

СОДЕРЖАНИЕ

Гусейнов А.А. Поздравление с 20-летием философского образования на Дальнем Востоке.....	5
Пружинин Б.И. Философия России сегодня: тенденции и перспективы.....	6
<i>ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ</i>	
Автономова Н.С. Лотман и Якобсон: романтизм, сциентизм и этос науки.....	13
Микешина Л.А. Истина в исторической науке.....	23
Ольхов П.А. Разум вопрошающий: экзистенциальные истоки научной автобиографии А.Я. Гуревича.....	33
Рябушкина Т.М. Временность и субстанциональность: характеристики сознания или особенности рефлексии?.....	41
<i>ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ</i>	
Евлампиев И.И. Влияние позднего религиозно-философского учения И.Г. Фихте на философские взгляды Ф. Ницше.....	51
Щедрина Т.Г. Понятие «достоинство знания» в феноменологических исследованиях Густава Шпета (по материалам архива).....	63
Пишун С.В. Религиозно-виталистическая онтология архиепископа Иннокентия (Борисова).....	69
Ажимов Ф.Е., Конончук Д.В. Теория циклов в истории философии В. Хёсле и классическая китайская философия.....	76
<i>ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ОБЩЕСТВА</i>	
Ячин С.Е. Социальная онтология в парадигме неразрешимости.....	82
Сидорина Т.Ю. Истоки политики социального государства в теории общественного договора (Ж.-Ж. Руссо, Т. Гоббс и другие).....	94
Арташкина Т.А. Глобализация культуры как культурно-историческая проблема.....	105
<i>ФИЛОСОФСКАЯ ЭССЕИСТИКА</i>	
Порус В.Н. Человек лишний.....	115
<i>IN MEMORIAM</i>	
Александр Павлович Огурцов	125
Огурцов А.П. Выступление на круглом столе «Перспективы российской науки как социального и культурного института».....	127

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

Ф.Е. АЖИМОВ – доктор философских наук, профессор,
директор Школы гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Г.В. АЛЕКСЕЕВА	доктор искусствоведения, профессор кафедры теологии и религиоведения Школы гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета
Н.Н. КРАДИН	член-корреспондент Российской академии наук, доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой всеобщей истории, археологии и антропологии Школы гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета
М.Г. ЛЕБЕДЬКО	доктор филологических наук, профессор кафедры лингвистики и межкультурной коммуникации Школы региональных и международных исследований Дальневосточного федерального университета, заслуженный деятель науки РФ
А.В. ЛЫСОВА	доктор социологических наук, профессор, Центр криминологии и социально-правовых исследований (Centre for Criminology and Sociolegal Studies), Университет Торонто (University of Toronto)
Б.И. ПРУЖИНИН	доктор философских наук, профессор кафедры онтологии, логики и теории познания философского факультета Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», главный редактор журнала «Вопросы философии»
Н.Е. ХАРЛАМЕНКОВА	доктор психологических наук, профессор, зав. лабораторией психологии посттравматического стресса Института психологии Российской академии наук
Т.Г. ЩЕДРИНА	доктор философских наук, профессор кафедры философии Московского педагогического государственного университета
С.Е. ЯЧИН	доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Школы гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета, заслуженный работник высшей школы РФ

Редактор, корректор Л.М. СМЕРНОВА
Компьютерная вёрстка Е.А. ПРУДКОГЛЯД

Полное или частичное воспроизведение материалов
допускается только с разрешения редакции.
Ссылка на журнал обязательна.

Полнотекстовые версии номеров с 2008 г.
размещены в сети Интернет по адресам:
ДВФУ: <http://dvfu.ru/web/soh/gis-dv>
РНЭБ: http://elibrary.ru/title_about.asp?id=28209

Подписано в печать 24.03.2014.
Формат 60x84/8. Усл. печ. л. 14,88. Уч.-изд. л. 15,21.
Тираж 500 экз. Заказ

Адрес редакции:
690950, Россия, г. Владивосток, ул. Суханова, 8.
Тел. (423) 245 77 48.
E-mail: gisdv@dvfu.ru

Отпечатано в типографии
Дальневосточного федерального университета
690950, г. Владивосток, ул. Пушкинская, 10.

HUMANITIES RESEARCH in the Russian Far East

ISSN 1997-2857 (Print)
ISSN 2076-8575 (Online)

ACADEMIC JOURNAL

№ 3 (29) 2014

Sertificate
ПИ № ФС 77 32359
09.06.2008

TABLE OF CONTENTS

Guseinov A.A. Congratulations on the 20th anniversary of philosophical education in the Russian Far East.....	5
Pruzhinin B.I. Philosophy in modern Russia: trends and perspectives.....	6
<i>EPISTEMOLOGICAL PROBLEMS OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES</i>	
Avtonomova N.S. Lotman and Jakobson: romanticism, scientism and the ethos of science.....	13
Mikeshina L.A. Truth in historical studies.....	23
Olkhov P.A. Inquiring mind: existential origins of scientific autobiography of Aron Ya. Gurevich.....	33
Ryabushkina T.M. Temporality and substantiality: characteristics of consciousness or peculiarities of reflection?.....	41
<i>STUDIES IN HISTORY OF PHILOSOPHY</i>	
Evlampiev I.I. Influence of J.G. Fichte's late religious-philosophical doctrine on the philosophical views of Friedrich Nietzsche.....	51
Shchedrina T.G. The notion of «value of knowledge» in phenomenological studies of Gustav Shpet (basing on archival materials).....	63
Pishun S.V. Religious-vitalistic ontology of Archbishop Innokentiy (Borisov).....	69
Azhimov F.E., Kononchuk D.V. Vittorio Hösle's theory of cycles in the history of philosophy and its application to classical Chinese philosophy.....	76
<i>THEORETICAL DIMENSION OF SOCIETY</i>	
Yachin S.E. Social ontology in the paradigm of undecidability.....	82
Sidorina T.Yu. The origins of social policy in social contract theory (Rousseau, Hobbes, etc.).....	94
Artashkina T.A. Globalization of culture as a cultural and historical challenge.....	105
<i>PHILOSOPHICAL ESSAYS</i>	
Porus V.N. The superfluous person.....	115
<i>IN MEMORIAM</i>	
Alexander P. Ogurtsov	125
Ogurtsov A.P. Speech at the round table «The Future of Russian science as a social and cultural institution».....	127

FOUNDED
IN 2008

FOUNDER:
FAR EASTERN FEDERAL UNIVERSITY

PUBLISHED
QUARTERLY

EDITOR-IN-CHIEF

F.E. AZHIMOV – Doctor of Sc. (Philosophy), Professor,
Director of the School of Humanities, Far Eastern Federal University

EDITORIAL STAFF

G.V. ALEKSEEVA	Doctor of Sc. (Arts), Far Eastern Federal University
N.N. KRADIN	Doctor of Sc. (History), Far Eastern Federal University, corresponding member of Russian Academy of Science
M.G. LEBEDKO	Doctor of Sc. (Philology), Far Eastern Federal University
A.V. LYSOVA	Doctor of Sc. (Sociology), University of Toronto
B.I. PRUZHININ	Doctor of Sc. (Philosophy), National Research University «Higher School of Economics»
N.E. KHARLAMENKOVA	Doctor. Of Sc. (Psychology), Institute of Psychology, Russian Academy of Sciences
T.G. SHCHEDRINA	Doctor of Sc. (Philosophy), Moscow State Pedagogical University
S.E. YACHIN	Doctor of Sc. (Philosophy), Far Eastern Federal University

Editorial office address:
8, Suhanova str., Vladivostok, Russia, 690950
Tel. (423) 245 77 48.
E-mail: gisdv@dvfu.ru

Website:
DVFU: <http://dvfu.ru/web/soh/gis-dv>
E-LIBRARY: <http://elibrary.ru/contents.asp?titleid=28209>

Дорогие коллеги!

Поздравляю вас с 20-летием философского образования в Дальневосточном федеральном университете. Это – важное событие в жизни отечественной философии, наша общая радость.

Не мне оценивать ваши достижения. Да и кто вообще способен адекватно оценить философские идеи и учения?! Разве Спиноза не отвергал Сократа и Платона в качестве своих авторитетов, разве Шопенгауэр не изливался желчью по отношению к Гегелю, разве сами они, Спиноза и Шопенгауэр, не оказались долгие годы в забвении?! Только время, как говорится, расставляет все и всех по местам. У вас в этом смысле уже есть, что предъявить – 20 лет. Желаю вам также успехов на предстоящие 20 лет, которые, по всему похоже, будут для нас намного более трудными, чем предыдущие. Хочется надеяться, что вы своим трудом и достижениями внесете вклад в осознание той истины, что философия ценна не только своими приложениями, но и сама по себе, как интеллектуальная вершина человеческого духа.

В последние пятьдесят с лишним лет философия в нашей стране развивалась как академическая, по преимуществу университетская, дисциплина. И это уникально в истории России (и в 19-м и в начале 20-го веков ситуация была иной). Базой для развития философии в эти годы было и остается ее обязательное преподавание в высшей школе – еще одна наша замечательная особенность, которую следует всячески оберегать. Желаю, чтобы Вы, работающие в рамках федерального университета, своими трудами и достижениями подняли престиж философии, уважение к ней со стороны общества и в особенности со стороны наших коллег, представляющих другие области знания.

В условиях новой (постсоветской) России философия практикуется в широте тем, проблем, многообразии школ и учений, о чем среди прочего свидетельствует и юбилейный номер журнала «Гуманитарные исследования на Дальнем Востоке и в Восточной Сибири». Расширилось само пространство философской жизни, которое теперь охватывает всю Россию. Хочется верить, что количественный рост обернется новым качеством – взлетом русской философии. И почему бы ему не начаться с Дальнего Востока?!

Еще раз поздравляю дальневосточных коллег с юбилейной датой и желаю новых идей и творческих успехов, а молодым, решившимся на философию, советую помнить, что нигде, кроме философии, нельзя удовлетворить свою мечтательность таким образом, чтобы она ушла не в пустоту, а трансформировалась в серьезное и ответственное дело.



Директор Института философии
Российской академии наук, академик
А.А. Гусейнов

ВРЕМЕННОСТЬ И СУБСТАНЦИОНАЛЬНОСТЬ: ХАРАКТЕРИСТИКИ СОЗНАНИЯ ИЛИ ОСОБЕННОСТИ РЕФЛЕКСИИ?*

Статья посвящена выявлению и критическому анализу понятий теории сознания, зависящих от предпосылания возможности рефлексии, – классического способа самопознания. Ключевыми рефлексивными характеристиками сознания являются *временность* и *субстанциональность*. Полагание временности содержания сознания влечет за собой полагание субстанции – пустой формы или, по словам Юма, «непредставимого принципа, соединяющего объекты и препятствующего их перерыву или изменению». На основе анализа той роли, которую играют время и субстанция в концепциях Д. Юма, И. Канта, Э. Гуссерля, автор демонстрирует, что принятие этих результатов рефлексии в качестве необходимых условий всякого сознательного опыта определяет невозможность решить проблему объяснения единства и самотождественности предметов опыта. Исследование выявляет, что некритическое заимствование характеристик сознания из рефлексивных теорий приводит к наличию в рассуждениях философов, декларирующих отказ от рефлексии (М. Хайдеггер, Ж.П. Сартр, Ж. Деррида), неразрешимых противоречий. Автор рассматривает возможность отказа от опоры на рефлексивные структуры в осмыслении сознания.

Ключевые слова: сознание, объект, рефлексия, временность, субстанциональность, интенциональность, Ничто, «различае».

Temporality and substantiality: characteristics of consciousness or peculiarities of reflection? TATIANA M. RYABUSHKINA (National Research University Higher School of Economics).

The paper reveals and critically analyzes the concepts of the theory of consciousness that depend on the precondition of possibility of reflection – a classical method of self-knowledge. As the author shows, *temporality* and *substantiality* are basic reflective characteristics of conscious. Positing of temporality entails a positing of substance – an empty form or, in Hume's figure, «unintelligible principle that connects the objects together, and prevents their interruption or variation». On the basis of analysis of the role that time and substance play in conceptions of D. Hume, I. Kant, E. Husserl, the author shows that considering of these results of reflection as necessary conditions of any conscious experience determines impossibility to explain the unity and identity of the objects of experience. The study shows that borrowing of characteristics of consciousness from reflexive theories leads to insoluble contradictions those philosophers who declare abandonment from a reflection (M. Heidegger, J. P. Sartre, J. Derrida). The author considers the possibility of refusal to rely on reflexive structures in understanding of consciousness.

Keywords: consciousness, object, reflection, temporality, substantiality, intentionality, Nothingness, difference

* РЯБУШКИНА Татьяна Михайловна, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры онтологии, логики и теории познания факультета философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

E-mail: ryabushkinat@yandex.ru

© Рябушкина Т.М., 2014

** Статья подготовлена при финансовой поддержке факультета философии НИУ ВШЭ в 2013–2014 гг.

Рефлексия – классический метод самопознания познающего субъекта со времен Декарта – не раз становилась предметом философских исследований, открывавших ее трудности и парадоксы и направленных на их преодоление (Д. Юм, И. Кант, немецкий идеализм, феноменология), а позднее стала мишенью для критики со стороны экзистенциалистов, структуралистов, постструктуралистов, видевших в ней основание кризиса классической теории познания. Однако можно продемонстрировать, что указанные философские направления не решают задачи критики рефлексии и осмысления ее роли в философии, поскольку опираются на структуры, неразрывно связанные с рефлексией.

Каковы классические рефлексивные структуры? Возможно ли их преодоление, и к какому пониманию сознания оно приводит? На эти вопросы попытается дать ответы данное исследование.

Рефлексивными структурами сознания здесь будем называть те структуры, которые выявляются в результате прямого наблюдения за сознанием и обычно приписываются самому сознанию, а не его предметам, поскольку присутствуют во всяком опыте независимо от его содержания.

В качестве одной из «неотъемлемых» характеристик сознания выступает *временность* его содержаний, причем необходимо заметить, что эта роль отводится временности не только теми мыслителями, которые принимают рефлексиию в качестве метода самопознания (Д. Юм, И. Кант, Э. Гуссерль), но и противниками саморефлексии (М. Хайдеггер, Ж.П. Сартр, Ж. Деррида и др.). Другой рефлексивной характеристикой сознания является *единство* его содержаний. Речь идет о единстве содержаний как принадлежащих одному сознанию и о единстве их как составляющих сознание определенного предмета. Обеспечение единства предполагает некоторое характеризующее сознание (или, по крайней мере, имеющее отношение к нему) *постоянство*, которое могло бы противостоять временному потоку сознания. Постоянство традиционно предстает в форме субстанции.

Начиная с работ Д. Юма пара временность–субстанциональность становится определяющей для классической традиции исследования сознания. Юм исходит из того, что первичные данные сознания – «впечатления» – «проходят», и в духе нет тождества в различные моменты [13, с. 298]. Он стремится избежать необоснованных полаганий каких-либо связей перцепций в качестве реальных. Однако исключая такие связи, как последовательность и причинность, он оставляет неприкосновенной временность. Временность ока-

зывается для Юма реальной связью, несмотря на то что мы, по его собственному утверждению, можем обнаружить эту связь как связь не исходных, а лишь производных данных сознания – идей. По словам Юма, «из последовательности идей и впечатлений мы образуем идею времени, время же само по себе никогда не может предстать перед нами или быть замечено нашим умом» [13, с. 94].

При этом если сама последовательность впечатлений есть результат ассоциации первичных идей этих впечатлений, то время как связь членов этой последовательности представляет собой результат ассоциации вторичных идей, т.е. результат рефлексии. Рефлексия о сознании есть необходимое условие сознания времени. Кроме того, условием возможности сознания времени является наличие связи содержаний сознания: они должны быть связаны по меньшей мере как члены последовательности. Но если временность немислима при отсутствии всякой познаваемой связи, то Юм не имел оснований считать ее характеристикой исходных, еще не вовлеченных в процесс сознательной работы ума, содержаний сознания, поскольку связи последних не могут быть замечены нашим умом.

Следствием полагания временности в качестве характеристики абсолютно всех, в т.ч. и первичных, содержаний сознания является необходимость полагания субстанции как основания устойчивости содержаний сознания. Проследим, как, по Юму, возникает идея субстанции и в чем ее суть.

Как вера в идентичность внешних объектов, так и вера в самоидентичность есть результат подмены сознания всегда новых перцепций сознанием чего-то неизменного. «С целью устранить перерыв мы воображаем непрерывное существование наших чувственных восприятий, а для того, чтобы скрыть изменения, прибегаем к идее души, «я» и субстанции. ...Наша склонность к смешению тождества и отношения так велика, что мы готовы воображать кроме отношения между частями еще нечто неизвестное и таинственное, связывающее последние; так, по моему мнению, обстоит дело с тем тождеством, которое мы приписываем растениям и животным» [13, с. 300]. Это «неизвестное и таинственное» есть субстанция. Мы не можем приписать субстанции никакого содержания, поскольку всякое познаваемое нами содержание «выстроено» из составляющих, возникающих и мгновенно исчезающих во временном потоке.

Временной поток и субстанция выступают как два противоположных полюса, по отношению к которым все прочие содержания сознания занимают промежуточное положение в отношении

устойчивости. Строго говоря, ни один познаваемый нами объект не может быть признан «непрерывным и неизменным объектом», – в котором сохранялись бы связи между его составляющими.

Однако Юм замечает, что невозможность какой-либо устойчивой познаваемой связи приводит к неразрешимой трудности. Он формулирует два принципа, ни одним из которых не в силах пожертвовать: «*наши отдельные восприятия суть отдельные предметы (existences) и наш ум никогда не воспринимает реальной связи между отдельными предметами*» [13, с. 326]. Однако принятие этих принципов противоречит юмовскому пониманию «я» как *связки перцепций*. Действительно, второй принцип – его можно назвать «принципом временности» – состоит в том, что перцепции не имеют *реальной связи, т.е. связи*, не обусловленной ассоциирующей деятельностью ума, т.к. утверждение такой связи несовместимо с положением о мимолетности первичных впечатлений. Первый принцип – «принцип субстанциональности» – состоит в том, что перцепции не имеют связи, полученной в результате «работы» над исходными данными сознания: созданная умом идея субстанциональности есть идея постоянства того, что «*за перцепциями*, она не может обеспечить постоянства связи *перцепций*. Отсюда вытекает невозможность объединения перцепций в единую связку, ведь о наличии связки можно говорить лишь в том случае, если она не подвергается мгновенному разрушению во временном потоке. Присущее нам сознание самоидентичного «я» как не пустого по содержанию, обладающего конкретными свойствами и при этом не растворяющегося в потоке, оказывается необъяснимым.

У И. Канта время выступает как «всеохватывающая форма нашего чувственного созерцания» [1, с. 127], которой с необходимостью подчинены все наши наглядные представления. Каковы основания этой необходимости? «Всякое созерцание содержит в себе нечто многообразное, которое, однако, не представлялось бы как таковое, если бы душа не различала времени в следовании впечатлений друг за другом: в самом деле, *как содержащаяся в одном мгновении*, всякое представление может быть только абсолютным единством» [7, с. 626].

Иное дело, если бы нам изначально было дано многообразие наглядных представлений как *связное*, тогда элементы этого многообразия могли бы различаться на основании этой связи и многообразие могло бы быть вневременным. Например, если бы вместе с отдельными элементами треугольника было бы дано правило синтеза треугольника

вообще, то эти элементы были бы упорядочены по этому правилу независимо от времени и могли быть нам даны во всем многообразии как вневременные. Так было бы, если бы наш рассудок был представляющим. Кант не видит основания для признания того, что наглядные представления связаны в их изначальной данности, и исходит из полученного путем рефлексии наблюдения о *временности многообразия*. Но для нашего исследования важен тезис Канта: *обнаружение изначальной связности сознания сделало бы излишним полагание изначальной временности сознания*.

Принимая, что изначальные данные сознания представляют собой несвязанное многообразие, подчиненное условию времени, Кант пытается осмыслить сознание, с одной стороны, как строящееся на основе этих данных, а с другой – как условие их возможности. Формы синтеза (схватывания в восприятии, воспроизведения в воображении и узнавания в понятии), вводимые Кантом как условия сознания времени, сами получают обоснование, исходя из полагания временности неотъемлемой характеристикой представлений. Зависимость понятийности от временности определяет «принципиальную несамостоятельность понятия в познании: понятие придает единство схватыванию в восприятии и воспроизведению в воображении» [8, с. 19].

Конечной точкой поиска условий связности представлений является нахождение условия, определяющего возможность *единства синтеза всех явлений* согласно понятиям, т.е. *объединение многообразия в единое знание*. Таким условием оказывается «первоначальное и необходимое сознание тождества самого себя», которое «есть в то же время сознание столь же необходимого единства синтеза всех явлений согласно понятиям» [7, с. 631].

Отнесение представлений к «я», необходимое для сознания времени, осуществляется при помощи категорий рассудка, и поскольку это их единственная функция, то вывести их можно лишь как условия возможности времени. Насколько этот вывод Канту удается, настолько эти формы получают объяснение. Однако некоторые категории (например, категорию причинности) невозможно вывести этим способом. В итоге Кант признает необъяснимым факт наличия у нас именно таких, а не иных категорий рассудка [7, с. 136].

Понимание «я» исключительно как условия временности обладает несомненными достоинствами: оно позволяет объяснить, *почему мы обладаем с необходимостью сознанием «я»*, а также *возможность сознания нами предметов как суще-*

ствующих независимо от нас. Однако выводимые таким образом сознание «я» и сознание предметов оказываются существенно обедненными.

Так, сознание самого себя оказывается пустым по содержанию, сводится к представлению: «я мыслю», т.е. к одной лишь мысли о единстве «я», не подкрепленной созерцанием. Происходит это потому, что сознание «я» как основания единства представлений должно быть устойчивым и, следовательно, отличаться от каких бы то ни было представлений, поскольку они текучи.

Такое сознание «я» есть не что иное, как полагание субстанции. «В действительности положение о том, что субстанция постоянна, есть тавтология» [7, с. 190]. «О любой вещи вообще я могу сказать, что она есть субстанция, поскольку я отличаю ее от предикатов и определений вещей» [7, с. 647].

Кант пишет: «... Хотя Я и есть во всякой мысли, тем не менее с этим представлением не связано никакое созерцание, которое отличало бы его от других предметов созерцания. Поэтому хотя мы и воспринимаем, что это представление имеет место во всяком мышлении, мы не замечаем, однако, чтобы оно было устойчивым и постоянным созерцанием, в котором мысли сменяются (как изменчивые). ... кроме этого логического значения Я, у нас нет никакого знания о субъекте самом по себе, который служит субстратом и этого трансцендентального субъекта, и всякой мысли» [7, с. 647–648].

Трудность кантовского понимания самосознания состоит в том, что для сознания времени недостаточно сознания единства представлений как принадлежащих единому «я». Пустое (субстанциональное) «я» не может быть основанием связи конкретных содержаний. Каково же основание этой связи? Фактически, Кант сталкивается здесь с проблемой Юма.

Может ли связь конкретных представлений быть построена на ином основании – основании существования объектов как независимых от нашего опыта целостностей? Эмпирический предмет, называемый внешним, когда он представляется в пространстве, и внутренним, когда он представляется исключительно во временных отношениях, есть лишь явление [7, с. 660]. Условием возможности сознания пространственных явлений как *внешних* является сознание некоторого единства, выходящего за пределы *каких бы то ни было наших знаний*. То, что полностью находится вне нас, может быть мыслимо только как нечто = X.

«Объект, с которым я вообще связываю явление, есть трансцендентальный предмет, т.е. совер-

шенно неопределенная мысль о чем-то вообще. Этот предмет не может называться ноуменом, так как я не знаю, что он есть сам по себе, и не имею о нем никакого понятия, кроме понятия о предмете чувственного созерцания вообще, стало быть, одинаковом для всех явлений» [7, с. 646].

Итак, полагание временности всех содержаний сознания заставляет мыслить постоянство, являющееся необходимым фоном временных изменений, как *независимо от сознания существующий предмет*. Но *это же полагание* лишает всякую конкретную сознаваемую нами предметность возможности независимого существования, поскольку понятие о трансцендентальном предмете, вытекающее из временности, не может обеспечить возможность связи представлений как принадлежащих одному предмету. Субстанция не может связывать представления, она мыслится за пределами всего познаваемого и поэтому не может находиться в каком-либо отношении к познаваемому. Постоянная связь конкретных представлений на основе идеи субстанции невозможна. Чем определяется возможность сознания чего-либо, мне не принадлежащего, *в рамках явлений?* Откуда у нас сознание *постоянства конкретных предметов*, существующих вне нас?

Далее, если всякая предметность понималась бы нами на основе понятия о трансцендентальном предмете, т.е. представлялась бы находящейся за пределами всяких представлений, то сами представления не могли бы быть для нас предметом, мы не имели бы возможности считать одни предметы существующими независимо от нашего сознания, а другие – зависящими от него.

Итак, проблема существования эмпирических субстанций не может быть решена на основе полагания временности единственной исходной характеристикой представлений. Поэтому Кант в своем «Опровержении идеализма» показывает необходимость другой, непосредственно данной сознанию, характеристики представлений – их пространственности. Благодаря тому что мы воспринимаем пространственные вещи, постоянство – необходимый фон временных изменений – дается нам непосредственно, изначально. «Я сознаю свое существование как определенное во времени. Всякое определение времени предполагает существование чего-то постоянного в восприятии. Но это постоянное не может находиться во мне, так как мое существование во времени может быть определено прежде всего именно этим постоянным. Следовательно, воспринять это постоянное можно только при помощи вещи вне меня, а не посредством одного лишь представления о вещи вне

меня. Значит, определение моего существования во времени возможно только благодаря существованию действительных вещей, которые я воспринимаю [как находящиеся] вне меня» [7, с. 221].

Заметим, что пространственность есть полученная путем рефлексии характеристика содержания сознания, но не вещей, существующих независимо от сознания. Кант не утверждает (и в этом он прав), что *само пространство* обеспечивает постоянную связь определенных представлений как принадлежащих данному предмету, что на основе одной только пространственной связи может возникнуть сознание различных предметов как целостностей, каждая из которых имеет свой собственный, только для данного предмета характерный, принцип единства. Кантовское рассуждение позволяет прийти к важному заключению: постоянное некоторым образом должно «приходить» к нам «извне» (не в пространственном смысле), изначально «заявляя» о себе как существующем независимо от нас. Проблема объяснения возможности сознания нами вещей как существующих независимо от нас, не может быть решена без полагания наличия уже в исходных данных сознания некоторых постоянных связей представлений, определяющих принадлежность этих представлений тому или иному предмету. Сознвая, что некоторые постоянные связи исходно присущи некоторым данным сознания, а не привнесены в него нами, мы могли бы сознавать некоторый предмет как существующий независимо от нас. Но если предметные связи представлены в первичном сознании, то каким образом? Почему мы их не замечаем, почему, пытаясь вернуться к истокам сознания, мы находим лишь поток? Нельзя ли попытаться обнаружить связи в самом потоке?

По Канту, существование времени предполагает существование чего-либо постоянного, но время как таковое не содержит постоянства. Постоянное, субстанция есть *фон* временных изменений. Однако Кант оставляет открытым вопрос: не может ли *само время* обеспечить постоянство, ведь *постоянство, наряду с последовательностью и одновременностью, есть модус времени?* По этому пути идет Э. Гуссерль. Он стремится найти основание самотождественности в самом временном потоке сознания. Как представляется, этим основанием уже не может быть субстанция – нечто вне сознания, ведь сознание есть абсолют. В предшествующих концепциях субстанция существовала в сознании как необходимое понятие (и в этом смысле мы говорили о субстанциональности как характеристике сознания), но мыслилась как нечто внешнее по отношению к нему. Теперь,

когда вопрос о чем-либо «внешнем» по отношению к сознанию признается неправомерным, основание постоянства становится в полном смысле характеристикой самого сознания как абсолюта и обозначается термином «*интенциональность*». Интенциональность, рассмотренная в отношении основания введения ее в качестве неотъемлемой характеристики сознания и в отношении выполняемых функций, *есть аналог субстанциональности*.

Каким же образом интенциональность как основание устойчивости может быть обнаружена Гуссерлем во временном потоке? Мы можем сознавать поток лишь постольку, поскольку сознаем нечто устойчивое, – форму потока. Она состоит в том, что «теперь конституируется посредством импрессии и что к последней присоединяется хвост ретенций и горизонт протенций», причем «эта непреходящая форма несет, однако, сознание постоянного изменения, которое есть первичный факт» [3, с. 131]. Устойчивая форма без содержания, обеспечивающая единство сознания, по сути, есть аналог отрицаемой Гуссерлем субстанции. О формальном характере субстанции, как мы помним, писал уже Юм.

Вопрос об основании постоянства не решен: *сохранение* интенциональных предметов, обладающих дополнительным содержанием по сравнению с данными потока, не может определяться сохранением формы потока. Предикаты, образующие ядро ноэмы (смысл, реализованный в интуиции), соотносятся с неким X, «объектом-полусом», который может оставаться тождественным при изменении предикатов [2, § 102]. Получается, что противостоять изменениям может только нечто пустое по содержанию, не имеющее качеств, лишенное частей и их связей. Никакие связи, определяемые переживаниями сознания, не остаются постоянными.

Вторым «полусом», к которому, по Гуссерлю, в равной степени относятся все акты и все предметы сознания, является идентичное «я». Очевидно, что «я» не может быть основанием такой связи переживаний, которая была бы отлична от чистой формы и имела бы некоторое познаваемое конкретное содержание. «Мое переживание (сознание) чистого Я есть переживание особого отстраняющего отношения к эмпирическому миру, миру моего опыта» [6, с. 72].

Итак, интенциональная идентичность личности и предмета у Гуссерля, так же, как и юмовская субстанциональная идентичность, оказывается пустой формой.

«Одно из важнейших *тематических* следований Хайдеггера Гуссерлю состоит в позитив-

ной оценке гуссерлевского феноменологического постижения интенциональности» [12, с. 57–58]. Хайдеггеровское понимание бытия присутствия как *заботы* – «исходной целости» трех фундаментальных бытийных структур («наброска», «брошенности» и «озабоченного устройства») [10, с. 192] – подразумевает приписывание присутствию такой характеристики, как *интенциональность*, а также способности непосредственного (рефлексивного) обнаружения этой характеристики.

Возможность заботы как целостности, т.е. *единство присутствия как спрашивающего о своем бытии и обладающего этим бытием*, Хайдеггер обосновывает *единством времени*.

В работе «Кант и проблема метафизики» Хайдеггер стремится показать, что у Канта устойчивость «я» как самоаффицирующего и, как следствие, самосознающего определяется тем, что самоаффектация тождественна времени. «Время по своей сущности есть чистое аффицирование себя самого. Более того: оно есть именно то, что вообще образует нечто такое, как «от-себя-к...» («Von-sich-aus-hin-zu-auf...»), причем образующееся таким образом оглядывается назад на «из-чего» (Wogauf-zu) и вглядывается в предназначаемое «к-чему» (Hin-zu...)... Время как чистая самоаффектация не есть аффектация, воздействующая на наличную самость, но, как чистая, она образует существо нечто как себя-самого-касания» [11, § 34].

Может показаться, что Хайдеггеру удастся разрешить противоречие, состоящее в том, что устойчивое противопоставляется времени и вместе с тем мыслится лишь при условии полагания времени. «Время и «я мыслю» более не противостоят друг другу как несоединимые и разнородные – они тождественны» [11, § 34], – пишет Хайдеггер. При этом «я» не существует ни «во времени» (ибо такой способ существования есть способ существования явлений), ни вне времени в качестве субстанции. Утверждение ««Я», как и время, есть не «во времени»» означает то, что ««я» настолько «временно», что есть само время, и лишь как таковое становится возможным сообразно своей собственной сущности» [11, § 34].

«Что же означает: «устойчивое и пребывающее» «я» составляет коррелят всех наших представлений?» – спрашивает Хайдеггер и отвечает: ««Устойчивое и пребывающее» «я» значит: «я» в изначальном образовывании времени, т.е. как изначальное время, образует *пред-оставление* нечто... и его горизонт» [11, § 34].

Итак, по Хайдеггеру, *устойчивое есть время*. В отличие от Гуссерля, который приписывал

устойчивость лишь *форме* временного потока, Хайдеггер отождествляет устойчивое с самой сущностью времени, со временем как таковым. Однако при этом сама сущность времени оказывается лишь формальным единством его трех модусов: прошлого, настоящего и будущего. По замечанию В.И. Молчанова, Хайдеггер, решая задачу десубстанциализации сознания, не достигает, однако, десубстанциализации самого времени [8, с. 117–118]. Хайдеггер не устранил дилемму: либо содержательное, но преходящее, либо устойчивое, но формальное.

Вопрос о том, как возможно единство модусов времени, Хайдеггер не ставит. Что связывает воедино прошлое, настоящее и будущее? Каково основание устойчивости этой связи? Поиск этого основания снова требует противопоставить времени как «я» некое постоянство, отличное от того постоянства, коррелятом которого является «я».

Хайдеггер определяет время как самоаффектацию, оставляя *вопрос о возможности самоаффектации* открытым. Кант, как известно, признавал наличие затруднения, связанного с этим вопросом [7, с. 85]. Радикальный способ избавления от этого затруднения предлагает Ж.П. Сартр. Он не допускает ни внешнего (сознание для него есть абсолюте), ни присущего самому сознанию основания самоаффектации. По Сартру, время есть ничто, самоаффектации нет, сознающее и создаваемое ничто не связывает, существовать сознающим – существовать на *расстоянии* от себя. Это расстояние есть время. «Без последовательности многих «после» я был бы *сейчас* тем, чем я хотел быть, не было бы больше расстояния между мною одним и мною другим, как и разделения между действием и мечтой. ...Время отделяет меня от меня же самого, от того, чем я был, от того, чем я хочу быть, что я хочу делать, от вещей и других людей» [9, с. 160].

Временность, по Сартру, «не есть и бытие, но внутренняя структура бытия, которое выступает своим собственным ничтожением, т.е. *способом бытия*, присущим бытию-для-себя. Для-себя есть бытие, которое имеет диаспорическую форму Временности» [9, с. 171].

Связь модусов времени есть лишь *расстояние* между ними, дающее возможность им существовать. Условием возможности сознания *самого себя* является конституирование *иного* по отношению к себе. Основанием существования сознания не может быть ничто из создаваемого, а поскольку сознание есть абсолюте, это основание есть абсолюте *Ничто*. Вопрос об устойчивости самого Ничто, об основании его единства ставить бес-

смысленно, в этом преимущество сартровской концепции. Еще одно преимущество: Ничто, в отличие от субстанции, не выходит за пределы всякого нашего представления и понимания и поэтому в качестве связи-расстояния может быть применимо к конкретным предметам. Однако разноеобразие предметных связей при помощи этой единой связи осмыслено быть не может. Ничто как аналог субстанции оказывается связанным с теми же трудностями, что и сама субстанция.

Кроме того, возникают проблемы при осмыслении способа существования так понимаемого сознания. Ничто как основание сознания «паразитирует» на бытии; как «дыра в бытии» оно отсылает к самому *бытию*. В противоположность сознанию, *бытие, которое есть то, что оно есть, вневременно* [9, с. 39].

По Сартру, бытие-в-себе и бытие-для-себя не могут существовать одно без другого, они получают основание в некоей объединяющей их целостности, которая сама служит своим основанием. «Каков смысл бытия, поскольку он включает в себя эти две совершенно отрезанные друг от друга области бытия?» [9, с. 40] – спрашивает Сартр.

Отвечая на этот вопрос, Сартр прибегает к идее бытия в-себе-для-себя как неразделимой тотальности в-себе и для-себя, являющейся причиной самой себя. Утверждение бытия вообще как некоторой целостности, выходящей за рамки сознания (бытия для-себя) и являющейся его основанием, означает отход от понимания сознания как абсолюта и от утверждения Ничто в качестве его основания.

Ж. Деррида видит непоследовательность Сартра в том, что его понимание Ничто опирается на понятие бытия: само понятие бытия-в-себе как вневременного подразумевает время, а именно *настоящее* время. Но если настоящее есть Ничто, то и *бытие как таковое* есть Ничто и о бытии нельзя ничего помыслить. Сартровское Ничто, в соответствии с позицией Деррида, не может выступать как основание сознания: «Отсутствующее либо вообще ничего не предлагает мышлению, либо же все еще было бы негативным модусом присутствия» [5, с. 92].

Деррида пишет о том, что в тематике метафизики ничто не поколебалось относительно вопроса понятия времени в период от Аристотеля до Гегеля [5, с. 60]. «Сущее, настоящее, теперь, субстанция, сущность в самом их смысле связаны с формой причастия настоящего времени. ...Та же самая ситуация обнаружится позднее и в той форме присутствия, которой является *сознание*» [5, с. 62]. По Аристотелю, «если мыслить время на основе «теперь», следует прийти к выводу, что

время не есть. «Теперь» дается одновременно как то, чего больше нет, и как то, чего еще нет» [5, с. 61].

«Время понимается как *не сущее*: «сущее – это не-время, время – это не-сущее в той мере, в какой тайным образом сущее уже было определено в качестве настоящего, а бытийность (*ousia*) – как присутствие в настоящем» [5, с. 75]. Таким образом, понятие времени принадлежит метафизике присутствия, в рамках которой не-присутствие всегда мыслится лишь как видоизменение присутствия.

Как отмечает Деррида, это не было секретом для Хайдеггера, как и то, что указанному понятию времени нельзя противопоставить *другое* понятие времени [5, с. 89], поскольку невозможно «высочить» из пространственно-временной схемы всякого рассуждения о пространстве и времени.

Однако, отрицая то или иное *понятие* времени, Хайдеггер не ставил под сомнение *бытие самого времени как основы всякого понимания*. Для Хайдеггера время было «тем, на чьей основе заявляет о себе бытие сущего, а не тем, чью возможность нужно пытаться выводить из уже заданного (и неявно темпорально predetermined) сущего как сущего настоящего (в изъявительном наклонении, в *Vorhandenheit*), будь то в форме субстанции или объекта» [5, с. 71].

По Хайдеггеру, фактическое существование есть «падшее», и падение его есть падение из *исходного* времени в *производное* время. Именно эта исходная темпоральность, по Хайдеггеру, задает горизонт бытия и выступает как смысл бытия, как первичное понимание бытия, предельный горизонт всякого познания. Деррида спрашивает: не является ли противопоставление исходного и производного характерным для метафизики с ее приматом настоящего? [5, с. 55, 90].

Чтобы выйти за пределы метафизики, считает Деррида, нужно поставить в соответствие производному – следу или знаку – не нечто исходное (сущее), а снова лишь производное – иной след. «Нужно, чтобы в метафизический текст был вписан след, подающий при этом знак, – но не другому присутствию или другой форме присутствия, но совсем другому тексту» [5, с. 92].

След ускользает от понятийного мышления, «следу свойственно стирать самого себя, скрывать то, что могло бы поддержать его в присутствии. ...Тогда присутствие... оказывается следом следа, следом стирания следа» [5, с. 93].

То, что отлично от присутствующего, Деррида называет *различаем*. «Различаем не имеет ни существования, ни сущности. Оно не подходит ни под одну категорию сущего, будь оно присутству-

ющим или отсутствующим» [4, с. 27]. При этом поиск различае не есть поиск сверхсущности (не есть негативная теология). «Тем, что вообще нет никакой собственной сущности различая, предполагается, что нет ни бытия, ни истины у игры письма, поскольку она включает различае» [4, с. 49–50].

Настоящее, присутствующее конституируется на основе различая, но при этом различае нельзя назвать исходным, оно не есть существующее (т.е. имеющее место в настоящем) первоначало. Настоящее конституируется не как знак настоящего, не в отношении к настоящему, а в отношении к тому, что настоящим не является, и что не является даже прошлым или будущим, понимаемым в качестве модифицированных моментов настоящего. Настоящее, чтобы быть собой, должно быть отделено интервалом от того, что не есть оно, «этот себя конституирующий, себя динамически разделяющий интервал и есть то, что можно назвать *отпространствованием*, становлением-пространством времени или становлением-временем пространства (*темпорализацией*)» [4, с. 35–36].

Конституирование настоящего как «исходный» синтез, который в строгом смысле не является исходным, поскольку не имеет начала, Деррида называет архиписьмом, архи-следом, или различае. «Последнее (есть) (одновременно) опространствование (и) темпорализация» [4, с. 36].

«Итак, различия «производятся» – различаются – различаем» [4, с. 38]. Не следует ставить вопросы: «кто различает?» или «что различает?», поскольку в этом случае мы неявно приняли бы сущее-присутствующее, инвариантную субстанцию в качестве основания различая. Например, это могло быть сознание как присутствие для себя. «Привилегия, отдаваемая сознанию..., означает привилегию, отдаваемую присутствующему в настоящем; и даже если описывать – с той глубиной, которой достигает Гуссерль, – трансцендентальную темпоральность сознания, именно «живое настоящее» наделяется силой синтеза и беспрестанного собирания следов» [4, с. 39].

«Постановка под вопрос авторитета сознания исходно и всегда направлена на различие» [4, с. 41]. Таким образом, Деррида приходит к утверждению невозможности признания сознания абсолютным и осмысления сознания на основе структур, находимых в рамках самого сознания путем рефлексии. «В инаковости «бессознательного» мы имеем дело не с горизонтом модифицированных – прошлых или будущих – моментов настоящего, а с «прошлым», которое никогда не было настоящим и никогда им не будет, «прошлым», «грядущее»

которого никогда не будет *производством* или вос-производством в форме присутствия» [4, с. 44].

Итак, для Деррида само время не может быть основанием сознания, сознаваемое нами время есть не что иное, как становление пространством, а пространство есть лишь становление временем. И пространство, и время имеют общий корень – различае. Таким образом, Деррида фактически признает зависимость сознаваемых нами пространства и времени от первичного, досознательного. Называя досознательное различае, Деррида желает избежать понятийности, но все же использует понятие, означающее *отсутствие* досознательных (допространственных и довременных) связей: именно различае есть основание всех тождеств и различий. Мы можем сознавать нечто устойчивое постольку, поскольку расстояние между точками, возникающее благодаря различаю, есть их *связь* как элементов пространства. Однако этот способ связи отличается тем, что он характерен абсолютно для всех, а не только для определенных точек пространства. Но тогда возникает вопрос: как может возникнуть связь элементов письма, отличная и от пространственной, и от временной связи?

Постмодернизм безразличен к конкретным содержаниям, они не имеют в нем основания, не могут получить объяснения. «Все начинается благодаря отсылке назад, т.е. не имеет начала... нет единственной отсылки, но всегда множественность отсылок, так множество различных следов отсылают назад к другим следам и следам других» [14, р. 324].

Называя все игрой, представляя все одинаково несущественным, постмодернизм, однако, не достигает цели оправдания своего способа объяснения мира, ведь он, по сути, не объясняет существования знаков, отличающихся друг от друга содержательно, а не только как знаковые единицы. Знаки объявляются всегда уже заранее существующими, их вообще нельзя создать (отсюда «смерть автора»). Постмодернизм «направлен на то, чтобы лишить человека ощущения того, что он сам создает или продуцирует реальность, чтобы поставить его перед фактом существования уже предзаданной сферы, лишенной действия, и обречь его на мир абсолютно пассивного восприятия» [15, р. 702].

На смену различию между объектом и его знаком (ярлыком) приходит различие между знаком и знаком. Если в мире, данном благодаря сознанию, функцию противостояния временным изменениям выполняла *интенциональность*, то в целом состоящем из знаков мире Деррида ту же функцию выполняет *письмо*, утверждаемое в качестве формы, которую непременно должны принимать

устойчивые содержания сознания. Нельзя не заметить, что *признание письма базисной структурой есть результат рефлексии* – непосредственного наблюдения за сознанием.

Философия Деррида есть логическое завершение философской традиции, которая отводит временности роль неотъемлемой характеристики сознания, которая противопоставляет временному нечто устойчивое как столь же неотъемлемую характеристику сознания и представляет все смыслы сознания возникающими благодаря «напряжению» между этими двумя полюсами. У Юма временность и субстанциональность выступали как противоположности. Кант связывает их посредством форм синтеза, субстанциональное единство понимается как условие сознания времени, при этом условием возможности указанного единства является непосредственно воспринимаемое постоянство внешних вещей. В феноменологии связь рефлексивных структур становится еще более тесной. У Гуссерля устойчивая *форма времени* оказывается субстанцией. Для Хайдеггера *само время* становится субстанцией, выполняющей функцию единства. У Сартра аналогом субстанции выступает время как Ничто.

Деррида фактически показывает, что таких полюсов не существует. Время ни при условии противопоставления его точке идентичности «я», ни при условии противопоставления его пространству как моменту устойчивости, ни само по себе как целое не может быть фундаментом сознания. Противопоставление текучести и устойчивости не имеет смысла, они лишь оттеняют друг друга, дают друг другу проявиться: не только во времени, но и в пространстве нет ничего самотождественного; и то, и другое – лишь два способа *различения* содержаний.

Но каково основание тождественности содержаний? В отличие от своих предшественников, которые пытались указать это основание, оставаясь в рамках модели «текучесть–устойчивость», Деррида делает наиболее последовательный вывод относительно этой модели: *тождественности вообще быть не может*. За пределы указанной модели Деррида не выходит, поэтому его выводы представляются разрушительными для всего сознаваемого нами мира. Этот мир не может быть понят даже как мир ярлыков, знаков, текстов, имеющих отношение лишь к другим знакам, но не к вещам. Предлагая такое понимание, Деррида отталкивается от метафизики как существующего факта. Все смыслы имеют отношение к ней как следу следа. Однако возникновение метафизики никак нельзя объяснить, руководствуясь моделью Деррида. Иными словами, Деррида деконструи-

рует то, что уже непостижимым для него образом сконструировано.

Временность и пространственность сознательно-го опыта – важнейшие его характеристики, но не они определяют собой смысл наших представлений, их конкретное предметное единство. Деррида редуцирует всякое сознание к пространственно-временному сознанию, т.е., по сути, к пустой форме. Однако смысловое единство лишь являет себя как присутствие (модус настоящего времени), но не сводится к присутствию, не есть *только* присутствие.

Сказанное позволяет сделать вывод о том, что «исходными» для сознания являются не только различия, но и связи. Наличие в сознании целостностей, конституирование которых сознание не может приписать самому себе, обеспечивает возможность осознания нами предметов как трансцендентных, существующих независимо от сознания. Предметные связи, чтобы быть исходными для сознания, должны быть конституированы в досознательном. Сознание не является абсолютным, единственной сферой, на которую распространяется действие субъективности. Познание связей мира состоит в осознании досознательного, следовательно, познающий не замкнут на сознании, но есть нечто фундаментальное по отношению и к сознанию, и к досознательному.

Но каким образом досознательное становится осознанным? С одной стороны, возможность сознания чего бы то ни было предполагает наличие некоторой, хотя бы примитивной, формы самосознания. Но, с другой стороны, сам познающий субъект, в принципе, не может быть дан самому себе в качестве объекта. Следовательно, самосознание обусловлено тем, что субъект на досознательном уровне сам продуцирует некоторый «набросок» субъективности, который вместо него становится объектом самосознания и самопознания. Сознание и самосознание, поскольку и то и другое предполагает «данность» познающего, опосредованы наброском субъективности, поэтому «данные сознания» о себе и мире отличаются от досознательных данных. Набросок – основание единства сознания – не осознан изначально как таковой, именно поэтому первичное сознание представляется несвязанным многообразием.

Познание, осуществляемое субъектом на сознательном уровне, состоит в приведении сознательного в соответствие и единство с досознательным. Рефлексия о сознании, представляющая собой лишь фиксацию данных сознания как «абсолютных» данных и не учитывающая досознательное, не может быть признана адекватным способом самопознания. Как было показано, являющееся результатом

рефлексии признание временности и интенциональности фундаментальными структурами сознания создает неразрешимые трудности в осмыслении основания единства сознания и предметного единства.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Васильев В.В. Подвалы кантовской метафизики. (Дедукция категорий). М.: Наследие, 1998.
2. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. I. Общее введение в чистую феноменологию. М.: Академический проект, 1999.
3. Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени. М.: Гнозис; Логос, 1994.
4. Деррида Ж. Различае <Différance> // Деррида Ж. Поля философии. М.: Академический проект, 2012. С. 24–51.
5. Деррида Ж. Ousia и gramme // Деррида Ж. Поля философии. М.: Академический проект, 2012. С. 52–94.
6. Калинин В.В. К метакритике понятия интенциональности у Эд. Гуссерля // Логос. 1997. №10. С. 65–80.
7. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения: В 8 т. Т. 3. М.: Чоро, 1994.
8. Молчанов В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М.: Высшая школа, 1998.
9. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М.: Республика, 2004.
10. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997.
11. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М.: Логос, 1997.
12. Херрман Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Минск: ПроPILEI, 2000.
13. Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1996.
14. Derrida, J., 1982. Sending: on representation. *Social Research*, Vol. 49, no. 2, Current French Philosophy, pp. 294–326.
15. Jameson, F., 2003. The end of temporality. *Critical Inquiry*, Vol. 29, no. 4, pp. 695–718.

REFERENCES

1. Vasil'ev, V.V., 1997. Podvaly kantovskoy metafiziki [Basements of Kant's metaphysics]. Moskva: Nasledie. (in Russ.)

2. Husserl, E., 1999. Idei k chistoi fenomenologii i fenomenologicheskoi filosofii [Ideas for a pure phenomenology and phenomenological philosophy]. Moskva: Akademicheskii proekt. (in Russ.)

3. Husserl, E., 1994. Fenomenologiya vnutrennego soznaniya vremeni [Phenomenology of inner time-consciousness]. Sobranie sochineniy. T. 1. Moskva: Gnosis, Logos. (in Russ.)

4. Derrida, J., 2012. Razlichae <Différance> [Différance]. In: Derrida, J., 2012. Polya filosofii. Moskva: Akademicheskii proekt, pp. 24–51. (in Russ.)

5. Derrida, J., 2012. Ousia i gramme [Ousia and gramme]. In: Derrida, J., 2012. Polya filosofii. Moskva: Akademicheskii proekt, 52–94. (in Russ.)

6. Kalinichenko, V.V., 1997. K metakritike ponyatiya intentsyonal'nosti u Ed. Husserlya [Towards the metacritic of the Husserl's notion of intentionality], Logos, no. 10, pp. 65–80. (in Russ.)

7. Kant, I., 1994. Kritika chistogo razuma [The critique of pure reason]. In: Kant, I., 1994. Sochineniya. V vos'mi tomakh. T. 3. Moskva: Choro. (in Russ.)

8. Molchanov, V.I., 1998. Vremya i soznanie. Kritika fenomenologicheskoy filosofii [Time and conscious. The critique of phenomenological philosophy]. Moskva: Nasledie. (in Russ.)

9. Sartre, J.P., 2004. Bytie i Nichto [Being and Nothingness]. Moskva: Respublika. (in Russ.)

10. Heidegger, M., 1997. Bytie i vremya [Being and Time]. Moskva: Ad Marginem. (in Russ.)

11. Heidegger, M., 1997. Kant i problema metafiziki [Kant and the problem of metaphysics]. Moskva: Logos. (in Russ.)

12. Herrmann, F.-W., 2000. Ponyatie fenomenologii u Heideggera i Husserlya [The notion of phenomenology in Heidegger and Husserl]. Minsk: Propilei. (in Russ.)

13. Hume, D., 1996. Traktat o chelovecheskoi prirode [Treatise of human nature]. In: Hume, D., 1996. Sochineniya v dvukh tomakh. T. 1. Moskva: Mysl'. (in Russ.)

14. Derrida, J., 1982. Sending: on representation. *Social Research*, Vol. 49, no. 2, Current French Philosophy, pp. 294–326.

15. Jameson, F., 2003. The end of temporality. *Critical Inquiry*, Vol. 29, no. 4, pp. 695–718.

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

УДК 1 (091)

И.И. Евлампиев*

ВЛИЯНИЕ ПОЗДНЕГО РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОГО УЧЕНИЯ И.Г. ФИХТЕ НА ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ Ф. НИЦШЕ

В сочинениях Ф. Ницше (особенно в трактате «Антихрист») можно выделить систему идей, которая позволяет признать его религиозным мыслителем. Философ позитивно оценивает учение Иисуса Христа, считая, что главное в нем – это принцип единства Бога и человека. В статье доказывается, что эти идеи Ницше мог заимствовать из поздней религиозно-философской системы И.Г. Фихте. Показано также, что учение о вечном возвращении Ницше можно понять как вариант концепции «посюстороннего» бессмертия (продолжения жизни после смерти не в потустороннем, божественном мире, а в земном), которая также есть в позднем учении Фихте.

Ключевые слова: Ницше, Фихте, христианство, вечное возвращение, «посюстороннее» бессмертие.

Influence of J.G. Fichte's late religious-philosophical doctrine on the philosophical views of Friedrich Nietzsche. IGOR I. EVLAMPIEV (Saint-Petersburg State University).

One can find in Friedrich Nietzsche's writings (especially in the *The Antichrist*) the system of ideas that allows to refer to him as a religious thinker. Nietzsche is positive about Jesus Christ's teachings, he believes that the central idea of it is the principle of the unity of God and man. The article attempts to show that Nietzsche could have borrowed these ideas from the late religious-philosophical system of J.G. Fichte. It is also shown that Nietzsche's doctrine of eternal return can be understood as a variant of the concept of this-worldly immortality (the continuation of life after death not in the other, divine world, but in this world) which can also be found in the late doctrine of Fichte.

Keywords: Nietzsche, Fichte, Christianity, eternal return, this-worldly immortality.

1

Ф. Ницше выступил в истории европейской философии в качестве своего рода «революционера», резко изменившего и стиль, и содержание философии. Его идеи стали наиболее характерным выражением той новой эпохи развития европейской философии, которая получила название «неклассической». Особенно беспрецедентной

выглядела критика христианства и христианской церкви в трудах Ницше. Хотя и до него, начиная с французских просветителей и Юма, было немало мыслителей, отказывавшихся считать историческое христианство «боговдохновенной» религией и не боявшихся называть его ложным по своему содержанию. Небывалый, вызывающий характер критики Ницше породил устойчивое представ-

* ЕВЛАМПИЕВ Игорь Иванович, доктор философских наук, профессор кафедры истории русской философии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

E-mail: yevlampiev@mail.ru

© Евлампиев И.И., 2014