр.; напротив, «экзальтации» окрашиваются привычными тонами мистического и фанатического исключения. «Пребывание» обнаруживает в себе достаточно автономии для выживания, и её наиболее надёжной опорой впервые предстаёт закон (на каком основании и рациональность – чрезвычайно неторопливо – выдвигается на передние позиции). Именно этим обусловлено кардинальное перестроение всего состава «схематизма»; в христианстве «эллинская мудрость» не критикует и воспринимает сакральное извне, но проникает в самые его основания. Автор проясняет произошедшее следующим образом: «Вечность (вечность-схема, т. е. синтезируемая мыслью интенциональная форма внемысленного, горизонт открытости сакральным детерминациям) есть результат концептуализации жертвенного статуса человека. В данном случае жертвенный статус человека определяется открываемой ему вестью об его избрании к Завету с Богом, которое Само жертвенно “по Своей природе”, и более того, эта божественная жертва и является здесь вестью избрания. Значит, с одной стороны, в отличие от внемысленного, выступающего в языческой античной форме вечности, внемысленное, выступающее в этой новой фор-

ме вечности, несёт своему адресату весть о нём, о своём адресате, о его само-определении в качестве адресата, внимающего сакральной вести и свободно же её принимающего. Открывается в этой форме вечности не безличное Оно, а Ты, чьё само-раскрытие есть весть свободы своего адресата, моего Я» [17, с. 512]. Безусловно; «язычество» выступало непосредственной и буквальной жизненной опорой воинствующего духа; христианство опосредовано церковью, государственной организацией, статусом, ориентировано покорностью и пр.; непонятно только, отчего автор столь упорно настаивает на том, что прежде в форме вечности открывалось безличное Оно; вовсе нет, но вот корневые представления о «личности» изрядно углубились.

Далее модусы времени раскрываются в авторском прочтении.

«Момент будущего есть момент небытия, переходящего в бытие. Будущее есть *ещё*-не-совсем-бытие. Момент прошлого есть момент бытия, переходящего в небытие. Прошрое есть *уже*-не-совсем-бытие. “Уже” и “ещё” сами по себе говорят здесь лишь о линейной упорядоченности моментов времени (это верно; но следовало бы сопоставить его с иными формами. – Д.С.). Но в себе эти будущее и прошлое есть небытие, ничто. И как таковые они есть определители “теперь”. Каждое “теперь” отграничено этими ничто. <...> Но время есть тот горизонт, в котором уходящее от мысли внемысленное... уходя от мысли, обращается к мысли» [17, с. 544]. Достаточно привычные дефиниции. Но, возможно, имеет смысл соотнести их с элементами дихотомии мыслимое/вне-мысленное; в её рамках мысль «наступающая» ещё не совсем помыслена, мысль состоявшаяся – уже не-мыслима, но сложилась (умерла в форме); аналогично предмет мысли должен исчерпаться, чтобы выразиться вовне и-в-мыслимом. Выразившись и исчерпавшись, он уже-вне (живой) мысли, и пр. Это и довёл до логического завершения Гегель, абсолютный Дух которого торжествует над временем (внемысленным) в конце времён, завершая историю («конец истории» есть торжество мёртвого над мёртвым, всё в себе уже исчерпавшим и сделавшим достоянием музея-вечности).

«В отрицательных определениях будущего и прошлого (*ещё*-не-совсем-бытие и *уже*-не-совсем-бытие, соответственно) их общим неразличимым определением является не-совсем-бытие. Вот Гегель вдруг и проговаривается: “Но прошедшим и будущим временем как *существующим в природе* является пространство, ибо оно есть время, подвергнутое отрицанию”. То есть не только прошедшее, но и *будущее* время оказывается временем прошедшим. И почему-то не замечает он, что поскольку прошедшее и будущее представляют границы настоящего, то и настоящее является прошедшим» [17, с. 545]. Вряд ли Гегель этого «не замечает»; но Гегель говорит о природе, времени «в себе» не содержащей и постольку «в качестве природы» представленной, поскольку помысленной из точки вне-времени, иначе, исчерпания времён (ровно о том

же говорит сам автор в цитируемом ранее отрывке о пространстве-как-прошлом-времени; Гегель же говорит не о пространстве вообще, но о природном пространстве).

В заключение повторим вкратце сказанное: основные идеи Л.С. Черняка, связывание времени с вечностью, сакральностью, жертвенным статусом человека и пр. представляются вполне обоснованными, продуманными и требующими самого пристального внимания.

Лично я не во всём согласен с приведённой их экспликацией.

Понятно, что «мыслимое» и «вне-мысленное» представляют чистые абстракции, или то «центральное означающее», которое остаётся в ходе исследования наименее определённым. Но именно как «чистые формы» они начисто лишены (исторического) содержания: «чистая мысль» немислима вне конкретно-исторической формы выражения (языка, логики), иначе, от требований обще-значимости (верифицируемости). В этой своей «выраженности» чистая мысль уже-не-чиста. Но в ином (ядре) «чистая мысль» ещё не является мыслью, бесплотная возвращается в чертог теней; ещё-не мысль в ощущении и уже-не-мысль в выражении; таков удел «чистоты» (абстракции). Точно так же (в актуальном) мысль-ещё-не-сложившаяся и не-сказанная ещё-не-есть (помысленное); она как «чистая мысль» возможна лишь в полноте и окончательности; «чистая мысль» есть совершенное и завершённое знание, «освобождённое от истории» (о чём и говорит Гегель), и «во времени» невозможная.

Но точно так же статус сакральной жертвы (принятый в качестве основания) и в плане логики нечист: он подразумевает тотальное давление вне-мысленного, каковое в условиях практического отсутствия своего-иного (мысли) повергает «начала истории» во тьму и мрак абсолютной мистики (в который раз ведомой гипотетическим стремлением гипотетической же (на заре истории) мысли).

Но это моя позиция – которая, разумеется, ни в малейшей мере не снижает ценности проведённого Л.С. Черняком исследования.

Список литературы

1. Арутюнова Н.Д. Время: модели и метафоры // Логический анализ языка. Язык и время / Отв. ред. Н.Д. Арутюнова, Т.Е. Янко. М.: Индрик, 1997. 351 с.
2. Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. М.: Юрист, 1995. 687 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Философия права // Гегель Г.В.Ф. Сочинения: в 14 т. Т. 7. М.; Л.: Соцэкгиз, 1934. 527 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Философия истории // Гегель Г.В.Ф. Сочинения: в 14 т. Т. 8. М.; Л.: Соцэкгиз, 1935. 468 с.
5. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы. М.: Изд-во социально-экономической литературы, 1975. 695 с.
6. Гольдман Л. Лукач и Хайдеггер. СПб.: Владимир Даль, 2009. 293 с.

7. *Иванов Вяч.Ив.* Возникновение трагедии // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М.: Наука, 1988. С. 237–293.
8. *Лоренц К.* Обратная сторона зеркала. М.: Республика, 1998. 492 с.
9. *Маламуд Ш.* Испечь мир: ритуал и мысль в древней Индии. М.: Наука: Главная редакция восточной литературы, 2005. 350 с.
10. *Манхейм К.* Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994. 700 с.
11. *Маркс К., Энгельс Ф.* К критике политической экономии // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения: в 50 т. Т. 13. 2-е изд. М.: Государственное изд-во политической литературы, 1959. С. 489–499.
12. *Спектор Д.М.* Вечность пространства и времени и их обращение // *Философия и культура.* 2016. № 12. С. 1631–1638. DOI: 10.7256/1999-2793.2016.12.20484.
13. *Спектор Д.М.* Символический обмен, смерть и загадка дара // *Человек и культура.* 2016. № 6. С. 68–83. DOI: 10.7256/2409-8744.2016.6.18412.
14. *Спектор Д.М.* Время: игра суверенности и смерти // *Философия и культура.* 2016. № 1. С. 117–125. DOI: 10.7256/1999-2793.2016.1.14048.
15. *Спектор Д.М.* Третий путь: между инстинктом и осознанием // *Культура и искусство.* 2015. № 1. С. 50–59. DOI: 10.7256/2222-1956.2015.1.13538.
16. *Трёльч Э.* Историзм и его проблемы: логическая проблема философии истории. М.: Юрист, 1994. 719 с.
17. *Черняк Л.С.* Вечность и время. М.; СПб.: Нестор-История, 2012. 576 с.
18. *Черняк Л.С.* Вечность и время: возвращение забытой темы. М.; СПб.: Нестор-История, 2014. 696 с.
19. *Черняков А.Г.* Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. 460 с.

BOOKISH DISCOURS

David SPEKTOR

PhD in Architecture, Associate Professor of Moscow Institute of Architecture and Civil Engineering 3-rd Cabelnaya St. 1, Moscow 111024, Russian Federation; e-mail: daspektor@mail.ru

ETERNITY AND ITS PREIMAGES (book review of L.S. Chernyak, “Eternity and time”)

This article is a book review on L.S. Chernyak, “Eternity and time” (Moscow; St. Petersburg: Nestor-Istoriya Publ., 2012. 576 pp.). A considerable size of the book and informative saturation of the text cause determine in this case the necessity of distancing from the usual schemes, more or less complete presentation of the content, concentration on the most significant, “nodal” moments of it. Such group is defined primarily as “sacrificial status of a person” in conditionality by “scheme of eternity”, transcendental schematism of “contemplation”, through the prism of which “out-thought” becomes available thoughts; the last puts at the forefront of attempts of author’s interpretation of time (eternity).

The origins of such intentions are seen by the reviewer in the main trends of philosophy of the twentieth century. It is emphasized that the accentuation of time and space is closely connected with the approval of the common scientific methodology of a number of universals that are independent of the content of what is happening, and *because* of interest, associated also with the end of metaphysics. It is noted in this connection that the requirements of general validity on samples positive knowledge had a very significant impact on the theory of knowledge, appealing to “panhuman” in it. Space and time in connection with mathematical axioms were a prototype of this kind of hypothetical-universal methods.

However, the attempts of their application to the composition of the Humanities revealed a distinct failure of the separated form, causing, in turn, adding to the time, space and subject additional (sacred) dimensions (or horizon). In this regard, the notion of being and the concept of time are supplemented by the relationship between God and man (attitude, put in direct connection to eternity/time and being).

In this context, an author's vision arises of the sacred as the horizon of eternity, which asserts sacrificial status. The author (reasonably and justifiably) claims (carefully analyzing the texts of Aristotle, Descartes, Kant, Hegel, Husserl and Heidegger), that such a classic interpretation (of temporality) lacks such measurements (of eternity/infinity).

Follow-up and explication of the key points of the argument of the author has led to the structure and content of the reviews.

In critical part, the reviewer concludes that "thinkable" and "non-thinkable" are (necessary) abstractions ("the central denoting"), which remain markers of non-cleared content in the course of the study. But the "pure forms" of thought are inconceivable without the concrete historical forms of expression (language, logic), otherwise, are in no way free from the general validity (verification). In this "manifestation" and "conditionality" (of out-thought) pure thought already is not pure (instrumental). This "impurity" of pure forms (of thought) is not acting as a result of the irregularity of a logical progress within the construction of the author's conception, but reflects the impossibility of the separation of form (of thought) from its content (the form is informative, the content is arranged).

Similarly, the status of a sacred victim (taken as a base) in terms of logic is also not "pure", implying the total pressure of "out-thought" in the absence of the other (thought), which throws the "beginning of history" in the darkness and horror of all mystic powers (again driven out with hypothetical desire of hypothetical (at the dawn of history) thought to knowledge of out-thought). The last (out-thought) isn't enough to take in its logical abstraction (negativity), but it must be filled with its real properties in the "dawn of history" of mankind (what the reviewer is trying, albeit extremely brief, to do).

However, these comments, of course, not in the least reduce the value held by L.S. Chernyak extremely conscientious and professional studies that deserve highest praise.

Key words: eternity, time, infinity, sacred, sacrifice, birth, death, past, present, future

References

1. Arutyunova, N.D. "Vremya: modeli i metafory" [Time: models and metaphors], *Logicheskii analiz yazyka. Yazyk i vremya*, ed. N.D. Arutyunova & T.E. Yanko. Moscow: Indrik Publ., 1997. 351 pp. (In Russian)
2. Chernyak, L.S. *Vechnost' i vremya* [Eternity and time]. Moscow: Nestor-Istoriya Publ., 2012. 576 pp. (In Russian)
3. Chernyak, L.S. *Vechnost' i vremya: vozvrashchenie zabytoi temy* [Eternity and time: return of the forgotten theme]. Moscow: Nestor-Istoriya Publ., 2014. 696 pp. (In Russian)

4. Chernyakov, A.G. *Ontologiya vremeni. Bytie i vremya v filosofii Aristotelya, Gusserlya i Khaideggera* [Ontology of time. Being and time in the philosophy of Aristotle, Husserl and Heidegger]. St. Petersburg: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola Publ., 2001. 460 pp. (In Russian)

5. Hegel', G.V.F. "Filosofiya istorii" [Philosophy of History], in: G.V.F. Hegel', *Sochineniya* [Works], 14 Vols., Vol. 8. Moscow: Sotsekgiz Publ., 1935. 468 pp. (In Russian)

6. Hegel', G.V.F. "Filosofiya prava" [Philosophy of Law], in: G.V.F. Hegel', *Sochineniya* [Works], 14 Vols., Vol. 7. Moscow: Sotsekgiz Publ., 1934. 527 pp. (In Russian)

7. Hegel', G.V.F. *Entsiklopediya filosofskikh nauk, Tom 2, Filosofiya prirody* [Encyclopedia of Philosophical Sciences. Vol. 2, Philosophy of Nature]. Moscow: Sotsial'no-ekonomicheskoi literaturny Publ., 1975. 695 pp. (In Russian)

8. Gol'dman, L. *Lukach i Khaidegger* [Lukács and Heidegger]. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2009. 293 pp. (In Russian)

9. Ivanov, Vyach. Iv. "Vozniknovenie tragedii" [The origin of the tragedy], *Arkhaicheskii ritual v fol'klornykh i ranneliteraturnykh pamyatnikakh*. M.: Nauka Publ., 1988, pp. 237–293. (In Russian)

10. Lorents, K. *Oborotnaya storona zerkala* [The backside of the mirror]. Moscow: Respublika Publ., 1998. 492 pp. (In Russian)

11. Malamud, Sh. *Ispech' mir: ritual i mysl' v drevnei Indii* [Bake the world: ritual and thought in ancient India]. Moscow: Nauka: Glavnaya redaktsiya vostochnoi literaturny Publ., 2005. 350 pp. (In Russian)

12. Mankheim, K. *Diagnoz nashego vremeni* [Diagnosis of our time]. Moscow: Yurist Publ., 1994. 700 pp. (In Russian)

13. Marks, K. & Engel's, F. "K kritike politicheskoi ekonomii" [To the criticism of political economy], in: K. Marks & F. Engel's, *Sochineniya* [Works], 50 Vols., Vol. 13. Moscow: State Publishing House of Political Literature, 1959, pp. 489–499. (In Russian)

14. Spektor, D.M. "Simvolicheskii obmen, smert' i zagadka dara" [Symbolic exchange, death and riddle of gift], *Chelovek i kul'tura*, 2016, No. 6, pp. 68–83. DOI: 10.7256/2409-8744.2016.6.18412. (In Russian)

15. Spektor, D.M. "Tretii put': mezhdru instinktom i osoznaniem" [The third way: between instinct and awareness], *Kul'tura i iskusstvo*, 2015, No. 1, pp. 50–59. DOI: 10.7256/2222-1956.2015.1.13538. (In Russian)

16. Spektor, D.M. "Vechnost' prostranstva i vremeni i ikh obrashchenie" [Eternity of space and time and their circulation], *Filosofiya i kul'tura*, 2016, No. 12, pp. 1631–1638. DOI: 10.7256/1999-2793.2016.12.20484. (In Russian)

17. Spektor, D.M. "Vremya: igra suverennosti i smerti" [Time: the game of sovereignty and death], *Filosofiya i kul'tura*, 2016, No. 1, pp. 117–125. DOI: 10.7256/1999-2793.2016.1.14048. (In Russian)

18. Treľch, E. *Istorizm i ego problemy: logicheskaya problema filosofii istorii* [Historism and its problems: the logical problem of philosophy of history]. Moscow: Yurist Publ., 1994. 719 pp. (In Russian)

19. Vindel'band, V. *Izbrannoe: Dukh i istoriya* [Selected works: Soul and history]. Moscow: Yurist Publ., 1995. 687 pp. (In Russian)