

УДК 101

## Апофатическая философия времени (О настоящем времени субъекта и объекта)

*Домбровский Б.Т.*

**Аннотация:** В работе понятие времени не определяется и представлено образно в виде стрелы из прошлого в будущее. Наряду с этим временем, называемым глобальным, вводится – также образно в виде стрелы – понятие творческого времени проекта из будущего в прошлое, названное локальным. Локальное время возникает в творчестве субъекта, прототипом которого выступает *res cogitans* Декарта. Субъект отличается от объекта обладанием языка, однако в работе отрицается тождество языка и мышления. Для различения времен объекта (*res extensa*) и субъекта (*res cogitans*) принята различная ориентация их стрел времени – горизонтальная для объекта и вертикальная для субъекта. В результате анализа Декартового высказывания «я мыслю, следовательно, есмь», а также творчества Brentano, Лесневского и Лукасевича делается вывод о недостижимости момента настоящего времени.

**Ключевые слова:** субъект, объект, стрела времени, локальное (субъективное) время, единичное суждение существования, творчество, оценка

---

### 1. Введение

Вынесенные в заглавие понятия субъекта и объекта вошли в обиход философов в Новое время. Начало им положило Декартово *cogito, ergo sum*, а точнее – мыслящая вещь (*res cogitans*) и протяжная вещь (*res extensa*). Но до этого было не так: средневековые состоящему из вещей миру приписывало тварный характер, отделяя его от Творца, а античность соотносила вещи с идеями. Как бы там ни было, познание в античности и средневековье предполагало мир главным образом данным, а иногда и заданным. Такое данное бытие противопоставлялось трансцендентному существованию идеи или Творца. Декартово *cogito* превращает трансцендентное существование в трансцендентальное, которое, по мере отделения субъекта от объекта, назовут со временем имманентным сознанию Ego. Сознание субъекта превратится в инструмент познания, но не состоящего из вещей мира, а своих феноменов, так что будет создано весьма влиятельное течение – феноменология, первой операцией которой по превращению реальной вещи в феномен сознания окажется редукция, оставляющая за бортом результаты всего предыдущего познания, сохранению которых служил язык. В конечном счете, тем, что элиминирует редукция из феноменологического познания, оказался язык. Разумеется, без логоса обойтись философу невозможно и должна была последовать реакция на редукцию в виде компенсаторного механизма, превратившего наследие Э.Гуссерля – т.н. Гуссерлиану в необъятное поле для исследователей феноменологии.

По-видимому, первым примером редукции можно считать Декартово «я мыслю, следовательно, я существую». Правда, в этом высказывании не существование вещи редуцируется к феномену сознания, как это станет впоследствии, а сознание к существованию вещи, но эта инверсия оказалась возможной за счет индексального «Я». Важно другое: нарушая параллелизм мыслящей и протяжной субстанций, Декарт сводит мышление к существованию, минуя язык. С точки зрения языка, редукции, как

Декарта, так и Гуссерля ничем не отличаются, поскольку обе они элиминируют язык. Исключение языка приводит к интуитивному познанию, а вместе с тем оно свидетельствует о творческом характере сознания как одного, так и другого независимо от того, какие оговорки делали как один, так и другой - ссылался ли Декарт на Гаранта своего интуитивного познания, или Гуссерль исключал из своего познания какие-либо предшествующие ему авторитеты. Интуитивизм как результат пренебрежения языком препятствует интерсубъективности, низводя якобы творческие субъекты до уровня объектов, а правильное – мыслящих вещей (объектами, например, Декарт и Гуссерль станут для исследователей их творчества).

Этот чрезвычайно краткий абрис творческого сознания, едва заметного у Картезия и сделавшегося источником познания вещей у Гуссерля, призван показать, с одной стороны, что мир вещей сужается, или редуцируется к *res cogitans*, т.е. к *Ego cogito*, а с другой – вещи этого мира оказываются объектами дескриптивной психологии, но отнюдь не научного познания. Была и названа причина невыполнения критерия интерсубъективности (= ненаучности) – пренебрежение языком, оставление его, говоря языком Гуссерля, за скобками. В конечном счете, лишенная языкового субстрата процедура редукции должна поставить мыслящую вещь перед вопросом об источнике своего происхождения.

Интуитивизм не мог не вызвать реакции, понудившей мыслящую вещь обратиться к языку. Результаты этой реакции можно проследить, начиная от логики Пор-Рояля, вплоть до создания современниками Гуссерля искусственных языков, которые уже не были онтологически нагружены и требовали интерпретации. Это была уже другая крайность: акцент в творчестве мыслящей вещи был проставлен на создании органа познания, оказавшегося, с точки зрения онтологии, безрезультатным.

Эти две линии творчества в истории философии Нового времени были выше представлены утрировано исключительно для того, чтобы указать, что ни создание вещей, сопровождаемое пренебрежением к языку, ни создание языков, игнорирующее существующие вещи, не только безрезультатно для познания вещей, но и ставит новые проблемы, как в онтологии, так и в теории познания. Говоря иначе, мысль философов вынуждена осциллировать между существованием вещи и истиной о ней, а в предельном случае, возвращаясь к Декарту, между существованием *res cogitans* и *res extensa*. Истина подсказывает, что опосредующим звеном между этими двумя ипостасями «Я» оказывается язык, который был проигнорирован Декартом и заменен обращением к Творцу, который, разумеется, не обманщик. Однако сведенные в одной мыслящей вещи ее существование и выраженная о ней в языке истина все проблемы онтологии и теории познания сводят к одной – тождественно ли мышление с языком, без которого невозможно выразить существование вещи? Ведь не может философ, использующий логос, опуститься на уровень рефлекторных реакций в мире вещей, к которому он и сам принадлежит.

Итак, если между опосредующим звеном истинной мысли о вещи и ее существованием является язык, то он не требует ни мысли в качестве своего субстрата, ни тем более вещи. Употребленное здесь словосочетание «истинная мысль» ничем не лучше и не хуже, чем выражение «истинный друг» и ему подобные. Такого вида выражения свидетельствуют о тесной связи между деятельностью мышления и предметами сознания, и не более. Так, предметом сознания может быть по разному сформулированный в различных языках физический закон, но может быть и истинное высказывание об отдельной вещи, которое никто никогда так и не высказал. Б.Больцано называл такие истинные единичные суждения об отдельных вещах «истинами в себе». А несколько ранее до него И.Кант ввел в обиход понятие «вещи в

себе». Появились и схожее выражение, например, «предложение в себе», наметившее отделение истинностной оценки и собственно вещи от выражения языка. Вся эта деятельность трансцендентального сознания свидетельствовала о творчестве с помощью языка до тех пор, пока язык не был разделен на язык-объект, выражающий существование вещи, и метаязык, предназначенный, прежде всего к выражению истины. Метаязык является языком более высокого уровня, чем язык-объект.

Все сказанное выше призвано служить обоснованию одного тезиса: правильное мышление и существование вещи, хотя и связаны самым тесным образом с языком, но язык не тождественен ни мысли, ни вещи. Кратко говоря, мышление и язык не тождественны, что и показало развитие символической логики, принимающей во внимание единственно объект, но не субъект (антипсихологизм). Говоря иначе, в наполненном вещами пространстве независимость языка от научной истины и существования удалось наметить только в отношении объекта, но для субъекта как носителя языка проблема его отделения от существования и истины остается нерешенной. Таким образом, высказывание Декарта «я мыслю, следовательно, я существую» может быть обосновано в отношении «Я» как объекта, но не как субъекта - носителя языка, с помощью которого было выражено убеждение в существовании субъекта, т.е. «Я». Разумеется, понятие носителя языка косвенно указывает на отличие мыслящего «Я» от вещей окружающего мира, но все же не позволяет провести четкую демаркационную линию между Я-субъектом и Я-объектом в пространстве. Отсутствие такой линии и позволяет Декарту, используя язык, выводить из мыслящей субстанции - протяжную, из субъекта – существование объекта. А редукция мыслящей вещи к протяжной становится убедительной для реципиентов высказывания за счет индексального «Я», переводящего язык в речь, которая, с одной стороны, открывает путь к солипсизму, а с другой – к творчеству вещей по собственному слову. Но оба пути с точки зрения онтологии оказываются безрезультатными.

Итак, субъект есть носитель языка, но не его источник. Забвение этого тезиса приводит к творчеству вещей по слову, в частности, Декарту, сокрывшему источник языка за «Я», оно позволило высказать утверждение о собственном существовании, однако ценой редукции субъекта к объекту, что уже ранее было замечено бл. Августином, обосновавшим аналогичное выражение «Если я ошибаюсь, то существую» («si enim fallor sum») утверждением «ведь кто не существует, тот и ошибаться не может». Таким образом, пренебрежение Декарта языком не только не позволило различать две ипостаси в собственном «Я» - мыслящую и протяжную, но и приоткрыло двери творчеству всякого существования по слову. Однако, если в пространстве существования собственного «Я» не удалось ясно и четко разделить две его ипостаси, то все прочее творчество сущего по слову должно было вызвать у последователей Картезия сумятицу, и, прежде всего, в мышлении, занятого существованием вещей. О наиболее ярких случаях такого смешения уже не собственного мыслящего «Я» со своим существованием пойдет речь далее, а о смешении мыслящего «Я» с вещами окружающего мира. Это смешение способствовало отделению психологии от философии, а также логики от философии, а точнее – мышления от онтологии, и истины от онтологии. Начало же этому разделению указанных дисциплин от философии было положено высказыванием Декарта, извлеченный урок из которого, как кажется, состоит в том, что размежевать две ипостаси «Я» на уровне его существования не удастся. Попытка такого размежевания будет предпринята ниже, но с учетом времени *res cogitans* и *res extensa*. Трудность разделения состоит в том, что обе эти вещи одновременны, т.е. обе они существуют в моменте настоящего времени, на который и указывает индексальное «Я». Иллюстрацией тождества (а оно может иметь место только в настоящем времени) мыслящей и протяжной вещи во времени может

служить процедура переключки, когда в ответ на свое имя его носитель должен отвечать – «Я», свидетельствуя о существовании здесь и сейчас.

Может показаться, что для решения поставленной задачи различения мыслящей вещи от протяжной ни в пространстве их существования, ни в моменте настоящего времени нет никакого зазора, куда можно было бы протиснуться для анализа. Для создания такого зазора философы, о которых ниже пойдет речь, прилагали титанические усилия, точкой приложения которых рано или поздно оказывался язык. В действительности они ломились в открытые двери, ибо между созданными ими объектными языками и данным им метаязыком зияет огромное пространство сущего, с каждой вещью которого мыслящее «Я» было вынуждено себя отождествлять, в чем и виделось результат своего творчества. Они забывали, что язык (метаязык) не от себя, а через себя. Они не только присваивали этот метаязык себе, и правильно делали, ибо не вещи были имманентны их сознанию, а язык, но и пытались с его помощью нечто создать. Однако все их творчество поневоле сводилось к разделению мыслящей субстанции от протяжной, от синтеза – к анализу, почему оно и принадлежит к течению, называемому аналитической философией.

## **2. О некоторых неудачных попытках разделения мыслящей субстанции от протяжной.**

Поскольку понятие субстанции указывало, хотя и косвенно, на стороннего ее создателя, то уже у Декарта оно употребляется через запятую – «субстанция, или вещь». Английский эмпиризм закрепил употребление «вещи», которая для понятийного аппарата творческой личности оказалась более удобной, чем субстанция, а главное – «вещь» не была скованна выработанными историей терминами, что открывало широкие возможности именования для каждого ее конкретного экземпляра в национальных языках. Кратко говоря, акцент был смещен с номинализма на реизм, с дедуктивной логики на индуктивную. Смена парадигмы в мыслящих вещах не могла не вызвать реакции в субстрате мысли, т.е. в языке. О некоторых примерах такой реакции и пойдет далее речь в настоящем разделе. Напомним, что в основе этой реакции языка находится неявное тождество мыслящей вещи (субстанции) и протяжной вещи, требующее разделения в пространстве, хотя, как окажется, также и во времени. Поскольку указанное тождество субстанций приводит к творчеству вещей по слову, выражением чего станет процедура номинации, то, естественно, язык окажется тем лезвием, с помощью которого придется разделять творца и созданную им вещь, или субъекта от объекта.

Наиболее известные примеры разделения мыслящей субстанции от протяжной приходятся на XIX ст. С целью более выразительного представления этих субстанций, нежели непосредственное указание их наличия в «Я», воспользуемся тождеством вещей - *res cogitans*  $\equiv$  *res extensa*. Если субстанции у Декарта параллельны и вопрос об их роли в познании оставался открытым (его решение Спинозой оставим в стороне), то принятие понятийного аппарата вещей требует указания их имен, а поэтому тождество вещей *res cogitans*  $\equiv$  *res extensa* неминуемо предстанет в виде тождества их обозначающих выражений. Говоря иначе, связь между *res cogitans* и *res extensa* можно обнаружить в языке, а значит и указанное тождество трактовать логически, т.е., продолжая упрощать ситуацию с анализом «Я», представить его в виде «истина  $\equiv$  существование». Последнее выражение тождества, разумеется, чрезмерно утрировано, но, как кажется, именно оно является отправной точкой всякого творчества вещей, будь они интеллигибельными или материальными. Именно тождество «истина  $\equiv$  существование» должно быть разъято лезвием языка, который не от субъекта, но через субъекта, поскольку все попытки сохранить равновесие в этом тождестве с помощью

языка заканчивались катастрофой. А попыток таких (при явном или неявном принятии указанного тождества) в истории философии было множество. Возможно, человек и мера всех вещей, как того хотел Протагор, предвещаая антропный принцип, который приходится учитывать современному естествознанию, но сохраняемая в языке истина оказалась дороже, почему ее носителю и выразителю пришлось одеть на себя ярмо понятия; возможно, Я.Лукасеvич пытался установить эту меру, создав многозначные логики, но он не сумел их применить к мыслящей и a priori индетерминированной вещи. Эти попытки можно считать крайними не только с сущностной точки зрения на «Я», но крайними, как в пространстве (истории философии), так и во времени. Однако вернемся в XIX ст., когда творчество вещей по слову отчетливо явило разрозненные части тождества «истина  $\equiv$  существование».

Выражение тождества «истина  $\equiv$  существование» приводило к тому, что для обозначения существующей вещи и сохранения истинности о ней высказывания, во-первых, использовались не простые выражения (а от составных терминов уже Аристотель предостерегал), но и суждения, и, во-вторых, из употребления изгонялось понятие, так что речь шла о единичном суждении существования, которое выполняло роль имени вещи. Оба эти момента были ключевыми в деле реформирования традиционной логики, а точкой приложения усилий было суждение, состоящее из субъекта, связки и предиката. После критики Канта существование, как правило, не рассматривалось в качестве предиката, связка для субъекта, выраженного именем вещи, теряла всякие коннотации с существованием, ибо имя говорило о существовании само по себе, поэтому связке отводилась роль утверждения. Оставалась «истина», которую для различных вещей могли обозначать по-разному, а подразумеваемое тождество из соотношения «истина  $\equiv$  существование» превратилось в логическую эквивалентность, которую, в свою очередь, пришлось разлагать на логические знаки. Реформы традиционной логики не отменили силлогистику, но привели к созданию пропозиционального исчисления, а вскоре и исчислению классов, восстановив в правах понятие, правда, не со стороны его содержания, а посчитав первичным его объем, или, точнее – отношение принадлежности элемента к созданной совокупности, что уже звучало эхом первоначальных намерений утвердить существование. Этот краткий абрис реформ традиционной логики призван проиллюстрировать с исторической точки зрения разложение тождества «истина  $\equiv$  существование», которое явно или неявно для наиболее ярких реформаторов было исходным в их потугах. Поэтому обращаться к традиционной форме суждения нет смысла, ибо эта форма издавна являет собой результат разложения всякого утверждения о существовании вещи, но, прежде всего – отделения от нее вещи мыслящей, т.е. субъекта. Те же, кто не использовал разделение материи суждения на субъект и предикат, те были обречены или придти к пропозициональной логике, утратившей всякую связь с существованием чего-либо, а не только вещей, или предпринимать чрезвычайные усилия для отделения мыслящей вещи, т.е. собственного «Я» от вещи протяжной.

Итак, вместо традиционной формы суждения «S есть P», которая не удовлетворяла реформаторов, будем рассматривать порожденные «Я» патологии, заключающиеся в том, что *res cogitans* = *res extensa*, или утрировано – «истина  $\equiv$  существование». Историческая правда состоит в том, что эти тождества, послужившие источником творчества вещей по слову, должны быть разъяты. И хотя исходившие из них личности для разделения использовали критику предшественников, но, скорее всего, они оправдывали свои новации, тогда как в действительности мечом обоюдоострым был язык. Строить дальнейшее изложение из языковых норм – значило бы уподобиться тем творцам вещей по слову, о которых пойдет речь. Поэтому, как кажется, более оправданной будет позиция, с которой немногочисленные случаи

патологии рассматриваются как сохранение равновесия, задаваемого тождеством «истина  $\equiv$  существование». Задача же апофатических механизмов языка состоит в том, чтобы нарушить равновесие, т.е. не позволить реализовать указанное тождество. А значит, одни реформаторы неминуемо будут проставлять акцент на существовании, другие – на истине, а кому-то удастся превратить тождество вещей в логическую эквивалентность. В общем случае потерю равновесия можно представить как редукцию или существования вещи к истине о ней, или истины к существованию.

Декарт редуцирует истину к существованию: «я мыслю (очевидно, истинно), следовательно, я существую». Этот непосредственный вывод оправдан с точки зрения «истины», но он может вызвать сомнения с точки зрения существования вещи, поскольку, как предполагает Декарт, *res cogitans*  $\neq$  *res extensa*. Однако у него речь идет о себестождественности «Я» и именно в этом моменте времени он полагает собственное существование, игнорируя Творца, являющегося Гарантом его ясного и отчетливого восприятия идей, но отнюдь не своего существования. Однако истинное мышления овеществляется. Овеществляется оно в один и тот же момент времени с мыслью, или в разные моменты? Если в один момент времени, то приходится принимать тождество, если в разные – то Декарт не может предпрещать своего существования, обосновывая его истинной мыслью, ибо в одном моменте он мыслит, а существует в другом. В оправдание Декарта, как уже было замечено выше, можно повторить, что его мысль предназначена для самого себя (но не для нас), и о себе же, но не облечена в одежды языка. Поэтому интуитивизм стремится стянуть в один момент настоящего времени как мысли, так и чувства, о которых Декарт умалчал, уповая на Гаранта. Говоря иначе, вопрос заключен в том, в одном ли моменте настоящего времени находятся два различных «Я» - мыслящее и протяжное? Но как утверждает дескриптивная психология, интроспекция и экстраспекция одновременно невозможны. А если они одновременны, то Декарт должен утверждать не протяжное существование, а существование своего ментального образа. Следовательно, у понятия существования есть модальности - оно не только протяжное и ментальное, но также временное. Модальностей существования много и про них говорят как про «существование в каком-то смысле». И все эти «смыслы» сущего выдают источник своего происхождения – мысль о них. Поэтому и к заключению Декарта можно поставить вопрос: в каком смысле он существует? Но это уже не вопрос логики, а вопрос, как потом окажется, дескриптивной психологии. Разделение же субстанции на мыслящую и протяжную только в том случае снимет проблему модусов существования, когда между ними будет зиять непроходимая пропасть. Однако в нашем случае *res cogitans* является также *res judicans* и обе субстанции соединены истиной, которая присуща им не по отдельности, а совместно, или одновременно. Поэтому возникает вопрос истины во времени, который может быть снят не индексальным «Я», а только законом, истинность которого ни Декарт, ни его последователи гарантировать не могут. Самое большее, что они могут – это выразить закон в языке, хотя бы и ими созданным. Личное же местоимение «Я» не является выражением закона, а поэтому момент настоящего времени им доступен только или как протяжной субстанции, или как мыслящей, но не одновременно. Соединенные в одном «Я» протяжная и мыслящая субстанции создают иллюзию достижимости момента настоящего времени по отдельности каждой из субстанций. В действительности момент настоящего времени достижим, но не мыслящей субстанцией, и не протяжной, и не совместным их существованием, опосредованным воплощенной в языке истиной, а волевым актом – интенцией, которой у Декарта не нашлось места среди аффектов, в отличие от способности суждения (*judicia*). Поэтому для соединенных в едином «Я» субстанций успех в познании зависит от того, к чему устремлена интенция. Бог действительно не обманщик, но и Гарантом

он может выступать только в Слове, содержащем истину. Интенция же Декарта была обращена не к Богу, а к собственному «Я», почему и превратилась в интуитивизм, хотя и осознающий свое мышление и свое существование, но лишенное момента настоящего времени, который актуализируется в языке не переживанием собственных состояний, воспринимаемых якобы ясно и отчетливо, но ответом на воззвание – Я! Декарт же воззвал сам себя, чему и способствовал латинский язык, допускающий в подобных ситуациях опускание личных местоимений, зато ставящих субъекта высказывания под закон. Поэтому интуитивизм неминуемо должен был смениться рационализмом, уравнивающим обе вещи – мыслящую и протяжную, если не в предмете, то в методе.

Брентано это уравнивание выразил в четвертом тезисе своей диссертации: «Истинный метод философии ни в чем не отличается от того, что применяется в естественных науках» (*Vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est*). Низведение лишенного логоса разума до уровня протяжных вещей формулируется в виде установки на эмпиризм в тринадцатом тезисе Брентано: «Нет ничего в разуме, чего ранее не было бы в чувствах, кроме самого разума» (*Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu, nisi intellectus ipse*).<sup>1</sup> На этом уровне вещей он различал психические и физические феномены: первым присуще интенциональное отношение, а вторым – нет. Эти феномены – в сущности те же вещи Декарта – мыслящая и протяжная. Но если у Картезия мысль ассоциируется с языком, то у Брентано интенция связана исключительно с образом имманентного сознанию предмета представления. Если Декарт воспринимает идеи ясно и отчетливо, то Брентано убеждается в очевидности (*Evidenz*) собственного образа предмета, отождествляя его с вещью: внутренний опыт достовернее внешнего. Поэтому очевидность становится критерием истинности, которую предстоит выразить в суждении. О чем будет это истинное суждение – о реально существующей вещи или об образе представленного предмета? Как кажется, вначале Брентано склонялся – на основании очевидности – к существованию образа предмета (имманентизм), а позже – к существованию вещи (реизм). Камнем преткновения оказалось единичное экзистенциальное суждение. Ведь очевидность была основой как достоверности существования образа сознания, так и истинности о нем суждения. Брентано в единичном экзистенциальном суждении «А есть» оказывался творцом вещи А по истинному слову.<sup>2</sup> Разделению существования и истины в идиогенической теории суждения К.Твардовский посвятил жизнь, правда, безуспешно, зато на этом камне преткновения была создана Львовско-Варшавская школа, сумевшая локализовать существование в языке-объекте, а истину в метаязыке, т.е. пришлось разделить язык, а не непосредственно, т.е. интуитивно существование и истину.

Декарт своим высказыванием «мыслю, следовательно, существую» в «Я» нарушил демаркацию мыслящей вещи и протяжной, установив между ними связь. Является ли эта связь причинно-следственной или логической? Ответ на этот и все прочие вопросы, которые можно было бы задать Картезию, сокрыт в индексальном слове «Я», указующем и скрытно называющим единичную вещь. Брентано же, будучи картезианцем, единичным экзистенциальным суждением эту связь сделал явной и отчетливой, т.е. очевидной. Правда, номинацию вещи материей суждения ему не удалось осуществить, а истина экзистенциального суждения, зависящая от существования (в действительности существования субъекта, или «Я») оказалась относительной. Однако крах в пространстве сущего дополняется катастрофой во времени. Оказывается, что тетиическое суждение Брентано истинно только в настоящем

<sup>1</sup> Brentano F. *Über die Zukunft der Philosophie*. Hamburg: Meiner. 1929. S. 137.

<sup>2</sup> Брентано отрицает деление материи суждения на субъект и предикат.

времени, которое является временем «Я».<sup>3</sup> Моменты настоящего времени не только индивидуальны, но также личностны – интуитивны у Декарта и, явленные в суждении у Brentano, препятствуют выполнению критерия intersubjectivity.

Таким образом, «точкой опоры» тетиического суждения, в котором Brentano пытался осуществить тождество «истина  $\equiv$  существование», оказывается момент настоящего времени. На столь шатком основании ему не удалось удержать равновесие, и он склонился к существованию вещи, а не истины о ней, которая – как и у всякого деиста – служила подпоркой возводимой конструкции, в данном случае – идиогенической теории суждений. Он сам был делателем истины (truth-maker) и носителем истины (truth-bearer).<sup>4</sup> И все, что удавалось Brentano осуществлять, придерживаясь своих установок, в частности, реизма – так это сохранять равенство *res cogitans* = *res extensa*. Усилия, направленные на сохранение этого равенства, приводят к одному результату – Я становится символом. А символу можно приписать едва ли не произвольный смысл, придать ему любую интерпретацию, почему и Brentano, камнем преткновения которого было единичное суждение существования, становится не только одним из основоположников аналитической философии, но и закладывает традиции брентанизма. Традиции брентанизма отличаются от творчества самого Brentano в одном ключевом пункте – синтез сменяется анализом (отказом от символа) и возвратом к естественному языку, который позволяет сохранять хотя и неустойчивое, но равновесие между истиной и существованием. Как кажется, именно так и поступили вполне осознанно К.Твардовский и Л.Витгенштейн, и менее осознанно Э.Гуссерль и М.Хайдеггер. Здесь же речь идет, как было отмечено, о патологии, т.е. о сохранении равенства «истина  $\equiv$  существование», или – образно – о сохранении равновесия между истиной и существованием, которое так трудно удержать.

Следующим героем настоящего изложения, приложившим титанические усилия для сохранения равенства «истина  $\equiv$  существование», является С.Лесневский. Он изначально был убежден как в существовании состоящего из вещей мира («К вопросу об анализе экзистенциальных суждений»),<sup>5</sup> так и в абсолютном характере истины («Является ли истина только вечной или также и вечной и извечной? Популярно-полемиический очерк из области теории творчества»).<sup>6</sup> Позиция Лесневского отличалась от позиции Brentano в одном, но решающем пункте: он не считал, что с помощью выражений языка, да еще и наделенных истинностной оценкой, можно выражать существование вещей. Для Лесневского вещи существуют отдельно, а их имена – отдельно. Вначале для соединения существования и истины он пользовался коннотацией Дж.Ст.Милля. Однако коннотация уводит к смыслу, т.е. интенционалу, размывающему абсолютный характер истины, что для Лесневского, исповедовавшего

<sup>3</sup> Brentano пишет: «Собственно мы сказали, что так как нет суждения без модальности качества, так и не может быть всякий раз представления без *modus temporalis* [...]. Спрашивая далее, наблюдаем и представляем ли мы во внутреннем наблюдении с *одной*, или со многими временными модальностями, следует ответить, что мы наблюдаем только с одной модальностью и что это модальность настоящего [времени]». Цит. по: Brentano F. W *kwestii metafizyki*// Principia. Tom VIII-IX. Krakow. 1994. S. 132.

<sup>4</sup> Morscher E., Simons P. Objektivitaet und Evidenz. //Vom Wahren und Guten. Festschrift fur Balduin Schwarz zum 80. Geburtstag. - Salzburg: Verlag St.Peter. -1982, а также: Mulligan K., Simons P., Smith B., Truth-Maker // Philosophy and Phenomenological Research. - 1984, 44. 287–321.

<sup>5</sup> Lesniewski S. Przyczynek do analizy zdan egzystencjalnych //Przegląd Filozoficzny. r.14 (1911) /z. 3. S.329-345.

<sup>6</sup> Lesniewski S. Czy prawda jest tylko wieczna czy też i wieczna i odwieczna? // Nowe Tory, zeszyt X, 1913 str. 493- 528.



экстенциональный характер логики, было неприемлемо. Он накладывает на коннотацию дополнительное условие: все части единичного суждения (и это требование относится, прежде всего, к предикату) должны быть выражены в единственном числе именительного падежа. Такое уравнивание частей суждения (схожего придерживался и Brentano, отрицая деление материи суждения на субъект и предикат) понуждает обратить внимание на связку «есть», которая, в отличие от Brentano, не выносилась за границы обозначающих вещь выражений (А есть), но соединяла их, свидетельствуя об истине. Связка «есть» у Brentano выражала результат, который требовал убеждения в существовании, т.е. она выражала утверждение (логики утверждение используют только применительно к «истине»), тогда как у Лесневского «есть» оказывалась выражением процесса. (Здесь стоит вспомнить Твардовского, расширившего рамки своей неудачной, т.е. незаконченной и неопубликованной «Теории суждений» работой «О действиях и результатах», пафос которой, как кажется, можно свести к вопросу: что является результатом акта суждения – истина или существование вещи, или то и другое вместе?). Процессуальная составляющая связки «есть» у Лесневского противостояла его единичному суждению существования даже при требовании грамматической однородности выражений для субъекта и предиката, представленных именами существительными. Такая фигура речи называется гendiadisом и ее, по-видимому, следует понимать как субстантивацию смысла, на чем и настаивал Brentano, говоря, что правильным предложением является не выражение «Роза есть красная», а «Красная роза есть», т.е. он всегда ставил предикат в префиксной позиции относительно субъекта.

Несмотря на все трудности с грамматикой естественного языка, Лесневский приступил к построению Мереологии (теории частей, разумеется, целого) положив в ее основу единственное неопределяемое (кроме дескриптивного термина «часть») выражение для связки «есть», неявно приобретшей характер логического функтора, определяемого контекстуально. Мереология так и осталась неформализованной, хотя для обозначения вещей в ней применяются символы, но, пожалуй, скорее, в виде сокращений для удобства изложения. Обретя доверие к логической символической, которая предоставила Лесневскому инструмент со многими логическими терминами – связками и кванторами, он продолжал их использовать не столько для сокращений, сколько, как кажется, для удобства изложения своих взглядов на роль связки «есть». С этой целью он строит полностью формализованную теорию имен с единственным неопределяемым знаком «ε» («есть») – Онтологию, дополненную со временем исчислением первых тезисов – Прототетикой, содержащей единственный логический функтор эквивалентности. Несмотря на то, что «есть» эксплицировано единственной аксиомой Онтологии, смысл этого слова в Мереологии остается не до конца проясненным, на что указывает и сам автор, готовый разделить со слушателем его недоумения, соглашаясь с ним в его интерпретациях «есть».<sup>7</sup> Поскольку Онтология – это теория имен, в которой сформулированы условия, позволяющие наделить предмет именем, то Мереология, использующая ту же связку «есть» для, казалось бы, различных предметов, является, по-видимому, теорией переименования. Причем в Мереологии Лесневский категорически отбрасывает все временные коннотации, которые могут возникнуть при рассмотрении предмета, наделенного именем при помощи слова «есть». Таким образом, в Мереологии «есть» не несет ни временной нагрузки, ни онтологической (в смысле существования). Как возникают имена предметов? – на этот вопрос теории Лесневского ответа не дают. Развитие взглядов Лесневского на единичное предложение

<sup>7</sup> С.Лесневский. Об основаниях математики / Философия и логика Львовско-Варшавской школы. М. РОССПЭН. 1999. С.262-280.

существования стало возможным благодаря символической; ее выбор во времена становления формальной логики был не только делом вкуса, но и удобства. А уж каким смыслом будет наделен символ «е», заменивший «есть» – это вопрос в Онтологии «вынесен за скобки», но он вновь, несмотря на экспликацию, появляется в Мереологии, принимающей к рассмотрению соотношение частей в целом. Реизм Т.Котарбинского – это попытка не лингвистически, а онтологически придти на помощь своему приятелю Лесневскому. Для этого ему понадобился новый термин, обозначающий ту тупиковую ситуацию, из которой оба они пытались выбраться – понадобился «ономатоид» Котарбинского.

Брентано (вначале и Твардовский) пытались создать содержащее истину обозначающее выражение для вещи, что выше было представлено в виде тождества «истина  $\equiv$  существование». Лесневский же, заняв нейтральную позицию в отношении существующих вещей, а равно и «истины», т.е. не предрекая ни того, что существует как вещь, ни придавая ей логической оценки, разложил указанное равенство по трем теориям – Мереологии, говорящей о том, как существуют вещи, т.е. собственно онтологической теории, Онтологии, утверждения которой сохраняют истину для обозначаемых вещей, Прототетике, единственным логическим функтором которой является знак « $\equiv$ », трактуемый в этом иерархически бесконечном исчислении как эквивалентность. Кратко говоря, акцент на понятии *существования* проставлен в Мереологии, на *истине* – в Онтологии, а на их тождестве – в Прототетике, которая, если бы неявно не содержала понятия существования, то не расстраивалась бы иерархически в бесконечность. Какого-либо модуса времени теории Лесневского не содержат, что и было специально оговорено в отношении Мереологии. Поэтому «расширяющаяся вселенная» мировоззрения Лесневского расстраивается в виде теорий исключительно за счет имен языка,<sup>8</sup> но не в пространстве существующих вещей и времени их бытия. Однако опасность творчества вещей во времени, скрывавшаяся в единичном предложении существования, проявляется в реизме. Ученик Лесневского Ч.Лейевский предполагает расширение упомянутых выше теорий Стереологией и Хронологией.<sup>9</sup> Последняя теория, как кажется, неминуемо вернула бы ведущиеся во Львовско-Варшавской школе дискуссии о природе «истины» к изначальному их состоянию, т.е. к природе истины во времени – является ли она извечной, возникает ли она во времени, или является вечной и абсолютной? У Брентано она оказалась относительной, т.е. зависящей от момента настоящего времени, а у Твардовского и Лесневского – абсолютной, т.е. попросту вне времени, или, во всяком случае, независимой от высказываемых суждений, а значит, ее как вещь нельзя построить по слову, которое распадется, как в настоящем случае, на Мереологию, Онтологию и Прототетику.

Скрытый в Мереологии реизм Котарбинский обнаружил. Позиция же самого Лесневского была нейтральна в отношении существования: научная теория описывает мир, но не конструирует его, а уж тем более не конструирует «истины». Нейтралитет Лесневского относительно существования вещей и истины потребовал от него расширения языка как в части имен (Онтология), так и в части предложений (Прототетика). И самое большее, в чем можно «обвинить» Лесневского, так это в номинализме, но отнюдь не в творчестве ни вещей по слову, ни самого слова, о чем свидетельствует минимализм в выборе первичных понятий его логических теорий. Там,

<sup>8</sup> В теориях Лесневского универсальный квантор вводится как сокращение для экзистенциального квантора, что свидетельствует об изначальной интерпретации выражений теорий, источником которых было единичное предложение существования.

<sup>9</sup> Lejewski Cz. Logic, Ontology and Metaphysics // Philosophy in Britain Today (ed. S.G.Shanker), London and Sydney, 1986, s. 171-197.

где нет творчества – там нет и времени. Таким образом, «свои интуиции», о которых Лесневский часто упоминает в работах, ему удалось эксплицировать в трех теориях и при этом сохранить «равновесие» тождества «истина  $\equiv$  существование», но ценой – повторим – построения трех теорий.

Я.Лукасевич, поглощенный творчеством, конструировал вещи в духе общей теории предметов независимо от их природы. Вначале он создавал понятие причины («Анализ и конструкция понятия причины» (1907)), что, несомненно, свидетельствует о чрезвычайно высоком творческом потенциале автора. Правда, об этой работе Лукасевич никогда более не вспоминал и о существовании вещей в смысле общей теории предметов не говорил. От существования вещей он обратился ко второй части тождества «существование  $\equiv$  истина», он обратился к истине. Однако истину как вещь трудно истолковать, почему он и взялся за ревизию логических законов, вначале противоречия («О принципе противоречия у Аристотеля» (1910)), а затем исключенного среднего. Таким образом, требующий, по мнению Лукасевича, обоснования логический закон предстал в качестве анализируемой вещи, которая и была заменена логической оценкой как эквивалентом закона. Ведь принятие или отбрасывание логического закона повлечет изменение в его оценках, и наоборот – оценки приведут к ревизии закона, что и произошло с введением третьей истинностной оценки. Но если раньше реконструкция причинно-следственной связи нужна была Лукасевичу для обоснования детерминизма, то теперь в статье «О детерминизме» он оправдывает создание третьей истинностной оценки индетерминизмом личности. Личность свободна в настоящем времени, а вот созданная ею оценка относится к будущему времени возможного события, которого может и не быть, и вовсе не потому, что оно произойдет или не произойдет, а потому, что не будет существовать предмет, или вещь предполагаемого события. Говоря иначе, третья истинностная оценка Лукасевича может потерпеть экзистенциальный провал, т.е. не предметы ситуации, ни она сама не могут трактоваться как вещи. Об этом уже знал Твардовский, у которого Лукасевич писал диссертацию, это же подтвердил и А.Тарский в работе об истине. Твардовский различал истину как процесс и как результат: истинное суждения есть психический акт, а поэтому и его оценка есть процесс, тогда как в логике, являющейся нормативной дисциплиной, истинностная оценка есть результат, т.е. некая вещь. Нормы логики покоятся на логических законах, которые может ревизовать тот, кто их установил. Подобно и Тарский обнаружил, что истинность есть процесс выполнения формулой данной последовательности переменных в заданной области.

Третья истинностная оценка у Лукасевича, да и все прочие оценки, используя методологическую дихотомию процессов и результатов Твардовского, суть результаты, т.е. вещи в будущем времени, которое, хотя и косвенно, но свидетельствует об упомянутом выше экзистенциальном провале. Brentano создавал вещи в настоящем времени, Лесневский, придерживаясь абсолютизма истины и исключая время, построил теории существования вещей, указав их субстрат в языке, т.е. имена – собственно вещи в Онтологии и истины в Прототетике; Лукасевич же, не удержав равновесия в тождестве имен сущего и истины, обратился к созданию по слову истинностных оценок. Существование вещей связано со временем – прошлым и настоящим; про существование вещей в будущем времени принято говорить как о возможном существовании, указывая на свою непричастность к их бытию, т.е. придерживаясь средневекового разделения сущего на тварное и нетварное бытие. Создавая истинностную оценку для возможного события, Лукасевич создает уже не существующую по слову вещь, но творит время. А будучи вдохновлен успехами научного познания, ждущегося, по его мнению, на современной логике, он творит время объекта, а не субъекта, или, с учетом тождества «истина  $\equiv$  существование», он,

хотя и косвенно, создает, подобно Brentano, существование вещи. Оправдание каузальными модальностями существования вещи лишь скрывает ее временные модальности, и, прежде всего, модальность будущего времени, которая присуща субъекту, т.е. «Я». Поэтому вновь возникает вопрос о времени *Ego cogito*: отличается ли оно от *res extensa*? А если отличается, то может ли настоящее время субъекта редуцироваться к настоящему времени объекта, а в случае с Лукасевичем, также и к будущему времени?

Ответ на поставленные вопросы предполагает ясное представление о том, что есть момент настоящего времени, от которого, как показывает третья оценка Лукасевича, зависит также будущее время, или, во всяком случае, наше представление о нем.

### **3. Язык не может разделить мыслящую субстанцию от протяжной в пространстве, но только во времени**

Выше было высказано убеждение, что мышление и язык не тождественны. Это утверждение подкреплялось ссылкой на закон, который, хотя и формулируется в языке, но независим от языка. Таким образом, высказанный тезис справедлив в отношении протяжной вещи, но в отношении мыслящей вещи он вызывает сомнения уже потому, что история, например, философии, не говоря уже о прочих артефактах, отображена в языке. Язык оказывается теснейшим образом связан с прошлым временем. Но и будущее время получает свое выражение в языке. Можно было бы сказать, что прибегая к прошедшему и будущему времени язык отчуждает результаты творчества от носителя языка. И это отчуждение происходит в настоящем времени: «Я» мыслящее и «Я» протяжное суть одно «Я». Тождество Я-субъекта и Я-объекта в высказывании Декарта никоим образом не указывает на язык, а потому оно интуитивно, а не дискурсивно. Оно интуитивно для Декарта, т.е. для его «Я», для себя, но дискурсивно для нас. О своем существовании говорит Декарт, а не о нашем. Это Декарт полагается на Творца в интуитивном постижении идей, а мы воспринимаем язык, в котором идеи могут быть сформулированы. Для нас язык есть органон передачи сведений о чем-либо, например, о мыслящей и протяжной вещи, позволяющей перейти от индивида, все того же Декарта, к высказанным философским сообществам возражениям о работе Картезия. Для нас язык есть также средство обобщения, о чем свидетельствуют понятия. Поэтому говоря о «Я», Декарт вполне обосновано, избегает упоминания о связи своего мышления и языка: «Я» для себя может обойтись без языка, но мы не можем. И хотя во второй части Декарт утверждает свое существование при помощи языка, но делает это в отношении «Я», а язык воздействует на нас. Декарт спровоцировал на творчество своим высказыванием, но не себя, уповавшего на Гаранта, а нас, например, Спинозу, логиков Пор-Рояля и Лейбница, пытавшихся заменить прилагательное (предикат) в суждении причастием, более тесно связанным с существованием субъекта, Brentano, требовавшего однородности материи суждения с целью более полного выражения существования вещи, наконец, Лукасевича, сконструировавшего вначале понятие причины, а затем и истинностную оценку, которую в символическом облачении можно было трактовать как сугубую вещь. Примеров творчества вещей по слову – удачных и неудачных – можно было бы множить, однако оказывается, что трудность восприятия представленных в языке вещей не в их существовании, а в убежденности в их существовании, не в интуитивном их познании, а в дискурсивном, не в индивидуальном «для себя» моменте настоящего времени, а коллективном времени «для нас», которое может быть прошлым или будущим, но не настоящим моментом времени. Оказывается, что синхронизовать

моменты творчества по слову не удастся не только в физике, но и в интеллигибельной сфере. И, судя по всему, ответственным за неудачи, как в убежденности существования вещей, так и за синхронизацию моментов их существования является ни мыслящая субстанция, ни протяжная, а язык, автономный характер которого более-менее эффективно удастся подчинить конвенциям. А они свидетельствуют о том, что язык не от человека, а через человека. Это вид посредством термина называется *homo sapiens*, а индивид – эта та же созданная вещь, вроде представленного предмета у Brentano, или истинностной оценки у Лукасевича, или Декартового «Я», которое не только есть, но было и, возможно, будет. Если бы отрешенный от мира Декарт воскликнул «Я!», или, подобно пророку, «Я, Господи!», то его возглас не касался бы нас, но он употребил глаголы – мыслю и существую (есть). А глагол, в отличие от существительного, на что указывал Аристотель, также сконцентрировавший свое внимание на вещи (τό δε τι εἶναι), содержит указание на время. У Декарта оба глагола стоят в настоящем времени, или времени субъекта, т.е. «Я», однако присутствие Картезия современниками воспринималось как в прошлом времени, так и в будущем, позволявшим осуществлять с ним, используя язык, корреспонденцию. Если бы Декарт перестал существовать как объект, то никто бы к нему не обращался, никто бы с ним в письмах не сносился. Таким образом, корреспонденция оказывается возможной при разложении настоящего времени субъекта на прошлое и будущее время объекта. Как осуществляется синхронизация прошлого и будущего существования с тем, чтобы быть значимой в настоящем времени? Говоря иначе, каковы необходимые условия того, чтобы объект корреспонденции превратить в субъект? В общих чертах ответ на поставленные вопросы таков: синхронизация времен осуществляется в языке, в частности, глаголами. Кратко говоря, язык разлагает момент настоящего времени на прошлое и будущее, но язык и собирает эти моменты в настоящем, для чего ему нужен носитель языка. И, тем не менее, язык автономен, независим как от мыслящего субъекта, так и от протяжного объекта. Так же, как глаголы языка разлагают время, так и носитель праязыка разлагает его на национальные разновидности: одни языки «умрут» вместе с их носителями, другие возникнут. Язык – повторим – не от человека, а через человека. Язык не есть мысль субъекта, а уж тем более объекта, но отдельно от нее. Именно это разделение языка от мышления и показал Декарт, заменив язык «естественным светом разума». Но при этом он воспользовался редукцией мыслящей субстанции к протяжной, или, говоря языком логики, использовал непосредственный вывод только потому, что субъектом обоих высказываний – «я мыслю» и «я существую» оказывается одно и то же «Я». А ведь мыслит субъект, а существует объект.

Однако язык издавна справлялся с этой ситуацией смешения субъекта и объекта. И не только в том случае, когда речь шла о протяжной вещи, но и, говоря языком Нового времени, всяком объекте, который в суждении принято называть субъектом. Таким образом, в языке объект становится субъектом. Объяснение этой трансформации, как кажется, кроется в том, что «Я» является носителем языка, т.е. действующим агентом, которого принято именовать субъектом. Следовательно, объект – будь то мыслящая субстанция, или протяжная – становится субъектом благодаря языку. Язык как бы уравнивает объект с субъектом. И мышление здесь ни при чем: Декарт мыслит не используя язык, но при этом не становится субъектом до тех пор, пока не выскажет свои мысли, или не назовет свое состояние, но язык его, Декарта, превратит для нас в объект, оставив за ним роль субъекта материи суждения. Законы логики, т.е. правильного или нормативного мышления также не зависят от языка, как, впрочем, и прочие законы, которым подчиняется объект. Один и тот же закон, например, непротиворечия может быть выражен в разных языках и в различной символике.

Отделение в «Я» субъекта от объекта принимало все более отчетливые формы. И. Кант рассматривал «вещь в себе» (*Dinge an sich*) как объект, противопоставляя ее трансцендентальному субъекту с его априорными формами, лишенными языка. А в XIX ст. появились независимые от субъекта «сами по себе суждения» (*Urteile an sich*), но только потому, что их пытались сделать объектами. В конечном счете, «сами по себе суждения», рассматриваемые как объекты, стали конструировать, и пришли к формальной, или математической логике. А математика уже издавна подсказывала, что ей безразлично какой объект подпадает под ее законы – мыслящий или протяжный. Говоря иначе, суждение всякий субъект своей материи превращает объект. Высказывающий свои суждения «я мыслю» и «я существую» Декарт, конечно, является субъектом, но для себя и в настоящем времени, тогда как для нас, воспринимающих эти суждения (также в настоящем моменте), его субъектность остается лишь частью материи суждения, а сам Картезий предстает пред нами объектом в прошлом, и даже в будущем времени как возможный предмет изучения. Таким образом, язык подсказывает, что Я-субъект находится в настоящем времени, а Я-объект – в прошлом или будущем. Декарт с помощью индексального «Я» соединил в себе все времена, для чего ему пришлось исключить для себя язык, но он не смог его элиминировать для нас. Соединяя времена, Декарт, по-видимому, неосознанно стал творцом времени, но картезианцам пришлось таки стать творцами, а точнее – реформаторами естественных языков, разделявших времена субъекта и объекта. Однако эта тенденция малозаметна, тогда как непосредственное конструирование языка, т.е. превращение его в символический попросту уравнило все времена, охарактеризовав моменты фразой «до – после», неявно указывая на момент настоящего времени объективного существования вещи, хотя в действительности именно его и исключая. Так ориентированная на естествознание теория времени Мак-Таггарта предполагает, что В-ряд получается из А-ряда элиминацией моментов настоящего времени.<sup>10</sup>

Таким образом, язык позволяет различать субъект и объект для нас, разделяя времена, но для себя, в Декартовом «Я» отличить субъект и объект невозможно из-за слияния времен, обусловленных отсутствием языка, т.е. вследствие интуитивизма Картезия. И все же утверждение существующего объекта («я есть») обязано мыслящему субъекту («я мыслю»), использующему язык. Но собственно язык всего лишь органон и сам по себе он мертв. Ведь есть и т.н. мертвые языки. Приводит в действие язык его носитель, или «Я» в настоящем времени. Собственно же язык настоящего времени не имеет, а когда его употребляют, он разлагает момент настоящего времени на прошлое и будущее, противясь созданию каких-либо результатов. Используя распространенную метафору, язык, как кажется, можно сравнить с обоюдоострым мечом, обоим сторонам которого соответствует прошлое и будущее время. Однако в случае с Декартом меч языка оказывается неэффективным не только потому, что Картезий отказался от языка и предложил его нам, т.е. нам предложил в его языке переживать момент настоящего времени, но потому, что в его высказывании явным образом нет субъекта (*cogito, sum*), а мыслящая вещь, равно как и протяжная вещь – все суть объекты, для которых значимо прошлое время и будущее, но не момент настоящего, который можно обнаружить с помощью языка, т.е. его действий. Субъектом Декарта может сделать только язык. Без языка он объект, который не может сказать, что он или еще кто-то существует. Но он сказал «я есть», хотя должен был просто откликнуться – я! - и воздержаться от утверждения своего существования, ведь бытие каждого человека не является его заслугой.

<sup>10</sup> McTaggart J.E. *The Unreality of Time // The Philosophy of Time.* - Oxford, 1993. p. 34.

Итак, Декартового «Я» можно считать субъектом, но только в момент настоящего времени, который неуловим. В высказываниях «я мыслю» и «я существую» «Я» является субъектом, но материи суждения, а сам грамматический субъект предстает для нас в качестве объекта. Индексальное «Я» (не используемое в латыни Картезия), конечно, неявно указывает на момент настоящего времени, но о нем мы узнаем только благодаря высказыванию, т.е. языку. Поэтому Декарт существует столько и до тех пор, пока является носителем языка и обладает способностью высказываться. Причем существует как субъект, тогда как потеряв эту способность он является всего лишь объектом, а человек – машиной, подчиняющейся законам, которые можно открыть и сформулировать в языке, даже искусственном. Объект под законом, тогда как над субъектом нависает обоюдоострый меч языка. Использование этого опасного инструмента регулируется свободной волей: Декарт мог воздержаться от своего высказывания, но произнес его не для себя, не для «Я», но для нас. Поэтому индексальное «Я» его не спасло: сформулировав суждение о своем существовании в настоящем времени, он все равно превратился в объект для нас в прошедшем и будущем времени.

Можно было бы согласиться с тем, что суждение «я мыслю» еще сохраняет Декарта в качестве субъекта, но решение высказать его оказалось равносильно взятию в руки обоюдостороннего меча прошлого и будущего. Говоря иначе, психофизический дуализм тождества *res cogitans* = *res extensa*, сокрытый за единым «Я», но проявляющийся в виде мышления в языке, будет этим языком разделен, но не в пространстве, а во времени. Или еще иначе, себестождественность «Я» в пространстве не сохраняется во времени. Естественно даже предположить, что «мыслю» принадлежит прошлому времени, а «существую» – будущему, тогда как «Я» настоящему. Время «Я» есть следствие аутореферентности индексального местоимения. Местоимения, как и существительные, разумеется, временем не обладают, но, как кажется, именно потому, что оно для них всегда является моментом настоящего времени, которое тут же рассекается обоюдоострым мечом языка. Что до прошлого времени «мыслю» и будущего времени «существую», то время первого определяется тем, что мыслится, что удерживается мышлением, а лучше сказать – интенцией в настоящем, которое всегда готово ускользнуть в прошлое, как только ослабнет волевое усилие; будущее же время «(я) существую» определяется субъектом, т.е. носителем языка, который не причастен к своему существованию ни в каком возрасте, а значит единичное экзистенциальное суждение Декарта (если оно не выражает удивления своим собственным бытием), пожалуй, выказывает не более чем надежду на свое существование в будущем.

Используемая выше метафора «обоюдостороннего меча» может подготовить сознание для понимания энергийного потенциала языка, но пощадит субъекта, т.е. носителя языка. Для разделения «Я» на субъект и объект не в пространстве, а времени нужно присмотреться к тому, что собственно от субъекта, а не через язык, который «переодевает мысли». А от субъекта происходит суждение, которое позволит, присмотревшись к нему, отыскать, что в нем от объекта, а что от субъекта.

#### 4. Краткий абрис истории суждения

Рассматривая суждение, сузим поле зрения до одной вещи, которая и будет субъектом в суждении. Этот прием необходим для того, чтобы исключить влияние языка, который, противясь гипостазированию отдельных вещей, объединял их в понятия. Тем самым более отчетливо проступит роль агента высказывания, т.е. собственно субъекта. Говоря иначе, рассматривая суждения, будем иметь в виду также,

и, прежде всего, единичные суждения существования, самым кратким из которых, как кажется, является Декартово «sum», или «я есть». От этой редукции обычного суждения к экзистенциальному суждению не перестает быть суждением, зато позволяет отчетливее сформулировать вопросы к утверждаемому существованию. Поставленные вопросы – суть мышление, тогда как материя суждения, а равно и его оценка не от носителя языка, т.е. не от субъекта. Таким образом, удастся наметить демаркационную линию между мышлением и языком, отрицающую их тождество. Единичное экзистенциальное суждение, вроде Декартового «(я) есмь», позволит задать интересующие нас вопросы также и к субъекту, который теперь не может стать объектом высказывания, будучи лишен защитных механизмов языка от гипостазирования существования.

Итак, объектами теории суждения являются материя суждения и его истинностная оценка. Метатеория же теории суждения состоит из вопросов к суждению, каждый из которых, несмотря на неизменность оценки «истина», отражает господствующую парадигму в соответствующем периоде истории философии, которая вначале свидетельствует о характере творчества, а затем и о творческом характере судящего.

Суждение в античности отвечало на вопрос «о чем?». Аристотелево *τό δε τι εἶναι*, как кажется, можно было бы передать как «что это за (единичная и предстоящая перед Стагиритом сущность?). Единичный характер существующей вещи блокировался не истиной суждения, а вопросом этики – является ли вещь благом? Понятия субъекта, а тем более выраженного личным местоимением «я» античность не знала.

Суждение в средневековье отвечало на вопрос «что (quid) (высказывается)?». Творческий характер судящего проявлялся в субстантивации свойств, почему «что?» и превращалось в «чтойность (quidditas)», блокировать которую приходилось интенцией к собственно вещи. Тем не менее, вопрос «что она есть?» (quod est), благодаря апофатическому богословию оставался главным, а через него «просвечивало» античное «о чем?». В Возрождении творческая личность выходит на первый план, игнорируя интенцию к подверженному суждению предмету представления, а высказываемая «истина» уступает первенство эстетической оценке, которой (из-за разногласий) блокируется существование, а точнее - признание единичной вещи.

Суждение в Новое время отвечало на вопрос «кто?». Задал его Декарт, в частности, его *res cogitans*, которая, несмотря на ее совершенную отделимость от *res extensa*, утверждала свое существование. Картезий, конечно, интуитивист, использующий модели идей, но его известное высказывание *cogito ergo sum* свидетельствует не столько о неразличимости субстанций в «Я», сколько о тождестве мышления и языка, который и позволил осуществить ему непосредственный вывод *cogito \ sum*. Декарту, чтобы быть услышанным и, желательно, понятым, понадобился язык. И картезианство сразу начало исправлять его ошибку. Здесь не место очерчивать запутанную историю творчества философов, оказавшихся историей существования собственных «Я» под видом различных онтологий. В конечном счете, все усилия свелись к реформированию материи традиционного суждения, которое непременно должно было выражать существование вещи. Полагая, что всякое суждение может быть сведено к экзистенциальной форме «А есть», Ф.Бrentано, ревизуя Декарта в части аффектов, превратил, основываясь на тождестве языка и мышления, *res cogitans* в *res judicans* (судящую вещь). Ответ на вопрос «кто?» был получен.

В XIX ст. позитивизм задал вопрос «как?». Не сразу было замечено, что этот вопрос нужно было ставить не в отношении вещей, каковыми бы они не были – мыслящими или протяжными, а к языку. Символизм, давно господствовавший в естествознании, обнажил кризис позитивизма О.Конта (эмпириокритицизм), так что



вопрос «как?» стали ставить уже только в отношении языка (неопозитивизм). Было предложено множество ответов, сводившихся к построению искусственных языков, которые требовали интерпретации в заданных предметных областях. Интерпретация свидетельствовала о разделении языка и существования, а тем самым о бессмысленности вопроса «как (конструируется в языке бытие вещи)?». Суждение было превращено в пропозицию. Однако историческая преемственность сохранилась в работе основателя Львовско-Варшавской школы К.Твардовского. Отбрасывая экзистенциальное суждение Brentano, решившего, что его редукция традиционной формы материи суждения к тетической уже дает ответ на вопрос «как?», Твардовский, не принимая тождества языка и мышления, но говоря только об их тесной связи, попытался построить теорию суждений (не позже 1900 г.), но безуспешно.<sup>11</sup> Непреодолимые трудности в деле реформирования традиционного суждения возникали тогда, когда речь заходила об истинных единичных суждениях существования, которым неявно приходилось выполнять роль обозначающего выражения вещи, быть ее именем. Представление вещи и вынесение о ней истинного суждения еще не предпрещает ее существования, поскольку мышление и язык не тождественны. Таким образом, *res judicans* не стала *res creans*.

Зато в логическом законе осуществляется тождество мышления и языка, являющегося субстратом истины, которой придали статус вещи в виде «1». А всякая тавтология логического исчисления стала выполнять еще и роль имени «истины». Говоря иначе, «истина» как вещь стала результатом освободившегося от языка мышления, чему и способствовало создание пропозиционального исчисления. Или еще иначе, единственной онтологической теорией пропозиционального исчисления стали истинностные оценки – единственные вещи, которые обозначались пропозициями. Философ, занимавшийся конструированием вещей как предметов представления, например, в виде общей теории объектов, но ставший логиком, если не оставит своих занятий онтологией, то будет обречен создавать, говоря языком Фреге, денотаты пропозиций. Именно это и произошло с Я.Лукасевицем, вначале создававшим понятие причины, а затем третью истинностную оценку. Ее он соотносил с будущим временем.

Теперь всякая пропозиция (= суждение о единственной вещи, коей оказывается истинностная оценка)<sup>12</sup> многозначного исчисления высказываний потребовала ответа на вопрос «когда?».

Таким образом, метатеорию суждения можно представить в виде суперпозиции вопросов – (когда? (как? (кто? (что? (о чем?)))))). Однако ни один из этих вопросов не предполагает ответа в виде оценки, хотя именно оценка и является целью суждения и может быть выражена только в языке даже в том случае, когда речь идет не только об истине, но о благе или прекрасном. Выносимая субъектом оценка свидетельствует о

<sup>11</sup> К.Твардовский. Теория суждений//Логос, №7, 1999. – С.48-66; К.Твардовский. О действиях и результатах. Несколько замечаний о пограничных проблемах психологии, грамматики и логики / К.Твардовский. Логико-философские и психологические исследования. М.: РОССПЭН, 1997.- С.160-192.

<sup>12</sup> Ср. с убеждением Г.Фреге. Он пишет: «Мы вынуждены, таким образом, признать, что денотатом предложения является его *истинностное значение* [Wahrheitswert] – «истина» или «ложь»; других истинностных значений не бывает. [...] То, что мы считаем истинностное значение вещью, может показаться неоправданным произволом, пустой игрой слов, из которой нельзя извлечь никаких интересных следствий.» И далее Фреге продолжает: «Утверждение представляет собой нечто особое и ни с чем несравнимое. Впрочем, можно было бы сказать, что утверждение обязательно связано с разбиением истинностного значения на некоторые части. Это разбиение выполняется на основе обращения к суждению». Цит. по: Фреге Г. Смысл и денотат //Семиотика и информатика, вып.8.-М.:ВИНИТИ. 1977 - С.190-191; 192.

творчестве, органом которого является язык не от человека, а через человека, т.е. мыслящую вещь, которая не протяжна, но одновременна с протяжной. Является ли оценка самого себя адекватной, может ли мыслящее «Я» оценить протяжное «Я»? Трудность оценивания состоит не только в том, что гений «Я» подскажет оценку, а в том, что такая оценка, отвечая на вопрос «когда?», будет означать совпадение моментов времени мыслящей вещи и протяжной, т.е. сделает их тождественными не только в пространстве, как это имеет место у Декарта, но и во времени, превратит «Я» в творца, по крайней мере, самого себя. Говоря иначе, при оценивании самого себя речь должна идти о синхронизации моментов настоящего времени существования мыслящей вещи и протяжной. При оценивании не самого себя, а всякой противостоящей вещи требование синхронизации моментов настоящего времени обычно заменяется совпадением оценок, предстоящих в виде вещей – реальной (протяжной) и идеальной (идеи как результатом мышления). Сравнение этих вещей – реальной и идеальной, а равно их оценок, как правило, неудачное, т.е. как того и требовал Декарт, говоря о разделении субстанций, эти вещи не тождественны, о чем и свидетельствуют оценки, согласия в которых нет. Причем несогласие в оценках проявляется, прежде всего, во времени – не только в настоящем времени у современников (у каждого «Я» свой момент времени), но и в историческом времени, которое суть прошлое и будущее.

Таким образом, несовпадение моментов настоящего времени, проявляющееся в несовпадающих оценках даже в отношении собственного «Я», свидетельствует о том, что, если позволительно будет так сказать, у вещей – протяжной и мыслящей разное измерение времени. У идеи вещи, с которой ассоциируются абсолютные оценки, например, блага, прекрасного и истины, одно измерение, положим для наглядности – вертикальное, а у протяжной вещи – горизонтальное. Декарт сопрягает оба измерения времени при помощи оценок, представляя их как идеи и низводя их к собственному дольному «Я». Однако у оценок (идей) свой субстрат – язык, а Картезий всего лишь его носитель в каждом моменте настоящего времени. Поэтому у языка то же вертикальное измерение, или тот же источник, что у идей и абсолютных оценок. Свои высказывания «я мыслю» и «я существую» Декарт, несомненно, считал абсолютно истинными. Нам они могут показаться таковыми только благодаря тождеству языка и мышления, которое, как показано ранее, не имеет места. Вместе с тем принятие тождества языка и мышления опасно и тем, что акты мышления и высказывания совпадут с их результатами – интуитивного существования и истины суждения «(я) есмь», а тем самым превратят Декарта в творца указанных результатов, с которыми он постарался познакомить научное сообщество. Очевидно, что занимаемая Картезием позиция не могла не вызвать возражений, которые даже для интуитивного уровня автора «Метафизических размышлений» следовало бы назвать нарушением критерия интересубъективности, выполняющимся только в настоящем времени, тогда как у каждого оно свое.

Итак, существованию протяжной вещи во времени было приписано для наглядности горизонтальное измерение, например, в виде направленной из прошлого в будущее стрелы времени, тогда как расположение наделенной языком мыслящей вещи определяется вертикалью, на которой размещены выносимые в суждении оценки. Тогда тождество мыслящей вещи и протяжной естественно представлять как пересечение горизонтальной прямой и вертикальной, которое, казалось бы, и будет определять момент настоящего времени обеих вещей – субъекта и объекта, объединенных в «Я». В общем-то, так оно и будет, если интенция наделенного свободной волей субъекта устремлена или к абсолютной истине, идее блага и прекрасного, т.е. к горнему началу, которым субъект поражен и заморожен, не видя

иных вещей окружающего его мира, или полностью поглощен, как Декарт, собой, т.е. своим состоянием. В первом случае абсолютные оценки «уводят» интенцию субъекта в недостижимую для него бесконечность, из которой его могла бы вывести речь, даже восклицание, выражающее восхищение; во втором случае переживание собственных состояний, заключенных в оболочке протяжной вещи, также для себя бесконечно, ибо переживание, именуемое скептицизмом, как психический акт безрезультатно. И бесконечная вертикаль абсолютных оценок, и вертикаль нулевой размерности, т.е. лишенной оценок не позволяют определить точку ее пересечения с горизонталью стрелы времени, а значит обозначить момент настоящего времени существования «Я». Для его обозначения Декарту понадобился язык, благодаря которому он мог сказать – «я существую». Имел ли в виду Декарт свое существование в статусе объекта или субъекта – об этом можно только догадываться. Однако, если его высказывания истины, то речь должна идти о субъекте, наделенном языком, без которого *cogito* является переживанием, но отнюдь не философской рефлексией, для которой необходимо, хотя бы, восклицание в виде индексального «Я».<sup>13</sup> В общем же случае для познающего субъекта рефлексия осуществляется по отношению к обозначенным с помощью языка вещам окружающего мира, а не собственному «Я». Поэтому говоря о моментах настоящего времени речь должна идти уже не о собственном протяжном «Я», а о любой протяжной вещи в момент настоящего времени, даже если она не дана наглядно, а всего лишь названа. И в этом случае будет иметь место рефлексия познающего субъекта к вещи, но уже с помощью языка, который и позволяет определить момент настоящего времени, если не названной вещи, то, по крайней мере, собственного «Я» в качестве субъекта.

Говоря иначе, поскольку интраспекция и экстраспекция одновременно невозможны, то единственным средством различения в сознании *res cogitans* и *res extensa* оказывается язык. Однако то обстоятельство, что мышление тесно связано с языком, помогающим осуществлять рефлексия, не только затрудняет различение в «Я» мыслящей вещи и протяжной, но с помощью языка позволяет говорить о моментах настоящего времени, связывая с ними «истину» и прочие оценки, которые непосредственно не связываются ни с мыслящей вещью, ни с протяжной, но имеют своим субстратом материю языка. Оценки, в которых нет согласия, дезавуируют облаченную в одежды языка мысль. Наиболее ясно и отчетливо несогласие в оценках проявляется в утверждении единичных суждений, а уж тем более тогда, когда речь идет о существовании вещи. Как кажется, несогласие в оценках является проявлением апофатки естественного языка, т.е. его защитных механизмов от полагаемого существования вещи. Противление языка существованию вещи в пространстве проявляется в тропах при развернутом ее описании, но также в дескрипциях, представляющих частичное существование сполна осознанной вещи; мереологию (теорию частей целого), по-видимому, можно считать прямой попыткой создания учения о вещах, которая, конечно же, потребует создания своего, или для «себя языка»,

---

<sup>13</sup> Позиция скептицизма, с которой было сделано знаменитое высказывание Декарта, усомнившегося в существовании всего и вся, часто также относят к мышлению. Однако скептицизм есть негативное мышление, из которого едва ли возможно сделать позитивный вывод, поскольку в нем можно усмотреть нарушение принципов традиционной логики – «*conclusio semper pejorem sequitur partem*» (заключение всегда следует худшей части) и «*ex mere negativis nihil sequitur*» (из одного отрицания ничего не следует). Тем не менее такой вывод о существовании собственного «Я» был сделан. Поскольку невозможно одновременно думать о *несуществовании* окружающего мира и *существовании* своего протяжного «Я» в этом мире, то у Декарта речь идет не о существовании в пространстве, от которого он сумел абстрагироваться, а о времени.

которому еще предстоит стать языком «для нас». Негативный опыт Brentano и Лесневского подтверждает наихудшие опасения в отношении создания вещного языка.<sup>14</sup> Символ, конечно, может использоваться при построении языка вещей, но он сам является вещью, которой можно придать любой смысл, т.е. это вещь (= знак) по произволу, способный выражать закон, но сам под него не подпадающий.

Неудачи с утверждением существования единичных вещей, в частности, такой специфической вещи как «я», потребовали ответов не только на вопросы «о чем?» и «что?», сколько на вопросы «кто?» и «как?». Вопрос «кто?» предполагает ответ - *res cogitans*; вопрос «как?» - ответ *res judicans*, причем ответ негативный применительно к естественному языку, о чем свидетельствует трансцендентальный идеализм. Удалось создать символическую нотацию, потребовавшую интерпретации, т.е. отдельного рассмотрения вопросов, касающихся существования вещей, онтология которых стала рассматриваться в логической семантике. Поскольку вещь в виде символа все же удалось создать, то от существования в пространстве перешли ко времени и судящая вещь (*res judicans*), в полной мере проявив свой творческий потенциал, становится творящей вещью - *res creans*. Ответ на вопрос «когда?» был получен. Как кажется, его можно распространить и на тот случай, когда речь идет не только о символической многозначной логике Лукасевича, но и о традиционном суждении, да и всяком оценочном высказывании «от себя», неминуемо приводящим к искаженным оценкам (эстетики, этики, логики), принятие которых вызывает разложение момента настоящего времени, т.е. момента вынесения суждения на прошлое или/и будущее время. Однако разложение настоящего времени всякой творческой личности начинается не с его разложения на прошлое или будущее, а на время субъекта и объекта, моменты настоящего времени которых синхронизированы. Каким образом синхронизируются в «Я» моменты настоящего времени субъекта и объекта, т.е. как, казалось бы, должно осуществляться тождество *res cogitans* = *res extensa*, а также какова роль языка при разделении указанных субстанций, как того требовал Декарт – об этом речь в следующем разделе.

## 5. Время творчества

Поскольку далее речь пойдет о моментах настоящего времени, синхронизация которых, начиная с А.Эйнштейна, является нерешенной проблемой в физике, то можно предположить, что и при рассмотрении двух состояний – мышления и бытования, казалось бы, одной вещи – «Я», отмеченные трудности останутся. Иначе, позволяет ли говорить о синхронности моментов настоящего времени параллелизм двух субстанций, представляемых как две вещи – мыслящая и протяжная? Однако положительный ответ на поставленный вопрос не может считаться объективным, поскольку субъект (*res cogitans*) остается трансцендентальным. Язык, с помощью которого можно было бы объективировать момент настоящего времени, неминуемо потребует выполнения критерия интерсубъективности, который для каждого реципиента языка будет выполняться «в своем» моменте настоящего времени, что затруднит понимание изложенного о моменте времени «вообще». «Сведение» всех (= для каждого) моментов времени к одному имеет место при предъявлении созданной вещи. Поэтому для дальнейшего изложения выбраны две простейшие геометрические модели времени в виде стрел - одна, условно ориентированная горизонтально, для объекта, и другая, условно ориентированная вертикально, для субъекта. Приведенные соображения также

---

<sup>14</sup> Негативный опыт создания «вещного языка» отражен в течении, называемом логическим атомизмом.

частично объясняют интуитивизм Декарта, который был вынужден использовать для изложения «почерпнутых» из вещей идей геометрические модели. И справедливости ради надо подчеркнуть, что констатируя свое существование в моменте настоящего времени – «(я) есмь», Декарт, в отличие от Brentano, замолк, не извлекая из факта своего существования с помощью языка никаких следствий о существовании вещей в мире. Как кажется, позицию Картезия можно было бы кратко представить так: вещи – для него, а идеи вещей – не от него, причем единичность или уникальность присущи исключительно идеям, тогда как вещам эти свойства присущи только в силу их причастности идеям. Но о вещах (кроме вынужденной констатации существования своего «я») Декарт молчит, ибо единичность или уникальность вещи ведет к утверждению ее существования в моменте настоящего времени, а попросту – к созданию времени. И чтобы не занимать место Всевышнего, создавая время, Декарт полагается на Него как своего творца, а потому и гаранта воспринятых идей, изложить которые можно только геометрически, а не лингвистически.

Brentano картезианец, но в одном и основополагающем пункте он отступает от воззрений Декарта. Декарт сказал, что существует он сам как вещь; Brentano же попытался утверждать в своем единичном экзистенциальном суждении существование любой вещи. Средством представления существующих идей Декарт выбрал не алгебру, символы которой указывали на тесную связь с языком, а геометрию, тогда как Brentano реформировал естественный язык, оставив ему только настоящее время.<sup>15</sup> Поэтому нет ничего удивительного в том, что заняв место Творца сущего по слову в моментах настоящего времени, теория Brentano потерпела крах. В отличие от Декарта, уповающего на Гаранта, свой источник познания Brentano оправдывает моралью и на ней основывает свою аксиологию, оценки которой суть результаты психического акта суждения, указующего на судящего. Выносящий же суждение существует только в настоящем времени, о чем и свидетельствовал Декарт – «я есть».

### **5.1 О моменте настоящего времени объекта.**

В различные эпохи о времени были разные представления. Например, в античности время представляли преимущественно в виде цикла, связанного с (пере)рождением вещи, к возникновению которой философ не имел никакого отношения. Бесстрастное наблюдение череды (пере)рождений – вот позиция, с которой Аристотель в «Метафизике» (Кн. 9, разд. 10) допускает познание предметов простым мышлением, восприятием (он называет это ощупыванием мыслью – *tigēin*). Эта позиция нетворческая, ибо в цикле стороннему наблюдателю невозможно зафиксировать момент рождения вещей. Поэтому циклическое время далее не рассматривается. Понятие же (со)творчества как процесса не столько ставит вопрос о начале этого процесса, сколько о его результате, фиксируемом в моменте возникновения вещи, а поэтому представление о циклическом времени в творчестве уступает место понятию линейного времени, изображаемому в виде т.н. стрелы времени, направленной из прошлого в будущее. В последующем будет иметься в виду только творческое или линейное время, прямая которого состоит из точек, ассоциируемых с моментами настоящего времени.

Понятия прошлого и будущего времени определяются своими направлениями: используя образ стрелы времени, укажем, что прошлое время – это, как и принято в физике, направление из прошлого в будущее, а будущее – из будущего в прошлое; прошлое время глобально, а будущее локально. Таким образом, говоря о существовании объекта, под которым в данном случае понимается протяжная вещь,

<sup>15</sup> См. сноску 3 настоящей работы.

речь идет об истории, например, о начальных условиях или параметрах. Зная их, а также некоторые законы, которым подчиняется вещь в пространстве, можно предвидеть ее характеристики в будущем, которое является условным, или относительным будущим временем, поскольку моменты этого будущего времени в действительности являются временем описывающих вещь законов, а не собственно вещи. То, что можно знать достоверно, а не условно и гадательно – это история вещи.

Взаимодействие субъекта как творческой личности с вещью – это фактически взаимодействие двух объектов, или двух вещей, происходящее по законам протяжного мира. Однако субъект, будучи одновременно и объектом, может, не зная законов, нарушить их, что приведет к уничтожению или одной вещи, или другой, или обоих вместе. Это уничтожение является не столько трансформацией вещей в виде их распада, разложения и т.п., сколько уничтожением момента настоящего времени их существования. Дело в том, что при нарушении закона (но не его отмене) существования вещи возникает локальная стрела будущего времени, которая, как отмечалось выше, имеет обратное направление к стреле прошлого времени. В творчестве это обратное направление будущего времени часто получает выражение в виде обратного отсчета времени, оставшегося до момента появления создаваемой вещи. Описанную ситуацию созидания, особенно неудачную, представим следующей схемой –

«прошлое время  $\rightarrow X \leftarrow$  будущее, или локальное время (вещи)»,

в которой момент аннигиляции стрел, т.е. момент настоящего времени изображен «X».<sup>16</sup> Момент настоящего времени «X», скажем так, недостижим, но лишь обозначен с помощью приведенной выше схемы. По-видимому, изъятие момента настоящего времени в процессе аннигиляции стрел времени и подвигло Д.Юма к отказу от признания причинно-следственных связей между явлениями, что не означает отказа от принятия концепции детерминизма, получившей выражение в законах, частичный и ограниченный характер которых, вероятно, является отражением локальности будущего времени. В свою очередь, изъятый момент настоящего времени, как кажется, компенсируется в образе стрелы ее длительностью, так что будущее и прошлое времена, как правило, представляются сознанию протяжными – характеристикой, используемой для очерчивания вещей в пространстве, которого или уже нет, или еще нет, но которое может быть только в «сейчас». Эту характеристику протяжности вещей, перенесенную обратно в сознание в виде длительности времени их существования, судя по всему, можно дополнить, придав изображение прошлого и будущего времени в виде стрел горизонтальное измерение. Говоря языком Аристотеля, с горизонтальным, а не вертикальным измерением ассоциируется естественное расположение протяжных вещей.

Восстановление моментов настоящего времени производится субъектом, при условии, что он также и объект, т.е. как объект субъект должен постоянно или в каждом моменте времени избегать ситуации краха объекта, изображенной выше «X». Очевидно, что возможный крах субъекта как объекта вызван локальной стрелой будущего времени, которая появляется в созидании субъектом себя как объекта. Следовательно, стрела будущего времени свидетельствует о процессе творчества. Если целью творчества является не субъект, то результат творчества, независимо от того, привел ли он к краху, или нет, попросту отчуждается. Обычно процесс творчества

---

<sup>16</sup> Подробное описание аннигиляции стрел прошлого времени и локального будущего времени на примере корабля Тесея приведено в: Домбровский Б.Т. Символ как объект апофатической философии // Электронный философский журнал Vox / Голос: Выпуск 16 (июнь 2014). Режим доступа: <http://vox-journal.org>

объектов происходит с учетом прошлого времени, что обобщенно можно назвать аккумуляцией знания опытом.

Таким образом, попытка обозначить на стреле времени момент настоящего времени в виде «точки встречи» прошлого времени и будущего времени, запроецированного субъектом как осуществление некоего события, приводит или к краху объекта, или к его отчуждению из творческого процесса, а тем самым к возврату во времена глобальной стрелы времени, т.е. в прошлое время. Говоря иначе, момент настоящего времени для субъекта как объекта недоступен, а значит синхронизация моментов настоящего времени двух событий, одно из которых происходит с «Я» как субъектом, а другое с «Я» как объектом невозможна; и поскольку момент одновременности событий устанавливается субъектом, то невозможной оказывается также синхронизация двух моментов настоящего времени. Совпадение двух моментов настоящего времени для двух событий означало бы, что тот, кто фиксирует это совпадение, является их причиной, которая может вызвать только крах объектов, участвующих в событиях. И вообще кратко говоря, момент настоящего времени для субъекта как объекта недоступен. На шкале времени можно пытаться установить близость моментов времени, но не их совпадение. Как кажется, наиболее полное определение момента времени удастся выразить фразой «до – после», зафиксировав события в пространстве, самые примечательные из которых подпадают под понятие «краха». И этот крах относится не столько к реальным объектам, сколько к моменту настоящего времени. Апофатическое богословие (оно же – первая философия, по Аристотелю) запрещало создание бытия по истинному слову; апофатическая философия к запрету на создание бытия в пространстве добавляет запрет на момент настоящего времени, устраняя из рассмотрения (перво)причину сущего.

## **5.2 О моменте настоящего времени субъекта.**

Вначале приступим к рассмотрению мыслящей субстанции, или мыслящей вещи, т.е. к субъекту в качестве объекта. Жизненно важным заданием субъекта как объекта является избежание им краха. И поскольку крах происходит в момент настоящего времени, то субъект, будучи также объектом, жизненно заинтересован в сохранении, неприкасаемости этого момента, что обеспечивается рефлекторной реакцией субъекта на события в моменты настоящего времени. Таким образом, для субъекта как реально существующего объекта, т.е. вещи, называемой также телом, жизненно значимым оказывается только прошедшее время. Никакого иного времени субъект как существующий объект, который можно идентифицировать как одну и ту же вещь, не знает; происходящие в этой и с этой вещью процессы происходят в соответствии с законами, выражение которых, если и содержит параметр времени, то его моменты, как указывалось выше, равноправны, а значит, лишены приписываемых им различий в виде прошлого и будущего времени. Кратко говоря, для субъекта как объекта момент настоящего времени недостижим из-за краха, а лучше сказать, не обозначен состоянием краха. Таким образом, если субъект рассматривать исключительно как объект, т.е. без будущего времени, то у него нет настоящего в том смысле, что в интервале «до – после» момент не может быть обнаружен, т.к. не может проявиться. В интервале «до – после» должно произойти событие, которое может закончиться крахом, а его-то субъект всячески избегает. Выходит, что субъект как объект избегает будущего времени. Разумеется, это не так и, будучи творческой личностью, субъект не только предполагает создание для своего существования комфортных вещей, например, дома, в котором он намерен жить, но и себя рассматривает как проект, реализация которого произойдет в будущем времени. Таким

образом, субъект все-таки предназначает себя в качестве объекта к будущему существованию.

Время субъекта будем изображать не точками на стреле времени, как это имело место для объекта, а длительностями. Для объекта момент потенциален как потенциален крах всякой вещи в момент нарушения закона ее существования. Время же субъекта протяжно, поскольку оно составлено из актуальных моментов. Актуальность определяется существованием и проявляется в свободной воле, которую можно реализовать в любое время и в любом направлении, например, для обнаружения состояния своего мыслящего сознания, как это произошло с Декартом, которому надо было отвлечься от внешнего мира, сузив его существование до существования собственного «я», для рассмотрения какого-либо произошедшего в мире события или привлечшего внимание предмета, направить волю на поиск истины, блага и прекрасного, т.е. на те вещи, в существовании которых субъект в той или иной степени убежден. Эту волевую направленность к чему-либо существующему (*in tendere aliquid*) средневековые называло интенцией, которая в конце Нового времени приняла вид отношения субъекта и объекта. Убежденность в существовании чего-то отличного от себя самого имела место и до Декарта, но сомнение Картезия ее также не развеяло, ибо мыслящее самого себя «я» отлично от существующего протяжного «я». Просто у Декарта интенциональное отношение в акте *cogito*, оказавшегося сомнением, если можно так сказать, имело нулевое измерение, которому он, замолкнув, не позволил при помощи языка принять положительное значение, т.е. утверждающее отличное от него самого существование чего-либо. Поэтому феномен сознания субъекта, например, того же Декарта, будучи лишенным в результате сомнения существования чего-либо, кроме себя самого, пытается сохранить сущность, для чего все равно вынужден прибегнуть к языку. Но теперь язык, в котором ранее соединялось существование вещи и ее атрибуты, акциденции, да и все, что субъект желал ей приписать в суждении, начал разительно, не как в материи суждения, отделять существование и сущности. Ведь изначально стало не существование вещи, а ее сущность в сознании субъекта, например, для Декарта - мышление, т.е. трансцендентальный субъект. Интенция такого субъекта, имевшая ранее положительное значение, но принявшая нулевое измерение у Декарта, у феноменологов часто принимала отрицательное значение, ибо изначально становилось не существование, а сущность, содержание, которое они пытались выразить в предложениях языка. Пример Brentano и традиции брентанизма являются тому подтверждением. Реизм же Brentano оказался паллиативом, ибо он не сумел отказаться от тетического акта, выражаемого единичным экзистенциальным суждением, которое вынужден был прочитывать как дескрипцию с указательными местоимениями, свидетельствовавшими об отрицательной интенции, тогда как положительная интенция проявляется в имени, а не в описании.<sup>17</sup>

Поскольку существование чего-либо имеет место во времени, то с интенциональным отношением может ассоциироваться временной параметр. Так предопределенность к реальному существованию, выражаемая положительной интенцией, ярко проявившейся в средневековье, имеет временное измерение будущего времени. С отрицательной или феноменологической интенцией, ищущей оправдание представленному существованию вещи, связывается прошлое время. Положительная интенция не выразима в языке, она «спрятана» за именем; проявляемая в дескрипции

<sup>17</sup> О различных эквивалентах положительной и отрицательной интенции в языке свидетельствует направленность отношения номинации и отношения, задаваемого указательным местоимением дескрипции: первое направлено от денотата к имени, а второе от местоимения к описываемому предмету.



отрицательная интенция указывает на частичное существование, т.е. на часть (от целого) представленной вещи.

Итак, интенциональное отношение, неявно содержащее временной параметр, можно использовать для обозначения стрел времени субъекта: глобальной – из прошлого в будущее, и локальной – из будущего в прошлое. А именно, положительной интенцией к действительно существующей вещи будем обозначать глобальную стрелу времени из прошлого в будущее, а отрицательной интенцией – локальную стрелу из будущего в прошлое.<sup>18</sup>

Как отмечалось ранее, условием существования субъекта является его сохранение как объекта, т.е. такого состояния, в котором крах был бы невозможен. Поддержание этого состояния заключено в минимизации локальной стрелы будущего времени объекта до такой степени, чтобы не мог возникнуть обратный отсчет времени. Субъект постоянно «находится» на глобальной стреле времени, т.е. в прошлом и в преддверии настоящего, моменты которого, конечно, им переживаются и отмечаются событиями, не доходящими до краха объекта, но субъект в качестве объекта не может зафиксировать момент настоящего времени, он оказывается, несмотря на переживание, недостижим для него. Поэтому субъект как объект вынужден и, можно сказать, предпочитает жить в циклическом времени, лишенном моментов настоящего, но, тем не менее, сохраняет представление о моменте настоящего времени. И это представление субъекту удастся реализовать при помощи выражаемой в языке интенции, ведь субъект, как было определено ранее, отличается в этом своем статусе от объекта именно языком, будучи его носителем. А поскольку интенция направлена или в горний мир, или в дольний, то она оказывается (разумеется, условно) перпендикулярной к (опять же, условно) горизонтальным стрелам времени объекта. Таким образом, при помощи перпендикуляра интенции удастся обозначить момент настоящего времени объекта, являющегося также субъектом. Используя только стрелы глобального времени для субъекта и объекта момент настоящего времени можно изобразить так:  $\rightarrow Я \uparrow$ .

Здесь следует выразительно подчеркнуть, что схема  $\rightarrow Я \uparrow$  является условным изображением момента настоящего времени, приведенным исключительно с иллюстративными целями и ей вовсе не определяется момент времени. Прибегая к аналогии Декарта, мыслящая вещь и протяжная, если так можно сказать, параллельны и не пересекаются не только в пространстве, но и во времени. И так же, как для объекта момент настоящего времени в действительности определяется с помощью стрелы локального будущего времени состоянием краха, так и для субъекта предстоит еще определить локальную стрелу будущего времени с учетом уже изображенной глобальной стрелы прошлого времени ( $\uparrow$ ), т.е. направленной из прошлого в будущее.

### 5.2.1 Будущее локальное время субъекта

Глобальная стрела времени субъекта так же, как и для объекта, направлена из прошлого в будущее, но приданное ей интенцией направление, в отличие от горизонтального объекта, изображается вертикальной стрелкой, что представим следующим образом - «Я» $\uparrow$ . Напомним, что для удобства изложения глобальная стрела времени была названа изображением прошлого времени, а локальная стрела, которую сейчас для субъекта предстоит определить – будущим временем.

<sup>18</sup> С введенными в настоящей работе положительной и отрицательной интенциями, призванными изображать стрелы времени, не следует ассоциировать ретенцию и протенцию у Гуссерля, поскольку оба временных параметра в феноменологии субъективны, тогда как используемое здесь понятие глобального времени призвано подчеркнуть объективный характер бытия.

Глобальный характер стрелы прошлого времени сохраняется до тех пор, пока она устремлена в будущее. В случае с субъектом стрела времени – о чем шла речь ранее – проявляется в интенции и совпадает с ней по направлению. Поскольку интенция – это направленность к сущему, то стрела времени сохраняет свой глобальный характер до тех пор, пока, образно говоря, она не достигнет вещи, в существовании которой субъект убежден. А поскольку будущее недостижимо, то и находящиеся в нем вещи недостижимы, или трансцендентны. Такими вещами могли быть Платоновы идеи в античности, позже – Бог. По аналогии с этими вещами, по-видимому, и глобальную стрелу времени можно было бы назвать трансцендентной, или – раз уж приходится говорить о моментах времени в категориях пространства – бесконечной. Осознание субъектом актуальной бесконечности глобальной стрелы времени в каждом моменте часто характеризовалось как вечность. В средневековье невольное сравнение человеком своего временного и протяжного статуса с Творцом окружающего сущего, приводило к осознанию своей мизерности, к сознательному умалению себя перед Ним. Поэтому, несмотря на то, что Творец воспринимался как несомненно Сущий, интенционального отношения могло не возникнуть, и всякое обращение к Нему происходило бессловесно, «про себя», сохраняя трансцендентность не только Того, к Кому направлено обращение, но и свою неотмирность, предостерегая себя от творчества по слову (практика исихазма).<sup>19</sup> Словесное же обращение к Творцу и созданному Им миру позволяет актуализировать интенциональное отношение, которое возникает между вещами: одной – мыслящей, другой – существующей и, как правило, протяжной. Поэтому в раннем средневековье обращение со словом (за исключением гностицизма и неоплатонизма) характеризуется как апофатическое.

Приведенный в последнем абзаце пассаж призван оттенить последующие взгляды в тот период истории, когда собственно и возникло интенциональное отношение. С этой же целью в изложении использовалось и понятие интенции, хотя как такового его еще, например, в апофатическом богословии не было и, как показано, не могло быть. Оно возникло в средневековье и первые попытки его актуализации можно вполне отчетливо обнаружить в споре реалистов и номиналистов, но сознание спорящих еще выразительно сохраняло общую для них точку отсчета – Сущего. Происшедшая в сознании субъекта замена места Творца тварью, ставшей в центр мира, знаменует утверждение и возрастание интенции преимущественно к вещам дольного мира, о воплощенных идеях которых стали выпытывать в эксперименте, утратившем непосредственную связь с языком. Да и ригоризм латыни препятствовал воплощению обнаруженных в эксперименте закономерностей. Вещи и ситуации легче было изображать с помощью геометрии, нежели описывать. С этой точки зрения, т.е. слова как обозначающего выражения языка Декарт еще принадлежит предыдущему периоду в философии, а его интуитивизм, разумеется, в шутку, можно было бы назвать исихией: высказав мысль о своем существовании, он воздержался от высказываний о чем-либо еще существующем. Облеченная же в слово его метода – это уже Новое время, интенция которого обращена исключительно к внешнему миру. Однако интенция сознания к внешним вещам не может отметить внутренний мир, все то же сознание. Вынужденное принять результаты экспериментов сознание превратится у И.Канта из трансцендентного в трансцендентальное. Но во времена Канта уже и слово станет

<sup>19</sup> Исихазм не равнозначен лишению слова, но является всего лишь условием отрешения от внешнего мира, позволяющим достигнуть состояния кенозиса (умаления себя). В этом состоянии обращение в слове к Творцу не только не вызывает к Нему интенции (↑), ассоциируемой в последующем изложении с глобальной стрелой времени, но может быть явлено ответом Творца (↓) на обращение к Нему в виде нетварных энергий, которые имеют место быть действительно в настоящем времени.

преимущественно описывать существование, а обозначать вещи, ставшие объектами естественнонаучных дисциплин, будут символами. И символизировать станут до тех пор, пока к концу XIX ст. не обнаружат парадоксы именования. В первой трети XX ст. символика приведет к тому, что момент настоящего времени уравнивают в правах с прошлым и будущим временем, а лучше сказать – его выбросят, получив В-ряд Мак-Таггарта. Возможно, так оно и есть, но только для подчиняющегося законам, т.е. избавленного от отмеченного выше состояния краха объекта, а не субъекта, обладающего в творческой деятельности свободной волей, способной направлять интенцию к выбранной вещи, называемой позже и объектом, и предметом.

Поскольку в интенции сокрыто время, и уж определенно, момент настоящего времени, то выбор вещи, к которой устремлена интенция, не может не сказаться на глобальной стреле времени субъекта: одно дело, когда интенция субъекта направлена к трансцендентному объекту – идее, Богу, и другое дело, когда идею пытаются обнаружить в вещах дольного мира. Тогда стрела времени из глобальной, часть которой в виде прошлого времени остается «доступной» субъекту, преломляясь долу в моменте настоящего времени, т.е. в моменте возникновения интенции, становится локальной стрелой будущего времени. Кратко говоря, ранее приведенная схема «Я»↑ не просто трансформируется в схему «Я»↓, а дополняется последней схемой, образуя единство времен – прошлого (глобального) и будущего (локального), т.е. имеет место «Я»↑↓. Концептуально картина такая же, как со временами для объекта, но для субъекта стрелы времени – разумеется, условно – расположены не горизонтально, а вертикально. Не возникает и ситуации краха в виде аннигиляции стрел прошлого и будущего, хотя они также противоположно направлены, поскольку начало локальной стрелы будущего времени следует рассматривать как продолжение обращенной преломлением в верхней точке глобальной стрелы. Крах для субъекта состоит в том, что его локальное будущее время устремлено к началу глобального прошлого, и пока он жив, обе стрелы на последней схеме параллельны, подобно непересекающимся субстанциям Декарта – мыслящей и протяжной, хотя параллельное изображение стрел, как кажется, можно трактовать и как одновременность прошлого и будущего, а можно как цикл, называемый также жизненным. Собственно же крах субъекта произойдет тогда, когда этот жизненный цикл будет стянут в точку, а случится это может только в том случае, если локальная стрела будущего времени умалится настолько, что момент ее возникновения (= обращения или преломления глобальной стрелы) «просядет» на схеме до такой степени, что совпадет с началом глобальной стрелы, т.е. жизненный цикл окажется стянутым в точку, символизирующую момент настоящего времени, который принято обозначать знаком «†».

Спекуляции в виде интерпретаций приведенных схем можно продолжать, например, рассматривать одновременно «Я» в качестве объекта (схема →«Я»←) и как субъект («Я»↑↓), накладывая одну схему на другую. Но любая их трактовка, как кажется, приводит в творчестве к недостижимости момента настоящего времени. И вывод этот не покажется парадоксальным, если его сформулировать так: человек не творец времени. Его творческую активность, по-видимому, следует интерпретировать не как созидание во времени какого-то нового бытия в виде существующей вещи, будь-то идеальной или материальной, но сотворчество настолько гармоничное, насколько параллельны для субъекта две стрелы времени (↑↓) – прошлого и будущего. Для апофатической философии, отрицающей творчество (= достижимость) момента настоящего времени, но сохраняющей представление о прошлом и будущем, важным является не определение указанного момента, а его обозначение, которое и было отмечено как преломление глобальной стрелы, или обращение интенционального отношения от горнего начала к дольному.

Первые признаки преломления глобальной стрелы времени проявляются в виде интенции к вещам, т.е. с появлением концептуализма. Декарт пытается обнаружить идеи уже только в вещах окружающего его мира, а Законодателя трактует как гаранта своей безошибочности, по-видимому, уповая на свое с Ним подобие. В концептуализме идея еще сохраняет статус онтологической категории, унаследованный от Платона, тогда как идея у Декарта – категория преимущественно гносеологическая, предназначение которой – продемонстрировать в естественном свете разума закономерности. И хотя вещи лежат у Декарта, образно говоря, под ногами, он, рассматривая по примеру Платона правильные фигуры, не позволяет идеям опуститься ниже головы, ибо только с её помощью могут быть сформулированы облеченные в одежды языка законы. Но прежде, чем вновь обратиться к языку, остановимся на законе.

Закон, подобно обоюдоострому мечу языка, также обоюдосторонен: он запрещает и разрешает одновременно. Любая вещь, в существовании которой субъект убежден, демонстрирует свое разрешенное бытие. Запрет, который также содержится в законе, содержится в нем неявно. Таким образом, то, что явлено и закономерно, то может быть сформулировано в языке, но запрет подобному воплощению в слове поддается с трудом даже тогда, когда речь непосредственно идет о существовании вещи. И не только о существовании в пространстве, но и о времени, в частности, моменте настоящего времени, которое, скорее, покажется неуловимым или окажется рассеченным языком на прошлое и будущее, чем позволит сформулировать в языке запрет на свое явление в виде некой закономерности. Поэтому открытые в период Возрождения и Нового времени, да и вплоть до сегодняшнего дня, естественнонаучные законы воспринимаются как разрешение, а не как запрет.<sup>20</sup> Однако запрет, хотя и неявно, имеет место быть в законе. Именно от него как от стены мяч, или луч (естественного света разума) от зеркала отражается интенция, рефлекторно меняя свое направление на противоположное, стрела времени с прошлого – на будущее, запрет становится разрешением, ища последнему оправдание в гипотезах, предположениях, предпосылках (или, используя онтологически (а не гносеологически!) окрашенный термин средневековья – в пресуппозициях) относительно вещей дольного мира. Образно говоря, отражение происходит в сознании и точка обращения (преломления) интенции знаменует, как указывалось, момент настоящего времени, но исключительно для субъекта как личности, т.е. для себя. «Для нас» настоящее время проявляется в виде параллелизма, или одновременности стрел прошлого и будущего времен ( $\uparrow\downarrow$ ). Очевидно, что синхронизация моментов настоящего времени «для нас», скажем так, условна.

Таким образом, для субъекта закон разрешает творчество в прошлом ( $\uparrow$ ), для чего он должен быть известен, но неявно запрещает в будущем ( $\downarrow$ ), а для объекта выполняется (что не может быть отмечено в интервале «до-после»), соответственно, не выполняется ( $\rightarrow X \leftarrow$ ) в настоящем моменте времени. Синхронизация настоящего времени для субъекта есть сохранение прошлого и будущего одновременно ( $\uparrow\downarrow$ ), что может быть достигнуто только в языке: катафатически для прошлого времени и апофатически для будущего. Примеров в катафатической формулировке нет необходимости приводить – таковыми являются едва ли не все естественнонаучные законы классической науки. Апофатическая формулировка законов встречается много реже. Хотя законы Декалога, а равно и максима этики о равном воздаянии и не

<sup>20</sup> Некоторые т.н. фундаментальные законы содержат запрет явным образом, например, закон Гейзенберга, принцип Паули, но они никоим образом не учитывают субъект познания, а только его инструмент, т.е. речь может идти только о взаимодействии объектов.

являются научными, все же в качестве примера и они могут быть приведены, поскольку не только по смыслу содержат запрет, но и формально являются таковыми. Апофатическими по сути и форме являются основные законы логики – закон исключенного среднего (*tertium non datur*) и закон непротиворечия, хотя весьма часто последний называют законом противоречия, в чем можно усмотреть смену парадигмы процедуры мышления с запретительной на разрешительную, превалирующую в философии Нового времени. Очевидно, что апофатическая формулировка законов во временном аспекте соотносится с действиями в будущем времени.

### Заключение

Философия Нового времени не согласилась с двойственной трактовкой единого «Я» как мыслящей субстанции и протяжной, разделив «Я» на субъект и объект, причем сделало это в языке под давлением истинностной оценки высказывания, вынужденно разделившей язык на язык-объект и метаязык. У Декарта же проблема одновременности двух событий (состояний) – существования мыслящего «Я» (субъекта) и существование протяжного «Я» (объекта) остается нерешенной, что, в конечном счете, выливается в проблему познания мыслящей субстанцией протяжной субстанции, мыслящим «Я» протяжного «Я». Трудность состоит в том, что процесс познания не может происходить в прошлом времени или будущем времени. Если можно было бы приписать местоимению признак времени, то существующему «Я» нельзя было бы придать никакого иного времени, кроме момента настоящего времени. Поэтому рефлексивность мыслящего «Я», выступающая в высказывании как автореферентность, не может свидетельствовать о существовании протяжного «Я» до тех пор, пока не будет решена проблема синхронизации двух событий, или состояний – мышления и существования. Решение этой проблемы зависит не от глобального времени, являющегося для субъекта как творца прошлым, а от будущего локального времени, т.е. времени собственного «Я». Таких времен потенциально оказывается два – время «Я» как объекта ( $\leftarrow$ ), и время «Я» как субъекта ( $\downarrow$ ). Направленное долу локальное будущее время субъекта ( $\downarrow$ ) должно совпасть с локальным будущим временем объекта ( $\leftarrow$ ), которое или отмечается происходящими в жизни «Я» событиями, или, в конечном счете, приводит к явленному моменту настоящего времени объекта – краху (X). Таким образом, совпадение двух локальных времен одного «Я», но представленных двойственно – в виде объекта и субъекта можно обнаружить только в моменте настоящего времени, которое из-за краха превращает субъект в объект, т.е. делает для субъекта момент настоящего времени недостижимым. Про него можно сказать, что он переживается, но не более. Попытка субъектом явить себя в настоящем времени как объект, избежав при этом краха, вынуждает его использовать язык. Тот факт, что Декарт сказал *Ego cogito*, этот факт не угрожает ему крахом, ибо – как того требовал Р.Карнап<sup>21</sup> – высказывание требует дополнения, отвечающего не вопрос: о чем думал Картезий? Если он думал о Творце, то локальное будущее время устремлено к Создателю всего сущего ( $\uparrow$ ), а если думал о своем существовании, то делал это с надеждой на будущее ( $\downarrow$ ), которое, чтобы явить момент бытия, теперь становится будущим временем объекта (*res extensa*) ( $\leftarrow$ ), а обнаружится может только в крахе «Я» ( $\dagger$ ). Следовательно, высказывание *Ego sum* чревато крахом. Чтобы его избежать, пришлось разделять «Я» на субъект и объект не только понятийно, но и в языке так, чтобы в суждении субъект превратился в объект, пытаясь отделить истинность от

<sup>21</sup> Р.Карнап. Преодоление метафизики логическим анализом языка // Вестник МГУ, сер. 7 “Философия”, № 6, 1993, с. 11-26.

существования, и, в конце концов, проявится в разделении языка на объектный и метаязык. Кратко говоря, во избежание краха в суждении нужно разделять вопрос о существовании предмета от истинности о нем всего высказывания. Однако единичные суждения существования как раз и соединяют существование и истинность, причем, из-за утверждения существования, вынуждены это делать в моменте настоящего времени. Момент настоящего времени, в виду невозможности синхронизовать события – это всегда момент «для себя», а не «для нас». Попытки синхронизации событий, которыми являются, например, высказывания о существовании единичных вещей, неудачны потому, что момент «для себя» не удастся сделать моментом «для нас», но они вынуждают момент «для нас» делаться моментом «для себя», что опасно крахом для субъекта. Для единичных высказываний эти попытки проявляются в виде нарушения критерия intersubjectivity и вызывают неприятие теорий, основу которых составляют единичные предложения существования, разумеется, в настоящем времени. Попытки появления таких предложений в истории философии имели место неоднократно.

Прибегая к уже используемому образу стрелы времени, можно предположить, что результат обращения в субъекте стрелы времени в виде появления локального (субъективного) будущего времени проявился в языке уже как спор реалистов с номиналистами: реалисты отстаивали, если можно так сказать, не преломленную стрелу времени, в которой будущее было лишь потенциально, тогда как номиналисты настаивали на моменте преломления стрелы, т.е. на едва обозначенном в субъекте высказывания моменте настоящего времени, согласовывая его не столько с прошлым временем, сколько с локальным (субъективным) будущим. Грубо говоря, концептуализм согласился с обоими вариантами ( $\uparrow\downarrow$ ). Как кажется, после средневековья роль согласования времен взяли на себя местоимения национальных языков, источник которых находится в настоящем времени. Этот компенсаторный механизм личных местоимений, в частности, первого лица, которым пренебрегали как греческий язык античности, так и латынь, по-видимому, был реакцией на воплощение в языке существования вещей в настоящем времени. К XIX ст. речь уже не шла об именах вещей, но о любых обозначающих вещи выражениях, в том числе, и о суждении в его еще традиционной форме. Превращение наречий в национальные языки, по-видимому, свидетельствовало о том, почти все компенсаторные механизмы языка по защите от постулирования существования в настоящем времени уже были задействованы и последним оплотом стала истина. Больцановские суждения в себе (*Sätze an sich*) как раз и фиксировали свою истинность в настоящем времени, которая должна была подтвердить существование вещей именно в моменте настоящего времени. Без преувеличения можно сказать, что все эти «предложения в себе», «вещи в себе», «представления в себе», «положения дел» (*Sachverhalt*), «объективы» и прочие модусы существования предметов у Мейнонга и т.п. языковые выражения, непосредственно связанные с существованием вещей, имеют своим источником момент настоящего времени, а появившаяся в нем преломленная стрела глобального времени, ставшая в субъекте локальной, устремлена в будущее. И если относительно существования вещей в прошлом еще как-то можно придти к согласию, то для будущего бытия его достичь много труднее, ведь локальная стрела будущего времени у каждого своя, а потому и момент настоящего времени остается у каждого своим. Поэтому высказанные в моменте настоящего времени утверждения о существовании единичных предметов всегда будут страдать неубедительностью (проблема утверждения истинного экзистенциального суждения), а равно и невыполнением критерия intersubjectivity. И если уж совсем кратко, то трансформации традиционного суждения, приведшее к возникновению символической логики,

поставили реформаторов перед альтернативой – или истина, или существование, но отнюдь не их тождество в суждениях, например, Декартовом «(Ego) sum», Brentановском «А есть», или мереологической установке Лесневского, утверждавшего, что «А есть некий объект В т. и т.т., когда (А есть В и В есть А)». Безоговорочные символисты выбрали истину, создав пропозициональное исчисление, единственная интерпретация которого апеллировала не к существованию вещей, а оценкам. Введение Лукасевичем в пропозициональное исчисление третьей оценки поставило философов уже не перед проблемой существования,<sup>22</sup> а перед проблемой времени: каким образом произнесенное здесь и сейчас высказывание о будущем событии с оценкой  $\frac{1}{2}$  станет в будущем – поскольку событие или произойдет, или не произойдет – истинным или ложным? Выходит, что со временем оценка в логике может менять свое значение едва ли не так, как в эстетике или обычаях этноса. Разумеется, нет, и Лукасевич не может отменить закон исключенного третьего. Он отменяет принцип двужначности: «В него можно только поверить, и поверит в него тот, кому он покажется очевидным. Лично мне он не кажется очевидным. Тогда мне позволительно этот принцип не принять и признать, что наряду с истинностью и ложностью существуют еще и другие логические значения, по крайней мере, еще одно, третье логическое значение».<sup>23</sup> И если Brentано, уповая на очевидность (Evidenz), против которой в свое время протестовал Лукасевич, пытался утвердить существование вещи в единичном суждении, то теперь и сам критик психологизма прибегает к очевидности для введения в обиход третьей оценки, модифицируя традиционную семантику логики высказываний. Однако то, что очевидно, или интуитивно ясно и отчетливо предстает перед Декартом, Brentано, Лукасевичем или Лесневским, может вовсе не быть очевидным для их читателей. Более того, то, что здесь и сейчас перед каждым предстает как нечто очевидное, завтра очевидным может не быть. Очевидность – индивидуальное свойство и как таковым им можно обладать только в настоящем времени. Говоря иначе, очевидность – «для себя», но не «для нас». Это из очевидности проистекает как истинное суждение, так и истинная вещь, т.е. тождество истины и существования вещи, что особенно проявляется в истинном единичном суждении существования. Разумеется, можно неоднократно, подобно Brentано, подчеркивать, что истинностью обладают суждения, что субстратом логической оценки может быть только выражение языка, но не материальная вещь, но все же через обороты «истинный друг» и ему подобные просвечивает отмеченное тождество существования и истины. И оно возможно, по-видимому, только «для себя» и «сейчас», которое у каждого свое, ибо создаваемая творческим воображением локальная стрела будущего времени у каждого своя. Момент же настоящего времени для субъекта, как отмечалось выше, состоит из двух параллельных стрел времени – прошлого (глобальной) и будущего (локальной) ( $\uparrow\downarrow$ ), трактуемых как одновременность, которую можно также понимать как синхронизацию прошлого и будущего времен для себя, что естественно, но что невозможно из-за локальности (= индивидуальности) будущего времени, в котором и оценки могут разниться, и предполагаемое сущее неопределенно.

Декартового «я мыслю, следовательно, я существую» – это высказывание для себя или для нас? Ответ на вопрос «кто?» теперь может быть получен. Единичное

<sup>22</sup> Лукасевич констатирует элиминацию из своей многозначной логики проблемы существования: «Пользуясь не совсем ясной философской терминологией, можно бы сказать, что этим предложениям онтологически соответствует ни бытие, ни небытие, но возможность. Неопределенные предложения, которым онтологически соответствует возможность, имеют третье логическое значение». В: Лукасевич Я. О принципе противоречия у Аристотеля. – М.-СПб.: ЦГИ, 2012. – С. 235.

<sup>23</sup> Лукасевич Я. О принципе противоречия у Аристотеля. – М.-СПб.: ЦГИ, 2012. – С. 234.

суждение существования «(я) есмь» говорит о себе, про себя и «для себя», но оно не «для нас». Скрывающееся за ним тождество истинности и существования «Я» имеет место в настоящем времени Декарта, но не нашем.

Истинное экзистенциальное суждение Brentano «А есть» имеет место в настоящем времени. С точки зрения единичного суждения существования отличие Brentano от Декарта состоит в том, что он стал утверждать в высказывании существование не только своего «Я», но и любой вещи. Тем самым построение правильного суждения (*richtige Urteil*), в котором очевидность не только была критерием истинности, но и существования представленного предмета, не столько предполагало редукцию всякого высказывания к экзистенциальной форме «А есть», сколько требовало сделать суждение «для себя» суждением «для нас», а для этого нужно было синхронизовать моменты настоящего времени продуцента суждения и его реципиента, что невозможно. Поэтому ответ на вопрос «как?» не может быть получен. Ответ на него означал бы, что Brentano занял позицию Творца сущего по слову. Идиогеническая теория суждений Brentano осталась в истории неосуществленным проектом, что и продемонстрировала созданная сторонником этой теории Твардовским Львовско-Варшавская школа, разъяв тождество сущего и истины по уровням языка-объекта и метаязыка, позволившим А.Тарскому, не разлагая момент настоящего времени на прошлое и будущее, сохранить его в понятии выполнения. Сохранению настоящего времени способствовала символическая нотация, тогда как Brentano и Твардовский при экспликации единичного экзистенциального суждения были вынуждены прибегать в естественном языке к дескрипции вида «тот, который ...». Придаточное же предложение в описании тяготеет к прошлому времени и будущему, а всякие попытки непосредственно наделить описываемый предмет признаками настоящего времени понуждают продуцента дескрипции прибегать к тропам, окончательно разрушая отношение референции к описываемой вещи.<sup>24</sup> Таким образом, утверждение Brentano, якобы всякое суждение в естественном языке может быть сведено к экзистенциальному, приводит к разделению настоящего времени, в котором происходит высказывание, на прошлое и/или будущее, т.е. не позволяющее экзистенциальное суждение «для себя» сделать его таковым «для нас».

Лесневский отрицает какие-либо временные коннотации, которые могут возникнуть в построенных им теориях, в частности, в Мереологии.<sup>25</sup> Этот отказ означает, прежде всего, отбрасывание прошлого и будущего времени. Однако значимость сделанных им утверждений должна иметь место в настоящем времени. Поэтому его теории, а особенно Мереология, являются теориями настоящего времени. В данном случае не естественный язык рассек тождество сущего и истины в единичном предложении существования, а титанический труд Лесневского разложил компоненты тождества по теориям, сделавшими их для нас доступными – в большей степени

<sup>24</sup> Подробнее см.: Домбровский Б.Т. О значении и смысле // Электронный философский журнал Vox / Голос: Выпуск 17 (декабрь 2014). Режим доступа: <http://vox-journal.org>

<sup>25</sup> Лесневский пишет: «При помощи семантического анализа [...] удастся с точки зрения моей онтологии урегулировать длинный ряд иных аналогичных трудностей, возникающих на почве предложений типа "А есть b" естественного языка при характеристике предметов с учетом времени. Но у онтолога, ставящего на повышение акций языкового предприятия, конкурентного естественному языку, нет никакого повода разрывать свои достойные "символические" одеяния из-за трудностей, возникающих ввиду непоследовательного употребления в вышеупомянутом естественном языке различных выражений, связанных с рядом взаимно противоборствующих «языковых чувств». Цит. по изд.: С.Лесневский. Об основаниях математики. Раздел XI. О «единичных» высказываниях типа «А ε В». / Философия и логика Львовско-Варшавской школы. М. РОССПЭН. 1999. С.279-280.



Прототетику и Онтологию, и, как кажется, лишь незначительно Мереологию. Не желая предекать существование вещей в Мереологии, Лесневский не смог подчинить себе и естественный язык. Поэтому используемый здесь термин «разложение» достаточно условен в том смысле, что Мереологию как изначальную теорию, ее автор, обретя доверие к символизму, эксплицировал со стороны существования в Онтологии, а в логическом аспекте – в Прототетике. Все дескриптивные термины его теорий вводятся определениями, контролирующими их употребление, причем в формализованных теориях допускаются т.н. креативные определения. Творчество, разумеется, свидетельствует о настоящем времени. Но Лесневский, подчеркнем еще раз, создает не бытие, а семантические и синтаксические категории, число которых неограниченно. Правда, это всего лишь категории символов, за которыми не стоит никакого реального существования. А ригоризм определений при построении формализованных исчислений Онтологии и Прототетики таков, что всякий экземпляр символа есть инскрипция, т.е. два экземпляра одного и того же символа в разных местах его вхождения в формулу следует рассматривать как две разные вещи. Можно было бы сказать, что формализм Лесневского «на предъявителя», что возможно только в настоящем времени. Случай Лесневского показывает, что для творческой натуры даже сознательная установка на отказ от созидания какого-либо бытия еще не является отказом от творчества языка. Искусственный язык «на предъявителя» – это попытка сделать свой язык, «для себя» языком «для нас», т.е. перевести его из своего настоящего времени в прошлое и локальное будущее одновременно. Следовательно, интуиции Лесневского, о которых он часто упоминает в своих работах, эти интуиции отражающие, как кажется, представление о времени. Его отказ конструировать бытие – это отказ создавать время. Пришлось ему создавать язык, о чем свидетельствует оригинальная нотация его формализованных теорий. Однако инскрипции в формализмах Лесневского – это ведь все равно вещи единичного суждения существования, с анализа которого он начал свое творчество. И по совокупности сделанного Лесневским его творчество, вероятно, можно охарактеризовать как результативный ответ на вопрос «как?» из приведенного выше ряда вопросов к суждению. Но с уточнением: не как именует суждение свой предмет, а как он в единичном суждении может переименовываться, но не описываться.

Случай Лукасевича для анализа, учитывающего параметры времени, и проще, и сложнее. Проще с той точки зрения, что вводя третью истинностную оценку, Лукасевич совершенно не учитывал роль языка – ни естественного, ни символического. Ему *post factum* пришлось определять семантику логических связок, т.е. конструировать исчисление. Поэтому говорить об апофатике языка, да еще и применительно к исчислению, мягко говоря, затруднительно, хотя не исключено, что пристальное внимание к отрицанию каким-то образом укажет на защитную роль этого логического знака от посягательств на природу оценок. В частности, не совсем понятно, каким образом семантика унарного функтор отрицания, да еще в префиксной нотации Лукасевича, указующей на результат, определяется с помощью бинарной операции отрицания в арифметике. Используя аналогию с известным примером И.Канта – « $5 + 7 = 12$ », можно заметить, что Лукасевич в метаязыке своего исчисления воспроизвел априорное синтетическое суждение, а Твардовский мог бы сказать, что действие (с числами) привело к результату в языке. Действие, операция, процесс происходят в настоящем времени даже в том случае, если предопределен, как в арифметике, их результат. А введенный Лукасевичем результат в виде третьей истинностной оценки ( $1/2$ ) связывается не с настоящим временем, а с будущим. Как результат в будущем времени «уравнивается» с процессом в настоящем времени? И здесь начинаются сложности, как с объяснением, так и с оправданием третьей оценки,

введенной помимо языка волюнтаристски. Поэтому можно было бы сразу заметить, что приписываемая будущему событию третья оценка бессмысленна, ибо речь идет об объекте, а не субъекте, а объект может попасть в состояние краха ( $\rightarrow X \leftarrow$ ), т.е. онтологического провала.<sup>26</sup> Однако вводя в рассмотрение третью оценку, Лукасевич, определенно, чувствовал себя не объектом, а наделенным языком субъектом. В этом языке, вначале естественном, а затем и формализованном, он интерпретировал третью (а затем и четвертую) оценку как модальность «возможно». Это была попытка сделать созданную им «для себя» вещь – третью оценку, вещь «для нас», т.е. все те же потуги Декарта, Brentano, Твардовского, Лесневского объективировать результат своего творчества, что невозможно без языка, и уж тем более в случае оценок. Когда же речь идет об оценке, связанной со временем, то трудности с ее интерпретацией возрастают многократно, ибо время воспринимается интуитивно, а настоящее время творчества в слове и недостижимо, и невыразимо. Здесь имеет место ситуация, которую попытался представить М.Мамардашвили в «Картезианских размышлениях», говоря о «зазоре, в который невозможно протиснуться». Выше этот «зазор» был изображен в виде стрел будущего и прошлого времени для субъекта ( $\uparrow \downarrow$ ), призванных обозначить момент настоящего времени. И, тем не менее, не лишенному языка Мамардашвили не хватило 14 лекций для объяснения интуитивного состояния *cogito*. Воспользуемся преподанным нам уроком прекрасного философа Мамардашвили и оставим поле языка, непосредственно прибегнув к закону. Закон, как было отмечено, в прошлом времени разрешает, а в будущем – запрещает. Язык – это обоюдоострый меч и указанные действия закона он всего лишь осуществляет. А раз так, то третья оценка Лукасевича, ассоциированная с будущим временем, должна содержать в себе, а также выражать в языке или его убогом фрагменте запрет. Запрет этот проявляется в отбрасывании закона исключенного третьего, действовавшего как в прошлом времени, так и в будущем. Таким образом, этот закон исключен из момента настоящего времени субъекта, составленного из прошлого и будущего ( $\uparrow \downarrow$ ), а вместо него в «языке» постоянно действует отрицание. Говоря иначе, в каждом моменте настоящего времени результат закона оказался заменен процессом отрицания, что и получило выражение при определении семантики связки отрицания, нарушившим изоморфизм пропозиционального исчисления и его модели. Логический функтор, разумеется, призван выражать процесс, но его семантика в виде результата должна быть определена заранее, а не вычисляться в каждом моменте настоящего времени, являя тем самым свой творческий характер и ища оправдания унарной связке в заранее определенной бинарной операции вычитания. Впрочем, модальность «возможно», которую Лукасевич приписывал третьей оценке, косвенно и указывает на процессуальный характер «результата» пропозиции, ответственность за который в исчислении несет функтор отрицания.

И хотя пропозиция исчисления не является суждением традиционной силлогистики, все же через истинностные оценки она сохраняет с суждением родовые узы, которые попытался разорвать Лукасевич. И эта связь позволяет ответить на поставленный выше к суждению вопрос «когда?». Постоянно действующий процессуальный характер отрицания в многозначных логиках Лукасевича указывает на момент настоящего времени – «сейчас». Требование Лукасевича перестроить всю предшествующую ему философию на новых основаниях, контролируемых современной логикой, в чем он и усматривал подлинное творчество, это требование заключалось в отрицании, составлявшим сущность индетерминизма Лукасевича как

<sup>26</sup> Домбровский Б.Т. Символ как объект апофатической философии // Электронный философский журнал Vox / Голос: Выпуск 16 (июнь 2014). Режим доступа: <http://vox-journal.org>

субъекта. Соработничества с Творцом у него не получилось потому, что он занял Его место в «сейчас».

Интуитивно обнаруженный Декартом в настоящем времени феномен существования собственного «Я» не был творческим феноменом и именно поэтому мог претендовать на восприятие идей. А творческим он не был потому, что способность суждения – *judicia* была им не востребована. И до тех пор, пока не будет указана конкретная вещь или определенная область исследования, до тех пор методология не будет нуждаться в языке. Бремя активизации языка ревнителем научной методологии было возложено на последователей и оппонентов. Тем самым (раз)мышление о методе вошло в тесную связь с языком, которая проявилась в том, что уже логики Пор-Рояля и Лейбниц попытались выразить в языке представленный предмет в виде реально существующего, ставя в своих реформах акцент на субстантивации всех частей речи и подгоняя их под задаваемый логикой стандарт методологии. В конечном счете, отождествление языка и мышления в единичных экзистенциальных суждениях вылилось в тетический акт, отличить в материи которого истину и существования полагаемой вещи едва ли стало возможным. Ясное и отчетливое различие идей у Декарта, превратившееся в очевидное представление предмета у Brentano, в XIX ст. не могло служить критерием совместного бытия истины и существования в материи суждения, которому предстояло одеть символические одежды. Расхожая фраза «символизировать нечто», вместо «обозначить или именовать нечто» как раз и знаменовала разделение истины и существования, ибо символ, вопреки надеждам символизирующих, ничего естественным образом, кроме себя, не обозначает и не именует. Зато он был готов послужить истине, представляя ясно и отчетливо законы, и, прежде всего логические. И если проблемы с существованием в пространстве отодвинулись на задний план, а на первый вышла истина, то естественно ожидать, что дальнейшие реформы уже затронут время. Так и произошло в случае с Лукасевичем. И единственным творческим актом в настоящем времени стало для Лукасевича отрицание. Здесь, по-видимому, следует заметить, что у творчества есть обратная сторона – негация. Доходившему до прометеизма символизму всегда предшествует негативизм. И покоится он не на критицизме, а на интуитивизме. Именно поэтому в настоящей работе в один ряд поставлены имена Декарта, Brentano, Лесневского и Лукасевича. Характерной же чертой основанной на интуитивизме методологии является пренебрежение языком, а то еще хуже – создание своего, или «для себя» языка, которому предстоит стать языком «для нас». Ни идиогеническая теория суждений Brentano, ни оригинальная нотация Лесневского, ни бесскобочная запись Лукасевича, почерпнутая у Хвистека, не стали «языками для нас». Но эта ущербность формализмов не означает, что в моменты их созидания авторы были лишены свободной воли, благодаря которой и вошли в историю философии и логики.

## Литература

- Декарт Р.* Избранные произведения. М.: Госполитиздат, 1950. 715 с.
- Домбровский Б.Т.* О значении и смысле // Электронный философский журнал Vox. 2014. Декабрь. № 17. URL: <http://vox-journal.org> (дата обращения: 01.12.2015).
- Домбровский Б.Т.* Символ как объект апофатической философии // Электронный философский журнал Vox. 2014. Июнь. № 16. URL: <http://vox-journal.org> (дата обращения: 01.12.2015).
- Карнап Р.* Преодоление метафизики логическим анализом языка // Вестник МГУ. 1993. № 6. С. 11-26.
- Лесневский С.* Об основаниях математики. Раздел XI. О «единичных» высказываниях типа «A  $\varepsilon$  B» // Философия и логика Львовско-Варшавской школы. М.: РОССПЭН, 1999. С. 262-280.
- Лукаевич Я.* О принципе противоречия у Аристотеля. М.-СПб.: ЦГИ, 2012. 258 с.
- Мотрошилова Н.В.* «Картезианские медитации» Гуссерля и «Картезианские размышления» Мамардашвили // Вопросы философии. 1995. №6. С. 137-145.
- Твардовский К.* О действиях и результатах. Несколько замечаний о пограничных проблемах психологии, грамматики и логики // Твардовский. К. Логико-философские и психологические исследования. М.: РОССПЭН, 1997. С.160-192.
- Твардовский К.* Теория суждений // Логос. 1999. №7. С. 48-66.
- Фреге Г.* Смысл и денотат // Семиотика и информатика. Восьмой выпуск. М.: ВИНТИ, 1977. С. 181–210.
- Brentano F.* *Über die Zukunft der Philosophie*. Hamburg: Meiner. 1929. 187 S.
- Brentano F.* W kwestii metafizyki // *Principia*. 1994. Tom VIII-IX. S. 101-136.
- Lejewski Cz.* *Logic, Ontology and Metaphysics* // *Philosophy in Britain Today* / ed. S.G.Shanker. London and Sydney: Croom Helm, 1986. P. 171-197.
- Lesniewski S.* Czy prawda jest tylko wieczna czy też i wieczna i odwieczna? // *Nowe Tory*. 1913. Zeszyt X. S. 493-528.
- Lesniewski S.* Przyczynek do analizy zdań egzystencjalnych // *Przegląd Filozoficzny*. 1911. XIV. S. 329-345.
- McTaggart J.E.* The Unreality of Time // *The Philosophy of Time* / Ed. by R. le Poidevin, M. Macbeath. Oxford: Oxford University Press, 1993. P. 23-34.
- Morscher E., Simons P.* Objektivität und Evidenz // *Vom Wahren und Guten*. Geburtstag. - Salzburg: Verlag St.Peter. 1982. P. 287-321.
- Mulligan K., Simons P., Smith B.* Truth-Maker // *Philosophy and Phenomenological Research*. 1984. № 44. P. 287–321.

## References

- Brentano, F. "W kwestii metafizyki", *Principia*, 1994, Vol. VIII-IX. S. 101-136.
- Brentano, F. *Über die Zukunft der Philosophie*. Hamburg: Meiner. 1929. 187 s.
- Carnap, R. "Preodolenie metafiziki logicheskim analizom yazyka" [The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language], *Vestnik MGU*, 1993, No. 6. P. 11-26. (In Russian)
- Descartes, R. *Izbrannyye proizvedeniya* [Selected Works]. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1950. 715 pp. (In Russian)

Dombrovskii, B.T. "O znachenii i smysle" [On Meaning and Sense], *Elektronnyi filosofskii zhurnal Vox*, 2014 (December), № 17 [<http://vox-journal.org> (data obrashcheniya: 01.12.2015)]. (In Russian)

Dombrovskii, B.T. "Simvol kak ob'ekt apofaticheskoi filosofii" [Symbol as an Object of Apophatic Philosophy], *Elektronnyi filosofskii zhurnal Vox*, 2014 (July), No. 16 [<http://vox-journal.org>, accessed on 01.12.2015]. (In Russian)

Frege, G. "Smysl i denotat" [Sense and Reference], *Semiotika i informatika. Vos'moi vypusk* [Semiotics and Informatics. Issue 8]. Moscow: VINITI Publ., 1977. P. 181–210. (In Russian)

Lejewski, Cz. Logic, "Ontology and Metaphysics", *Philosophy in Britain Today*, ed. S.G. Shanker. London and Sydney: Croom Helm, 1986. P. 171-197.

Lesniewski, S. "Ob osnovaniyakh matematiki. Rozdel XI. O «edinichnykh» vyskazyvaniyakh tipa «A  $\varepsilon$  V»" [On the foundations of mathematics. Chapter 11. On "Singular" propositions of the Form «A  $\varepsilon$  B»], *Filosofiya i logika L'vovsko-Varshavskoi shkoly* [Philosophy and Logics of the Lwów-Warsaw school]. Moscow: ROSSPEN Publ., 1999. P. 262-280. (In Russian)

Lesniewski, S. "Czy prawda jest tylko wieczna czy tez i wieczna i odwieczna?", *Nowe Tory*, 1913, Zeszyt X. S. 493-528.

Lesniewski, S. "Przyczynek do analizy zdan egzystencjalnych", *Przegląd Filozoficzny*, 1911, XIV. S. 329-345.

Lukasiewicz, J. O printsipe protivorechiya u Aristotelya [On the principle of contradiction in Aristotle]. Moscow - Saint-Petersburg: TsGI Publ., 2012. 258 pp. (In Russian)

McTaggart, J.E. "The Unreality of Time", *The Philosophy of Time*, ed. by R. le Poidevin, M. Macbeath. Oxford: Oxford University Press, 1993. P. 23-34.

Morscher, E., Simons, P. "Objektivitaet und Evidenz", *Vom Wahren und Guten. Geburtstag.-Salzburg: Verlag St. Peter*. 1982. P. 287-321.

Motroshilova, N.V. "«Kartezianskie meditatsii» Gusserlya i «Kartezianskie razmyshleniya» Mamardashvili" [Husserl's "Cartesian Meditations" and Mamardashvili's "Cartesian Meditations"], *Voprosy filosofii*, 1995, No. 6. P. 137-145. (In Russian)

Mulligan, K., Simons, P., Smith, B. "Truth-Maker", *Philosophy and Phenomenological Research*, 1984, № 44. P. 287–321.

Twardowski, K. "O deistviyakh i rezul'tatakh. Neskol'ko zamechanii o pograniichnykh problemakh psikhologii, grammatiki i logiki" [Actions and Products. Some Remarks on the Borderline of. Psychology, Grammar, and Logic], Twardowski K. *Logiko-filosofskie i psikhologicheskie issledovaniya* [Logico-Philosophical and Psychological Studies]. Moscow: ROSSPEN Publ., 1997. P. 160-192. (In Russian)

Twardowski, K. "Teoriya suzhdenii" [Theory of Judgement], *Logos*, 1999, No. 7. P. 48-66. (In Russian)

---

# **Apophatic philosophy of time**

**Dombrovsky B.T.**

**Abstract:** ///.

**Keywords:** ////