

Окказициональное бытие как принцип интерпретации некоторых понятий философии Аристотеля и Канта

Гущин О. В.,
независимый исследователь, Молдова, Кишинев,
oleg_gusin@mail.ru

Аннотация: Окказициональное бытие выявлено при анализе аристотелевского термина «не-сущее» ($\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$). В статье окказициональному приданы широкие онтологические полномочия, позволяющие трактовать бытие Аристотеля и ряд субстантивных понятий Канта в аспекте сложных темпоральных конфигураций. Предпринята попытка прояснить, каким образом окказициональное выступает у Аристотеля в качестве коррелята сущего, а у Канта — в качестве непознаваемого X, которому противостоит единство трансцендентального знания. Стремление Канта «очистить» субстанциальное от окказиционального приводит к таким изменениям темпоральной мозаики, при которых шатким становится собственно эмпирическое. При этом единственным устойчивым в мерцании эмпирического выступает синтез многообразного, понятие души и трансцендентальная апперцепция. В статье попутно представлен анализ понятия времени.

Ключевые слова: окказициональное бытие, сущее, не-сущее, субстанция, субъект, время, отлагание времени, пере-началие, душа.

«А относительно таких вещей, Сократ, которые могли бы показаться даже смешными, как, например, волос, грязь, сор и всякая другая не заслуживающая внимания дрянь, ты тоже недоумеваешь, следует или нет для каждого из них признать отдельно существующую идею, отличную от того, к чему прикасаются наши руки? — Все нет, — ответил Сократ, — я полагаю, что такие вещи только таковы, какими мы их видим. Предположить для них существование какой-то идеи было бы слишком странно. Правда, меня иногда беспокоила мысль, уж нет ли чего-либо в этом роде для всех вещей, но всякий раз, как я к этому подхожу, я поспешно обращаюсь в бегство, опасаясь потонуть в бездонной пучине пустословия» (Парменид 130c 8 — 130d 8). В ответ на эти слова Сократ получает замечание... «— Ты еще молод, Сократ, — сказал Парменид, — и философия еще не завладела тобой всецело, как, по моему мнению, завладеет со

временем, когда ни одна из таких вещей не будет казаться тебе ничтожной» (Парменид 130e)¹.

Выбор окказионального бытия с целью интерпретации некоторых понятий философии Аристотеля и Канта произошел совершенно случайно, что как раз и могло бы в определенном смысле соответствовать содержанию самого понятия. Но, как это бывает в повседневной жизни, случайно позванное (встреченное) потом задерживается надолго, если не остается навсегда. Нечто подобное имело место и при написании данной статьи, вышеназванное понятие позволило в процессе его осмысления сформировать определенные методологические установки, способствующие построению модели интерпретации аристотелевского и кантовского текстов.

Мы представили себе окказиональное бытие как некий смысловой и одновременно темпоральный пробел, в котором располагается сердцевина смысла, но который в том или ином логическом высказывании лишь подразумевается, но не называется. Для чего понадобилось столь сомнительное представление? Мы исходим из того, что при работе с тем или иным смысло-нагруженным высказыванием названное в нем отнюдь не всегда указывает на то, *что* именно названо, зачастую указывая на иные смысловые направления и горизонты. И тогда, чтобы вернуться к названному, приходится изыскивать подразумеваемое. Очевидно, столь причудливые исследовательские пируэты связаны с *жизнью смысла*, который может быть выветрен из тех или иных авторских текстов, не в последнюю очередь благодаря профессиональным комментариям и толкованиям. Отсюда и поставленная перед нами задача: интерпретировать философские понятия не только через сами понятия, но также посредством своего рода *линзы подразумеваемого значения*. Естественно, что подобное линзирование выпячивает что-то одно, в то время как другое может выпасть из поля зрения. Но данная «оптика» как раз и призвана инициировать изменение констелляции трактовочных акцентов, дабы «ощутить» в понятии, толкование которого признано устоявшимся, новые движения смысла.

Окказиональное бытие мы получили при анализе аристотелевского термина «не-сущее» (*μη ὄν*). Естественно, что не-сущее должно быть связано определенным способом с сущим. Как обстоит дело с понятием сущего у Аристотеля?

Проблемы толкования сущего Аристотеля неизбежно возникают, как только мы намереваемся «вычитать» каждое понятие сущего в отдельности, применяя тот или иной историко-философский и (или) филологический инструментарий. Но, интерпретируя многочисленные значения сущего, мы в итоге получаем серии противоречивых толкований, зачастую лишенных между собой смысловых связей. Одна из причин, почему так происходит, состоит в том, что сущее Аристотеля пытаются определить, как некую автономную понятийно-смысловую конфигурацию. При этом как бы мы не сопоставляли многочисленные понятия сущего друг с другом, они всячески сопротивляются попыткам логического согласования. Между тем понятия сущего Аристотеля — не столько понятия

¹ Цит. по: Прокопенко В. В. Слово о сущем в философии Аристотеля. V. N. Karazin Kharkiv National University. 2011. — С. 7–8, сноска 3. Электронный ресурс: https://www.researchgate.net/publication/259484342_Slovo_o_susem_v_filosofii_Aristotela (дата обращения: 10.05.2022).

в устоявшемся общеупотребимом применении, сколько некие ориентиры движущегося смысла, фарватер его течения. Что это за движение и как оказаться внутри него, дабы понять его направление, глубину и назначение?

Очевидно, понятие сущего нуждается в предварительной экспликации. Для этого нам понадобится высветить сущее в горизонте его другого значения — единое.

Что есть сущее? Господь сказал о Себе в Ветхом Завете: «Я есмь Сущий». Выскажемся более аккуратно: Бог есть, и подтверждение тому — сущее, которое явлено как единое одно. Утверждая это, мы исходим из той концептуальной предпосылки, согласно которой апофатическая и катафатическая традиции мышления сходятся в некоем едином пределе. Древние говорили: *Бог един есть*. «Творец... единственен и нет нигде единственности, подобной Его, и только Он один — наш Бог: был, есть и будет»².

Сущее как единственное единое есть первый акт творения. Алексей Григорьевич Черняков говорит о сущем и едином как о первых именах Бога: «Единое» (έν) — одно из «Божественных имен», обсуждаемых Дионисием в трактате «О божественных именах» (DN XIII, 2). Но в главе V, откуда взят интересующий нас фрагмент... речь идет о другом имени — «Сущий»... ή δυτως ούσα του δυλος δυτος θεωνυμική ούσιωνυμία (V, 1) («поистине сущее Богоименующее сущностное именование истинно Сущего»). Это имя — первое по старшинству и чину (πρεσβύτερον) в порядке богословских именовании Бога, потому что оно засвидетельствовано в Св. Писании как ответ самого Бога на вопрос «Кто Ты есть?» (Исх. 3, 14). В нем указана... сама сущность, «чтойность» (в смысле схоластического *quidditas*) или, скорее, «ктойность» Бога. Недаром это имя связывается с «сущностным именованием» или «именованием сущности»³.

Что здесь важно отметить? Важно смочь представить сущее как такое единое, когда есть только оно одно. Но насколько о таком едином можно сказать, что оно есть? «Строго говоря, нельзя сказать: «Единое есть при себе» или «Единое есть». Некоторым образом, Единое не есть, поскольку оно не есть «что». Впрочем, все эти парадоксальные ходы мысли уже пройдены Платоном в «Пармениде»⁴. «Единое выявляет (про-являет) себя только в «последующем» — прежде всего в уме»⁵.

Отнюдь не сразу становится понятно, о чем здесь говорит Алексей Григорьевич. Ведь понятие единого в условиях, когда еще нет никакого сущего как просто вещи или вещей, указывает на определенные трудности понимания. В самом деле, чему быть единым, если нет множества, наделенного каким-то общим корнем? Единое не означает здесь единство сущих, стало быть, это не единое, подразумевающее некий признак, присущий совокупности. В чем же тогда заключается единство сущего и каково сущее в его единстве? Это сущее таково, что оно есть не просто так — случайно и по недоразумению, отныне оно есть в своей возможности быть сущим, или, как говорит Черняков, имеется в виду такое сущее, которое проявляет себя в *последующем*. Иными словами, оно есть таким способом, что уже самим своим бытием уготовливает условия его

² «13 принципов веры» Рамбама (Маймонида). Электронный ресурс: <http://www.symbolizm.ru/index.php/rel/340-13vera>. (дата обращения: 10.05.2022).

³ Черняков А. Г. *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*. — СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. — С. 131.

⁴ Там же. С. 152.

⁵ Там же. С. 151.

же бытия. Очевидно, речь идет о пересечении неких временных сценариев, обеспечивающих сущее *возможностью быть сущим*.

Действительно, если нет никакого множества сущего, образующего единство, то не связано ли тогда уже имеющееся единство с темпоральными различиями того же самого сущего? Сущее едино в своих временах. Но что можно сказать о времени, которое еще не наступило? Оно, конечно же, неизвестно, но неизвестно только в контексте еще не совершенных событий. Т.е. о будущем кое-что все-таки может быть известно. Что именно? В частности, может быть известно, что все предстоящее уже, так или иначе, будет происходить исключительно с сущим, а не с чем-либо иным.

Но что является иным по отношению к сущему, коль скоро сущее — это все, что есть вокруг, вблизи и поодаль, внутри и снаружи, все, что в уме и ощущениях, включая сами ум и ощущения? Давно ли сущее стало таким многочисленным, знакомым и привычным, что оно уже не столь трепетно ожидаемо и не всегда значимо? Когда мы успели стать не настолько зависимыми от него, внемля чему-то иному? Но что есть иное по отношению к тому, что есть везде и всюду, сейчас и всегда? Очевидно, иным по отношению к сущему является нечто, подверженное неостановимому и неизбывному движению в не-сущее.

Понятие не-сущего, причем именно в качестве некоего коррелята сущего, мы находим у Аристотеля. *«Вместо абсолютного различения сущего и не-сущего Аристотель говорит о переходе от существующего одним способом к существующему другим способом»*⁶. Рассмотрим, каким онтологическим статусом обладает не-сущее. Алексей Владимирович Богомолов, допуская равенство значений бытия и сущего, соответственно, небытия и не-сущего (что является, на наш взгляд, несколько поспешным ходом), в своей кандидатской диссертации по этому поводу пишет: *«Именно основной закон бытия позволяет предположить существование не-сущего. Ведь очевидно, что если, согласно этой аксиоме, небытие не может существовать в качестве объективно существующей реальности, то оно может существовать в каком-либо ином смысле. И здесь не будет никакого противоречия, и сам Аристотель признает: «небытие есть, только не как небытие вообще» («εἶναι τὸ μὴ ὄν, οὐχ ἄπλῶς ἀλλὰ μὴ ὄν» 186)*. Прежде всего, обратим внимание на то, что философом в данном суждении вновь используется именно древнегреческое «μὴ ὄν»⁷.

Возникает принципиальный вопрос: как следует понимать, что не-сущее *есть*, и если оно на самом деле есть, то что означает его отличие от *бытия вообще*? *«Во второй главе VI книги находим: «сущее... имеет несколько значений, — одним из таких значений было бытие в смысле случайной данности ... Стагирит дает здесь следующее определение: «то, что существует не всегда и не большей частью, мы называем*

⁶ Онтология Аристотеля. Новосибирский Государственный Университет. Факультет информационных технологий. Электронный ресурс: http://db4.sbras.ru/elbib/data/show_page.phtml?77+1434+35 (дата обращения: 10.05.2022).

⁷ Богомолов А. В. Диалектическое решение проблемы небытия в истории древнегреческой философии (досократический и классический этап). Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина. На правах рукописи. Нижний Новгород, 2014. — С. 115. Электронный ресурс: https://mininuniver.ru/images/docs/nauka/zaschita/Tekst_dissertacii_bogomolov.pdf. (дата обращения: 10.05.2022).

случайным, или привходящим» (202 Аристотель С. *Метафизика*. — М., 2006. — С. 158; 203 Аристотель. *Метафизика // Аристотель: Собр. соч.: В 4 т.* — М., 1976-1984. — Т. 1. — С. 183)»⁸.

Итак, попытаемся разобраться. Судя по всему, различие не-сущего и сущего отнюдь не какая-то логическая уловка. В данном различии заявляет о себе и сразу обосновывается то, о чем будет сообщено, что оно есть. Но то, что есть, очевидно, есть не просто так — *не всегда и не большей частью*, — оно призвано шаг за шагом (число) снимать несущественность бытия не-сущего, пока бытие окончательно не отворотится от не-сущего как от того, что *не обладает возможностью быть*. Т. е. в контексте не-сущего с сущим что-то происходит. В отличие от *существующего не всегда и не большей частью*, сущее как раз *обладает возможностью быть*. При каждом окликании сущего в его бытии, оно (сущее) должно от-кликаться как *то же самое*, т. е. *то, что уже сразу и всегда было тем, что оно есть* («*ὕπαρχει...* букв. «*то, что было „быть этой вещью“*»⁹). Почему сущее должно откликаться как сущее? Для-того-чтобы-быть. Но быть как? Быть так, как есть исчисленное, просчитанное, в процессе множественное, но в итоге единственное одно. Число накапливает счет, пока сущее однажды не перескочит из своего «есть» — через приостановленное движение в не-сущее — в возможность быть, а через нее — в *определенным способом* положение дел. Каково это положение дел? Оно таково, что сущее становится в своем бытии таким, каким оно есть сейчас и всегда было с самого начала (*τό τί ἦν εἶναι*). Уготовление каждый раз того, что «есть», запускает такт (отсчет)¹⁰ настоящего. В таком значении настоящее выступает как неприметное перебрасывание из своего окказионального «есть» в позиционное «быть», т. е. в то, что есть сейчас и всегда было (*τό τί ἦν εἶναι*).

Теперь становится ясно, что не-сущее Аристотеля — не столько сущее, которого *нет*, сколько неразличимость присутствия, движение, тенденция, некое убывание бытия, вызванное неостановимым движением сущего в слитность и неразличенность, непроглядность и неприметность. Термин Аристотеля практически полностью раскрывается методологически значимым положением о природе отрицания в форме «*не-есть*», высказанным Светланой Сергеевной Неретиной в статье «*Еще раз о «единственном аргументе» Ансельма из Аоста. Отклик на книгу «Реабилитация*

⁸ Богомолов А. В. Диалектическое решение проблемы небытия в истории древнегреческой философии (досократический и классический этап). Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина. На правах рукописи. Нижний Новгород, 2014. — С. 121. Электронный ресурс: https://mininuniver.ru/images/docs/nauka/zaschita/Tekst_dissertacii_bogomolov.pdf. (дата обращения: 10.05.2022).

⁹ Черняков А. Г. *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*. — СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. — С. 97.

¹⁰ Клёцкин М. В. *Сущностные основания истинности в логике Аристотеля*. Самарский государственный университет, 2017. — С. 2. Электронный ресурс: https://www.isuct.ru/e-publ/gum/sites/ru.e-publ.gum/files/2017/t08n04/humscience_2017_t08n04-304.pdf (дата обращения: 10.05.2022).

вещи»»: «Нет (несть, не-есть) — это не всегда полное отрицание «есть» или, во всяком случае, не полное отрицание. Это отрицание присутствия»¹¹.

Отрицание присутствия не значит здесь отсутствие присутствия, речь идет об особой категории присутствия: а именно, о *неподтвержденном присутствии*. Оно *есть* — но оно не может *быть*. Иными словами, оно не может быть удостоверено в самом себе как присутствие. Оно *есть*, когда о нем не известно, и вот оно уже стремительно ускользает, как только о нем попытались узнать. Оно словно мается в пространственно-временном зазоре между «есть» и «быть». «Когда и древние, и средневековые философы и теологи говорили, что в «есть» содержатся все времена, это значило не столько, что речь шла о времени как таковом, а о том, что «есть» понимается как природа текучести как таковой, это естество текучести, что в любой текучести присутствует такое естество, которое едино для всякой (прошедшей или приходящей вот-вот, т. е. будущей) текучести»¹².

Можно сказать и так: бытие не-сущего тоже есть, но оно *есть* иначе, нежели сущее в его бытии. Напомним: сущее в его бытии, или сущее как сущее — $\tau\acute{o}\ \delta\acute{\nu}\ \eta\ \delta\acute{\nu}$ понимается в значении некой *неоднократной, но каждый раз изначальной* причастности, в том числе причастности самому себе, дающей возможность быть в единстве с собой. Так вот в противоположность сущему — не-сущее не обладает такими свойствами. Бытие не-сущего есть так, что о таком сущем *нельзя сказать*, что оно всегда было и, соответственно, *есть* в своей возможности быть, едино, причастно самому себе, присоединимо к самому себе. Здесь нет того, чему можно быть причастным и с чем соотносимым, невозможно определить, как присутствующее может быть одним и тем же, потому что нет времени и места для какого-то иного сущего в качестве признака подобия и различия, тождественности и достоверности. *Неоднократная* причастность сущего самому себе, всякий раз призывающего к новому началу отсчета его времени (переначалие), способствует появлению третьей категории сущего, такой как мера, степень, критерий, признак, свойство, возможность. В отсутствии этого третьего сущего не-сущее понимается как то, что *есть и не есть* одновременно, сразу, одномоментно, что подтверждает и Аристотель. Оно присутствует, как не нуждающаяся в специальной достоверности реальность, и оно отсутствует, как только вопрос о достоверности все же был поставлен. Т. е. речь идет о таком виде сущего, из которого изъято условие его единства, возможности быть *снова и впредь*, причастности, периодического окликанья/откликания как того же самого в своем непреходящем бытии. Такое сущее есть однократно, одномоментно, *не всегда и не большей частью* (Стагирит), оно «себя кажет одним движением — движением отсутствия присутствия. Это движение суть стремление к бытию, правда, по форме своего проявления оно одновременно стремление

¹¹ Неретина С. С. Еще раз о «единственном аргументе» Ансельма из Аоста. Отклик на книгу «Реабилитация вещи» // Вох. Философский журнал. — 2020. № 30. — С. 113. Электронный ресурс: https://vox-journal.org/content/Vox%2030/Vox30_6_%D0%9D%D0%B5%D1%80%D0%B5%D1%82%D0%B8%D0%BD%D0%B0.pdf (дата обращения: 10.05.2022).

¹² Там же. С. 113–114.

к *небытию*»¹³. В момент, когда в отношении этого сущего пытаются удостовериться в том, что есть, его уже нет.

Насколько вообще возможно дать дефиницию не-сущему? Ведь оно «не содержит в себе предметный коррелят, но обрело собственное безобъектное и вне-причинное, беспредпосылочное, говоря словами Аристотеля, несоставное бытие. Такие несоставные чувства, как их определяет Аристотель, суть высвобожденные движения — молниеносные и мимолетные»¹⁴ без цели и причины. Иными словами, в не-сущем отсутствует *υλάρχει* — то, что должно наличествовать, т. е. *делать эту вещь именно этой вещью*, — вкуче со всем ее основанием, в силу которого что-либо есть то, что оно есть и чем было (*τό τί ἦν εἶναι*).

Но вот что важно: сущее, присутствующее *по случаю и непредвиденно*, не всегда и не большей частью, не обладающее никакими коррелятами устойчивости и постоянства, становится нехваткой и одновременно избытком — соответственно отталкивающей и толкающим, т. е. становится бытием (*εἶναι ἀπλῶς* — «*быть вообще*»). Это бытие таково, что стремится заставить не-сущее (*μη ὄν*), пока «видит» его, но как только теряет его из виду, то уже *ищет* сущее с иными свойствами бытия, пребывая в колебании между окказиональным «есть» и позиционным «быть». Нехватка бытия в момент движения не-сущего к границе неразличимости разворачивается в сторону перспективы *внемлемости*, одновременно становясь некоей потенциальной энергийной полнотой.

Поворачиваясь своей обращенностью всюду, в том числе и туда, где она уже не актуальна как отношение к убывающему не-сущему, нехватка бытия перерастает в отношение вообще. Теряя по пути то, с чем она стремилась соотноситься, она сразу опрокидывается в то, что вообще есть, и там потенцируется как отношение ко всему (*εἶναι ἀπλῶς*). Отпавшее таким образом от своего не-сущего, бытие оказывается некоей самой по себе *перспективой внемлемости*.

Очевидно, мы имеем дело с *внемлемостью* чему-то в тот момент, когда это «чему-то» само устремилось за горизонт присутствия (*ὑποκείμενον*). Позволим себе философский вопрос: как есть *внемлемость* вне того, по отношению к чему она сама есть?

Внемлемость в том, как она есть (бытие), одновременно *ищет* то, вопреки и наперекор чему она сама внезапно оказалась, а именно утратой не-сущего (*μη ὄν*). То, чему она *внемлет*, она вдруг обнаруживает в «сущем как сущем» (*τὸ ὄν ἦ ὄν*). Что именно? Будучи брошенной не-сущим, она *ищет*, обнаруживает и одновременно сама есть в таком сущем, которое, в свою очередь, не просто *есть*, но *всегда было* (*τό τί ἦν εἶναι*). Именно опрокинувшаяся в саму себя *внемлемость* дает «сущему как сущему» *быть* не только единственным, но также равным себе в единстве себя. Сущее, соединенное таким

¹³ Гущин О. В. Учение Алексея Чернякова о душе и уме: размышления и комментарии // Vox. Философский журнал. — 2021. № 33. — С. 25. Электронный ресурс: https://vox-journal.org/content/Vox%2033/Vox33_2_%D0%93%D1%83%D1%89%D0%B8%D0%BD.pdf (дата обращения: 10.05.2022).

¹⁴ Там же. С. 19.

способом в единое, застигнуто одним темпоральным сценарием и тут же переброшено в другой, что находит свое выражение в единстве возможности быть тем же самым и одновременно тем, что просто есть. Этот переброс определяет время сущего или число (такт, период) его бытия. Иными словами, в бытии вообще *бытие не всегда и не большей частью (Стагирит)* «наслаивается» на *возможность бытия быть* (ὄλαρχει — «было быть»). В результате совмещения способов одного и другого бытия образуется сложносоставное единство сущего.

Возникает онтологическое противоречие: как сущее может быть в своем единстве с собой, и как оно вместе с тем может быть только единожды? Данное противоречие видит и Аристотель: *«Самый трудный для исследования и самый необходимый для познания истины вопрос есть следующий: сущее и единое можно ли назвать сущностями всего существующего и каждое ли из них есть не что-нибудь другое, но именно одно — сущее, а другое — единое? или нужно искать, что же такое сущее и единое, принимая, что под ними лежит другая какая-нибудь природа? Ибо одни так, другие иначе думают по поводу этой природы. Платон и пифагорейцы сущее и единое [признают] не другим чем-нибудь, но [полагают], что в этом именно и заключается природа их; так как быть сущностью — это и есть быть единым и чем-то сущим... Следовательно, необходимо выходит, [как и] по словам Парменида, что все существующее — едино и что это [единое] и есть сущее»*¹⁵.

Но в онтологическом противоречии единства и единственности сущего Аристотель не замечает наличие двух различных темпоральных сценариев, или двух метафизических толкований сущего. Достаточно переформулировать данное противоречие, чтобы темпоральная проблематика вышла на свет: сущее есть в своей возможности *быть*, в то время как оно само уже *есть* здесь и сейчас.

Темпоральная проблематика Аристотелем не ставится, что, соответственно, влечет за собой «подвисяние» возможности разрешения онтологического противоречия. В итоге поиск единого, которое призвано уместить в себе столь разные определения сущего, продолжается уже в некотором смысле по замкнутому кругу. Теперь мы имеем дело с единством (ὁμοία), которое должно каким-то образом объединить сущее в его случайном и убывающем бытии (μὴ ὄν) и сущее в его устойчивости и постоянстве (τὸ ὄν).

Не исключено, что в качестве единого, объединяющего сущее и не-сущее, у Аристотеля выступает все-таки бытие. Еще раз зададимся вопросом: как оно есть? Бытие не-сущего, как только само не-сущее приблизилось к границе присутствующего, высвободилось так, что теперь наполнено, как бы тавтологично это ни звучало, неодолимым стремлением к... еще большему бытию. *Еще большее бытие* дает не просто что-то больше по сравнению с тем, что оно давало прежде, оно, противостоя всякой случайности и недостоверности присутствия, несет в себе протест против не-присутствия не-сущего, несет в себе энергию быть. Неся в себе эту *энергию*, бытие изнутри себя уже «восстало» против его случайности и невозможности быть снова, выпростав тем самым иное измерение времени как противоположное. Время неизменно убывающего в само-

¹⁵ Аристотель. *Метафизика*. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. — С. 110–111.

сокрытие сущего и время противостояния всякому убыванию и случайности сходятся в единстве темпорального сценария, в котором соотнесенные друг с другом «было» и «быть» впервые воспринимаются как связанные друг с другом («было быть», *ὀλάρχω, ὀλάρχειν* — *то, что было „быть этой вещью”*).

Связь сущего друг с другом удерживается посредством третьего темпорального сценария как перихорезы первых двух, в контексте которой сущему впервые открывается его возможность быть в единстве с самим собой. Каким бы ни было соотношение двух самостоятельных сценариев, оно видно только из горизонта третьего. Но что именно видно? Видно, как первый — сценарий убывающего сущего — замедляется и тут же рассеивается в фон для второго, стремительно пронзающего первый в обратном порядке, т. е. в направлении нагнетания бытия. Противостоя на противоходе неизбывному скрыванию случайно присутствующего (*μη ὄν*), бытие будто бы обгоняет сам момент случайного, что приостанавливает до поры движение не-сущего, одновременно преобразуя его энергию в свет, простор и место для спонтанного присутствия сущего, но уже с иными, более достоверными, бытийно-временными свойствами и величинами. Происходит само-связывание того, что «есть» в своем убывании, с тем, что «есть» в качестве всецело противостоящего (*τό τὶ ἦν εἶναι*) — *то, что было и есть в единстве времен*. Прежде чем стать копулой, связывающей субъект и предикат в структуре высказывания, само это «есть» еще должно быть понято как связь разных темпоральных сценариев. Оно есть само-связывание того, что «есть» в сценарии приостановления убывающего сущего, с тем, что «есть» в сценарии противостояния всякому убыванию и случайности. Бытие, будучи одним и тем же, неприметно соскальзывает из одного «есть» и обосновывается в другом. «Есть» *«отнюдь не связывает одно сущее с другим сущим или одно понятие с другим понятием, но показывает внутреннюю двойственность самого бытия»*¹⁶. Аристотель замечает, что не будь этого перехода сущности, не было бы никакого бытия: *«сущность есть... то, во что переходит она время от времени. Ибо если бы... этого не было... то и ничего совершенно не было бы»*¹⁷. То, что тянуло своей безудержной тяжестью вниз в не-сущее, цепляясь за свое бытие, неожиданно соединилось с тем, что само оказалось здесь и повсюду, однажды и всегда. Будто *«что-то отпустило, отцепившись, и тут же под «покровом» сознания, за «завесой» обнаружения и видо-распознавания (substratum) «передало» это что-то «в другие руки», возвращаясь, но уже отовсюду и становясь везде»*¹⁸. Бытие вообще (*εἶναι ἀπλῶς*) в единстве темпоральных различий уже всегда так или иначе развернуто с конца в начало, предоставляя тем самым сущему возможность быть. В итоге бытие теперь уже само есть до того, в результате чего оно — бытие — только и может быть (*τό τὶ ἦν εἶναι*).

Мы уже наверняка готовы умозрительно представить, каким способом есть окказиональное (при/от/сутствующее) бытие. Что с ним происходит в то самое время,

¹⁶ Черняков А. Г. *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*. — СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. — С. 94–95.

¹⁷ Аристотель. *Метафизика*. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. — С. 106.

¹⁸ Гущин О. В. *Свобода и проклятье главного персонажа в литературе М. Фриша // Vox. Философский журнал*. — 2015. № 18. — С. 159. Электронный ресурс: <https://vox-journal.org/content/Vox18/Vox18-11-Gushin.pdf>. (дата обращения: 10.05.2022).

когда еще большее бытие, противостоя случайности и недоразумению присутствия, несет в себе протест против не-присутствия не-сущего, одновременно открывая возможности быть единым, причастным, присоединимым, возрастающим?

О при/от/сутствующем бытии нельзя сказать, есть оно или нет, но столь же верно и обратное, о нем можно сказать так: оно есть, и в то же время его нет. Его время «замерло» в своей одномоментности (чистое созерцание) и по этой же причине сразу убыло, «вышло», открывая тем самым темпоральный простор для времени составленного (длящегося) и его бытия *быть так-то и так-то*. Окказиональное есть то, вопреки и наперекор чему сбывается (в схватывании и воспроизведении) нечто более существенное — единственное из того, что есть и вообще может быть. Но в таком случае столь же допустимо сказать, что его нет, т. е. нет как того, что, *присутствуя не всегда и не большей частью*, уступает «свое место» *присутствию надолго, если не навсегда*. При/от/сутствующее (окказиональное) бытие убыло, не успев прибыть, его время вышло, не успев начаться. Это бытие есть в промежутке между первым и последующим моментами. Сколь продолжителен данный промежуток, какова его величина, он длится мгновение или вечность? Очевидно, он длится мгновение в измерении бытия, которое есть так, как оно *есть сейчас и всегда было* (*τό τι ἦν εἶναι*), *всегда-и-большой-частью* в единстве схватывания и воспроизведения. Но то, что *есть сейчас и всегда было*, все же как-то связано с *при/от/сутствующим*, причем связано не только в порядке отрицания. Оно связано так, что второе дает себя первому в качестве меры схватывания и воспроизведения, меры противостояния и аргумента суждения, меры неделимости целого, «такта счета» (Черняков). Одномоментное и неуловимое окказиональное преобразуется в меру схватывания-воспроизведения-единства и одновременно в темпоральный горизонт явленного, одним словом, в категорию.

Как отмечалось выше, сущее, единожды присутствующее, скрытое в неразличимости пространства, словно упрятано под неким покровом видимости. Понимаемое в значении «упрятанного под покровом» сущее имеет у Аристотеля самостоятельное хождение под знаком *ὑποκείμενον*. Какими окажутся последствия, если в *ὑποκείμενον* будет обнаружено некое и неявное родство с *присутствующим по случаю и непредвиденно* (*μη ὄν*)?

На что нам указывает оставшийся малозаметным тот исторический факт, что термин *ὑποκείμενον*, определяющий сущее в его движении в под-основу через транзитные пункты «*substratum*» и «*substantia*», понимается в конечном счете в значении «*subjectum*», имея в виду, что этим конечным пунктом может оказаться человек, или его воспринимающее «я»? Насколько культурно-историческое пространство христианского мировоззрения, в рамках которого произошел перевод понятия Аристотеля, оказало влияние на характер самого перевода?

Переводя *ὑποκείμενον* как *subjectum*, мы не просто указываем на человека, пребывающего в качестве субъекта, — подспудно и непредумышленно уготовливается местоположение человека в акте творения. Отныне *ὑποκείμενον* в значении *subjectum* не просто воспринимает нечто, но одновременно вызывает из своей теперь уже предельно

шаткой позиции в том, что *есть по случаю и непредвиденно*, к тому, что *есть в своей возможности быть*. «Я» (субъект) о чем-то свидетельствует в своем неизбывном сбегании в направлении неразличимости пространства, но, свидетельствуя (взывая), «я» должно обрести в качестве отклика на свой зов то, что *есть* здесь и сейчас, отовсюду и везде. Из какого своего местоположения взывает «я»? Из своего изначального местоположения в пред-основании *ὑποκειμενον/subjectum*.

В таком случае мы уже сразу имеем дело с самоотверженной попыткой «схватить» в акте познания и утвердить в качестве основы как раз то, что, напротив, существует *не всегда и не большей частью* (Стагирит) (*μη ὄν*), т. е. не подлежит осмыслению в форме схватывания и удостоверения. Но в качестве залога и гаранта результативности познания впервые назначен сам познающий. Какие нас поджидают трудности в вопросе постижения того специфического предмета, на шаткой и неустойчивой территории которого будет расположено понятие субстанции, а на страже ее еще большей основательности окажется сам субъект? Не перекинется ли тень окказиционального бытия на субстанцию, и, самое главное, на субъекта? Насколько человек в качестве *subjectum* оказался подходящим выбором для подобного метафизического проекта и насколько мы в состоянии исчислить величину сделанной полтора тысячелетия назад ставки? Как человек познающий мог очутиться там, где обитает исключительно то, что само бежит прочь от всякой инициативы схватывающего познания? Куда, как далеко (от истины) и на какое время нас отбросит стремление «схватить» в акте познания то, чему присуща принципиально непреодолимая случайность присутствия и невозможность достоверности? А может, как раз напротив, возвращение на столь зыбкую почву призвано «освежить в памяти» утраченные навыки стояния и пребывания на ней?

Во всяком случае посредством перевода *ὑποκειμενον* как *subjectum* стало возможным глубинное метафизическое «ощущение», пусть на первых порах смутное и неясственное, мысли Бога, осмысление которой человеком всегда отложено и всегда только предстоит. Эта мысль такова: «Я есмь Сущий».

Окказициональное бытие у Канта

Было бы ошибкой думать, что окказициональное бытие Кантом не предусматривается, даже если о нем не сказано специально.

«Наша мысль об отношении всех знаний к предмету их обладает в известном смысле характером необходимости: именно предмет рассматривается как то, что противостоит тому, чтобы наши знания определялись наудачу и как угодно, а требует, чтобы они определялись известным образом *a priori*, так как, поскольку они должны относиться к предмету, они должны также необходимо согласоваться друг с другом в отношении к этому предмету, т. е. должны обладать тем самым единством, которое составляет понятие о предмете»¹⁹. Как видно, Кант указывает не только на то, каким способом может быть окказициональное, а именно, *наудачу и как угодно*, но сказано

¹⁹ Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Лосского Н. О. — СПб.: Тайм-аут, 1993. — С. 97–98 [А 104–105].

также, что отношение к этому способу бытия выражается общим противостоянием знания, которое должно проявлять себя как нечто согласованное, единое и обладающее характером необходимости. Рискнем помыслить обратное: то, что есть *наудачу и как угодно* (окказионально), надо полагать, есть вопреки общему противостоянию и необходимости предметного знания. Возникает недвусмысленный вопрос: каким будет в таком случае характер необходимости знания вкупе с его единством противостояния, когда окказиональное бытие, или бытие *наудачу и как угодно*, получит свою категорию?

Одно из упущений, которое допускают эксперты по философии Канта, состоит в том, что полагают, будто Кант исследует исключительно знание, отмеченное характером необходимости, а все, что противостоит этому характеру, вообще не рассматривается. «С одной стороны, "предмет, который соответствует познанию и, следовательно, отличается от него... должно мыслить только как нечто вообще = X..." (А 104; Т. 3, 704). С другой стороны, этот X есть нечто сопротивляющееся тому, чтобы наше познание было произвольным. Иначе говоря, предмет есть нечто противоположное хаосу, и в этом заключается момент необходимости в отношении познания к предмету»²⁰. Мы не разделяем данное мнение, поскольку, определяя характер необходимости как противостояние произвольному и, тем более, хаотичному, из поля зрения тут же выпадают кантовские понятия чистых созерцаний, но главное, теория простоты субстанции и субъекта. Не стоит забывать, что «чистое» и «простое» у Канта крайне неоднозначные по своей темпоральной структуре концепты. Между тем, именно на них основываются понятия трансцендентальной апперцепции и синтеза многообразного в сознании, понятия души и трансцендентального субъекта. Когда Кант противопоставляет характер необходимости знания, а также его единство, окказиональному, то это вовсе не означает, что окказиональное — это только случайное и непредвиденное. Из того, что противоположно *моменту необходимости* и единству трансцендентального, Кант выводит понятие субстанции, т. е. такого нечего, которое не может быть *случайно и по недоразумению, не всегда и не большей частью*.

По сути, мы постоянно повторяем кантовский вопрос в разных контекстах: как соотносятся между собой окказиональное *есть* (*μὴ ὄν*) и позиционное *быть* (*τό τί ἦν εἶναι*), субстанция и объект чувственного созерцания? Но предварительно мы должны разрешить противоречие самого окказионального — противоречие между его случайностью и субстанциальностью. У окказионального много общего с субстанциальным: как в первом, так и во втором мы имеем дело с тем, о чем *сказывается все остальное и что само не сказывается*, «что вещь... представлена сама по себе... не будучи предикатом другой вещи»²¹, что не присутствует и не убывает, *не может быть делимой, не может ни возникнуть, ни исчезнуть*. По сути окказиональное и субстанциальное — одно и то же, за исключением одного «но». Проблема окказионального лишь в том, что оно случайно, что никак не может быть присуще субстанции. Насколько субстанциальное может быть вообще «очищено» от

²⁰ Молчанов В. И. Исследования по феноменологии сознания // Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания. — М.: Территория будущего, 2007. — С. 42.

²¹ Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Лосского Н. О. — СПб.: Тайм-аут, 1993. — С. 260 [А 402].

случайности окказионального? Будучи тем, чему противостоит единство трансцендентального знания, окказиональное не ограничивается понятием не-сущего, но имеет своим логическим продолжением некую под-основу. Стало быть, то, что противостоит во имя того, чтобы самому быть, неизбежно теряет память о том, чему оно противостоит в своем противостоянии и ради чего. В конечном итоге противостоящее, противостоя, уже ничего не знает о своем противостоянии, но само *просто есть*. Это, в свою очередь, означает, что бытие *не всегда и не большей частью (μὴ ὄν)* теперь соотносится с тем, что есть *просто*, но уже не случайно (!). Иными словами, нечто *есть* без каких бы то ни было условий, даже если оно *есть* неприметно и подспудно (*ὑποκείμενον*). В дальнейшем неприметно и подспудно присутствующее начинает обладать настолько существенным онтологическим статусом, что переводится в ранг *substantia*, не говоря уже о *subjectum*. Остается лишь открытым вопрос о дальнейшей судьбе признака случайности в основании трансцендентального знания.

Каким способом происходит собственно снятие окказионального? Оно происходит двояко: во-первых, посредством противостояния единства трансцендентального и характера необходимости, во-вторых, посредством конституирования *простоты* субстанции (субъекта) и *чистоты* понятия и категории. Уже одно это свидетельствует о том, что окказиональное снимается неоднозначно и неочевидно. Имеет место своего рода «спотыкание» времени внутри единства трансцендентального объекта. Темпоральная разновекторность названного единства хорошо проецируется на аристотелевское сущее *τό τί ἦν εἶναι* — то, что есть и всегда было в единстве времен. Каким образом соотносятся одно и другое время в составе сущего? Единство *есть и всегда было* таково, что о том, что *всегда было*, становится известно только в контексте того, что *есть сейчас*, но никак не прежде. Поясним сказанное через серию вопросов/ответов. Вопрос: что собственно *есть* здесь и сейчас? Ответ: предмет чувственности и его созерцание. Вопрос: на что указывает то, что *всегда было*, о чем стало известно только *сейчас*? Ответ: если в единстве «*сейчас и всегда было*» *сейчас* указывает на предметное бытие, то *всегда было* — на априорные формы познания, а именно — понятия, категории и представления, в т. ч. представления времени и пространства.

Значит, прошлое не просто предшествует настоящему, но сначала встроено в него как перешедшее через него, трансцендентное самому же себе. Поэтому предмет чувственного созерцания, если рассматривать его трансцендентально, обнаруживается не только в настоящем. Едва он воспринят сейчас, как сразу становится ясно, что он был и прежде. И наоборот, он был прежде, но это стало ясно только сейчас. Причем важно иметь в виду, что по Канту эмпирический предмет не просто воспринят, но сам *есть* посредством чувственного созерцания, вне которого предмета нет, есть лишь какие-то непознаваемые аффектации. Это же относится и ко времени: будучи связанным с предметами чувственности, оно как бы на-значено чувственностью, но вне таковой его нет.

Сложность кантовской мысли состоит, прежде всего, в том, что Кант, впрочем, как и Аристотель, ставит фундаментальный вопрос: как возможно познание такого

существования, которое *есть*, но о котором нельзя сказать, что оно может *быть*? Будучи сторонником различного рода «правил» познавательного акта, Кант вместе с тем постоянно подразумевает существование, дескрипция которого невозможна без приемов апофатики. Например, как понять существование или ощутить присутствие, на которое слова и явления не указывают непосредственно? Т. е. подразумеваются *такие созерцания*, о которых становится известно не в тот момент, не в том месте, не в том субъекте и не в тех понятиях, когда, где, в ком и посредством чего они происходят. Пытаясь приблизиться в своем познании к тому, что «*служит условием... но само не обусловлено*»²², познающее (мыслящее) Я тут же выталкивается в другую область, будучи «сопровожденным» другим субъектом и другими знаниями.

Каким образом представляется возможным свидетельствовать о том нечто, присутствие которого отклоняется самой формой свидетельства? Когда мы свидетельствуем о том или ином предметном присутствии, то это свидетельство имеет среди прочего структуру суждения. В суждении о том, что нечто присутствует, *прочитывается* указание на то, что оно не просто присутствует, а присутствует с самого начала и, соответственно, как одно и то же. В выданном таким способом свидетельстве имеется своего рода неприметное сообщение. О чем оно? Оно о том, что есть иная (подразумеваемая) действительность, в которой дело обстоит иначе, не так, и суждением в свою очередь «выставляется» аргумент в пользу изначальности и единства присутствия *за тот горизонт*, где данный аргумент совсем не очевиден. Кому (чему) предъявлен аргумент присутствия, отмеченного признаками единства и изначальности?

Кант апеллирует к понятию абсолютного субъекта. «*То, представление о чем есть абсолютный субъект наших суждений и потому не может быть применено как определение другой вещи, есть субстанция*»²³. Что можно сказать об абсолютном субъекте? Ему что-то присуще, но то, что ему присуще, относится только к нему самому. Когда мы стремимся *охватить* «взором» тот или иной предмет, то в итоге получаем серии отсылок в сторону определений и предикатов, понятий и представлений, т. е. того, что происходит в ином темпоральном горизонте. Но в отношении абсолютного субъекта дело обстоит иначе. «*И в нашем мышлении я действительно есть субъект, которому мысли принадлежат только как определения, и который не может быть рассматриваем как определение какой-либо другой вещи*»²⁴. При каких обстоятельствах приоткрывается «бытие» абсолютного субъекта? Оно приоткрывается там и тогда, где и когда оно, помимо того, что оно *просто есть*, *более не включает в себя никакой иной аргумент* по отношению к самому себе.

Проблема, насколько мы ее понимаем, заключается в следующем: как бы в субъекте присущности, который *обозначается только трансцендентально*, не суммировались серии отсылок, он все равно, так или иначе, остается в своей изначальной/конечной простоте. Это можно представить следующим образом: $a1 + b1$

²² Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Лосского Н. О. — СПб.: Тайм-аут, 1993. — С. 260 [А 402].

²³ Там же. С. 233 [А 349].

²⁴ Там же. С. 234 [А 350].

+...+ n1 = 1, или, «сложность» + «сложность» +...+ «сложность» = «простота». Создается впечатление, будто Кант, объединяя два вида присутствия в их синтезе, объединяет так, что в присутствии *причастно, суммарно и тождественно* уже встроено *присутствие простое*, т. е. такое, которое *просто есть*. Как есть *присутствие*, о котором невозможно знать, как *оно* есть и почему, которое невозможно желать и ожидать, или вернуть, когда *его* уже нет. *Оно* есть всецело, всеохватно и непосредственно, независимо от того, присутствием чего (кого) *оно* является. Когда ставится вопрос о том, как *оно* вообще есть, *его*, вероятно, уже нет, потому что сам вопрос по своей структуре, разыскивая ответ из другого «горизонта вопрошания», соответственно, не может спрашивать об искомом.

Вырисовывается многоярусная темпоральная конфигурация. Правда, для ее экспликации следует понимать *substantia* уже не столько как под-стратное (*ὑποκειμένον*), сколько пред-стояние времени, пред-время, замирание/преддверие перед сбыванием чего-то значимого и существенного. Одна из ошибок в интерпретации кантовских текстов состоит в том, что дескрипцию *substantia* осуществляют в понятиях топологического дискурса. Переместим *пред-стояние* в область темпорального, и тогда *substantia* сразу высветит еще один едва различимый временной сценарий (модус), некий неизбывно и перманентно длящийся плюсквампрезенс²⁵ (отлагание времени) по отношению к тому временному сценарию, который мы зовем *единством сейчас и всегда было* (*τό τὶ ἤν εἶναι*).

В субстанции угадывается парадоксальная встроенность временных модусов друг в друга, а именно: то, что есть просто и безусловно в равенстве действия и претерпевания (*substantia*), становится темпоральной окрестностью того, что есть теперь (чувственное

²⁵ Плюсквампрезенс можно было бы трактовать так: до сложносоставного настоящего, которое *есть и было быть*, мы обнаруживаем не только прошлое (перфект) и не только прошлое прошлого (плюсквамперфект), но если смотреть еще глубже, то — некое нескончаемое и в то же время одномоментное непреходящее настоящее, как бы парадоксально это ни звучало. Как, однако, возможно в складках прошлого встретить настоящее, причем настоящее, происходящее здесь и сейчас, всеохватное и неизбывное? Представим себе, что мы читаем, например, древний миф о царе Миносе, история занимательная и любопытная. Но в процессе не слишком увлеченного чтения мы слегка забылись. Где мы, что с нами?.. *Глубокой ночью царь вышел из своих покоев и направился к берегу моря. Он все рассчитал: именно в это время охрану одолевает тягучий беспробудный сон. В любой другой раз она жестоко была бы наказана за такую халатность, но сейчас именно это и нужно царю. Он незаметной тенью проскользнул сквозь бесчисленные залы дворца. И вот он на берегу бушующего моря, одолаваемый собственными сомнениями и страхами: «кто он?».* На протяжении многих лет он правит Критом. Народ боится и повинуется, свита трепещет и не прекословит. Но никто не догадывается, какие муки испытывает царь. Он однажды забыл, кто он, а может, никогда и не знал, не чувствовал, не понимал. Да, оракулы не раз показывали ему его генеалогическое древо, у основания которого был сам Зевс. Значит, он — Минос — Бог. А что, если это ошибка, выдумка, и ничего божественного в нем нет? Тогда что в нем есть? Но может ли в человеке быть что-то иной природы, помимо божественной? В чем же в таком случае его отличие от толпы? «Кто Я?» — преодолевая натиск ветра, прокричал Минос, совсем не слыша себя. В ответ еще свирепее, подобно неукротимому быку, разыгралась стихия, еще оглушительнее загрохотал шторм... Так что же с нами случилось? В каком времени мы вдруг оказались, пребывая в забвении? Плюсквампрезенс можно, конечно, назвать «отсутствием времени», безвременьем, провалом времени, пост-, пред-временем и т. д., но тогда мы рискуем проглядеть, как устроена темпоральная конфигурация познавательного акта. Мы измыслили понятие «плюсквампрезенс», имея в виду такое темпоральное событие, когда имеет место сбор отлагания времени. Когда неявное настоящее, выходя своей неопределимой тотальностью на поверхность, словно свертывает и превращает в некий одно-акт время эмпирическое с его сложносоставным единством «есть и было», созерцаниями и представлениями. Ожидание и предвосхищение подлинно настоящего, отодвигающего в сторону сложносоставную конфигурацию *сейчас и всегда было*, и есть собственно будущее.

восприятие предмета) и всегда было (его понятие и представление). Причем то, что есть просто и безусловно, преобразует время эмпирических явлений с его числом и сериями восприятий («есть» и «было») в столь же простое и безусловное наглядное представление. Правда, ссылка на Аристотеля несет в себе другой важный посыл: *substantia* указывает на время (или безвременье), в котором действие и претерпевание суть одно и то же. Поэтому когда Кант на место *substantia* помещает Я, то это «я» также следует понимать как действующее/претерпевающее, т. е. *Я мыслю*. Именно такое Я, понятие которого заимствовано у Декарта (*ego cogito*), у Канта становится основанием для теории апперцепции.

Чтобы иметь предварительное представление о том, как есть плюсквампрезенс настоящего времени, вспомним описание театрализованного действия в нашей статье о принцессе Атех²⁶ «Хорошо сыграть роль — значит сначала притвориться-сыграть, что это не она (принцесса)... забыть себя, потом вспомнить себя, но уже другой. Если такое самозабвение играющего лица действительно произойдет, то игра на какое-то время окажется... бессубъектной. На сцене в ощущениях и предчувствиях зрителя «проступит» неясный лик... истинный актер игры, всеобъемлющее выражение-субъект-пространство»²⁷. И наоборот, «плохая игра не размыкает актерскую маску так, чтобы из глубины этой разомкнутости проступил, вышел и стал везде и всюду истинно играющий...»²⁸.

В статье речь идет о способности хазарской принцессы играть на сцене ту или иную актерскую роль. Во время игры, когда роль исполнялась хорошо и игра превращалась в некий сакральный акт, в момент общей захваченности зрителей происходящим появлялся *истинный протагонист*. Кто он? Согласно хазарской легенде он приходит и просто присутствует, чтобы в это самое время (в момент стояния в зазоре времен) медленное зеркало отдавало свой долг быстрому²⁹. О каком долге говорится? Согласно преданию долг — это время. Так вот истинно присутствующий (изнутри — апперцепция «Я мыслю», извне — трансцендентальный субъект) *пришел забрать время*. Правда, если забрать нечего (а такое случается во время плохой актерской игры), *истинный протагонист* может лишить актера чего-то для него крайне важного и существенного. Так, принцесса однажды обнаружила, что больше не владеет поэтическим слогом и утратила способность любить.

²⁶ Гушин О. В. Принцесса Атех и ее таинственные зеркала // Вох. Философский журнал. — 2019. № 26. — С. 38. Электронный ресурс: <https://vox-journal.org/content/Vox%2026/Vox26-3-Gushin.pdf> (дата обращения: 10.05.2022).

²⁷ Там же.

²⁸ Там же. С. 39.

²⁹ Древнехазарское предание о принцессе Атех весьма любопытно с точки зрения исследования конфигураций темпоральности познавательного акта. Согласно преданию, принцесса после пробуждения ото сна имела обыкновение смотреть на свое отражение в медленном и быстром зеркалах. Причем зеркала, которые каждое утро расставляли слуги, были определенным способом расположены по отношению друг к другу, а именно так, что отражение, замедленное медленным зеркалом, ровно настолько ускорялось быстрым. При правильном смотре в зеркала они отражали уникальный и неповторимый образ принцессы, т. е. отражали ее такой, какой она еще себя не видела и какой сама не была. Но при неосторожном обращении с зеркалами смотрящий в них умирал в два мгновения ока: сначала видел свое отражение, потом понимал, что, когда в них смотрел, был уже мертв.

Что происходит в момент театрализации некой жизни, например, жизни эмпирического мира? Или, спросим иначе, почему повседневное измерение с его привычным ритмом восприятий все-таки нуждается рано или поздно в некой театрализации, как сказал бы Кант, в наглядном представлении?

Повторимся, мы имеем дело с субъектом (у Канта это абсолютный субъект), который испытывает потребность в таких представлениях. Стало быть, абсолютный субъект с необходимостью связан с субъектом эмпирических восприятий.

Первые фразы первого паралогизма Канта говорят следующее: *«То представление, о чем есть абсолютный субъект наших суждений и потому не может быть применено как определение другой вещи, есть субстанция.*

Я, как мыслящая сущность, составляю абсолютный субъект всех своих возможных суждений, и это представление обо мне не может быть применено как предикат какой-либо другой вещи.

Следовательно, я, как мыслящая сущность (душа), емь субстанция»³⁰.

Кантовский текст чрезвычайно сложен. Конечно, приведенные Кантом дальнейшие экспликации первого паралогизма должны изложить его содержание. Но зачастую объяснительный текст в еще большей мере усложняет основной тезис, а исследование концептуального контекста дискуссий, которые вел Кант со своими оппонентами, не всегда добавляет понимания. Почему я как мыслящая сущность (душа) есть субстанция и почему представление об абсолютном субъекте не может быть определением другой вещи? В чем отличие *Я* от других вещей и в чем выражается его субстанциальность? Естественно, что на подобные вопросы прямых ответов быть не может, что позволяет толкователям Канта попросту не «видеть» данную проблематику вообще. Полагают, что философия Канта — это некая своеобразная гносеология с несколько избыточным

³⁰ Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Лосского Н. О. — СПб.: Тайм-аут, 1993. — С. 233 [А 349].

представительством понятий и категорий³¹ Мы не разделяем такой позиции, иначе не в состоянии были бы понять и, соответственно, объяснить, прежде всего себе, на каких основаниях покоится тождество *Я* и субстанции. Что есть в *Я* такого, чего нет во всем остальном сущем?

Кант характеризует *substantia* как присутствующее просто и безусловно. Но просто и безусловно присутствующее есть так, что из него удалено случайное и непредвиденное, т. е. окказиональное. Что может означать тот факт, что из субстанциального удалено окказиональное, хотя при определенных обстоятельствах и то, и другое — одно и то же? Окказиональное, случающееся где-то и как-то, с нами или с кем-то, однажды оказывается непосредственно здесь и сейчас, всюду и повсеместно, стягивая темпоральные различия эмпирического предмета (*сейчас и было быть*) в само-тождество действия/претерпевания. Это само-тождество изнутри — непрерывная непрекращающаяся *везде и всюду теперь-деятельность*, извне — момент при-отсутствия, такт ускользающего движения, оставляющий за собой следы — понятия и представления о предмете чувственного созерцания.

Но как возможна непрерывная непрекращающаяся *везде и всюду теперь-деятельность* созерцающей субъект/субстанции?

Во-первых, благодаря формулировке Чернякова мы можем себе представить, что *Я*, как мыслящая сущность, есть чистое простое равенство действия и претерпевания (*Я мыслю*). Во-вторых, какое бы понятие мы не применили в отношении этого равенства — *Я*, субстанция, мыслящая сущность, трансцендентальный субъект и т. д., — речь всегда будет идти о чем-то одном, сколь бы многообразным ни было познаваемое. В таком случае, возникает очередной кантовский вопрос: как соотносится многообразное с тем, что есть только что-то одно, не окажется ли, что многообразное само есть

³¹ Одним из ярких примеров, указывающих на якобы понятийную избыточность кантовской философии, является позиция Ровбо М. В. В частности, исследователь не видит необходимости в понятии трансцендентального субъекта, очевидно, намекая на его недостаточную экспликацию в самой философии Канта. «Возникает вопрос: не выступает ли трансцендентальный субъект как далеко не необходимое для самой критики понятие или даже как рудимент старой метафизики, а точнее, такой ее части, как учение о душе (психология)? Из сохранившихся текстов лекций по рациональной психологии, читаемых И. Кантом в «период молчания», мы узнаем, что он скептически относился к некоторым идеям этой дисциплины. Тем не менее еще незадолго до написания «Критики чистого разума» философ принимал ее основные положения: душа есть субстанция (1), характеризующаяся простотой (2), единством (3) и спонтанной активностью (4). Однако, как утверждает известный специалист в области философской психологии В. В. Васильев, буквально накануне написания окончательного варианта первого издания «Критики чистого разума» И. Кант подвергает ревизии тезис о том, что душа (*Я*) есть субстанция, определяя его как первый паралогизм [20, с. 111]. И хотя И. Кант лишает единство *Я* (последнее, что дано нам в мысли) объективной реальности, способа бытия субстанцией, возможно, что философ просто переносит этот способ бытия на уровень трансцендентального субъекта» (Ровбо М. В. Проблема трансцендентального субъекта и ее обоснование в критической философии И. Канта // Журнал Белорусского государственного университета. Философия. Психология. — 2019. № 2. — С. 9–14. Электронный ресурс: <https://journals.bsu.by/index.php/philosophy/article/download/2029/1730/>. (дата обращения: 10.05.2022)). Мы вынуждены не согласиться с г-жой Ровбо М. В., апеллирующей к «этимологии понятия «субъект» (от др.-греч. ὑπόκειται — находится в основании; быть в наличии; быть установленным)». Разговор идет все-таки о концептуально разных субъектах. Кант настойчиво и бескомпромиссно «разводит в разные стороны» понятие трансцендентального субъекта, или «субстанции в идее», и эмпирического субъекта, или субстанции в реальности (ὑπόκειται). Ни о каком рудиментарном «не необходимом» значении термина «трансцендентальный субъект» не может быть и речи, даже если таковому нет места в субъект/объектном гносеологическом дискурсе.

посредством того, что в это же самое время какому-то существу дано быть исключительно одним — неделимым и не-множественным, присутствующим, но неопределимым? Если данное соотношение будет выявлено, то *Я* действительно может быть описано в терминах субстанции.

Правда, это соотношение активно сопротивляется прояснительным усилиям. Как мы уже говорили, истинно присутствующий пришел забрать время повседневного уклада жизни. Но забрать (изъять) что-то одно означает собрать вместе (сомкнуть между собой) что-то другое. Истинно присутствующий пришел собрать воедино то, что самим временем эмпирического бытия было отложено, т. е. пришел собрать отложенное время. У Канта истинно присутствующий — трансцендентальный субъект, который сам есть посредством того, что «собирает» отложенное время, одновременно свертывая в момент время составленное, выводит его из тотальности чистого созерцания, давая тем самым начало новому будущему и одновременно новое представление (понятие) прошлого. Получается, что трансцендентальный субъект не столько забирает, сколько дает. Когда он забрал время и сам исчез до следующего мгновения ока, кое-что оказалось оброненным вслед за ним. Что именно? Не говоренные прежде слова и предложения, представления и понятия, посредством которых только и возможно понимание происходящего. Древнее хазарское предание повествует, как принцесса Атех внезапно и весьма загадочно обрела свой некогда утраченный поэтический язык: *«Однажды она (принцесса Атех) взяла в рот ключ от своей опочивальни и стала ждать, пока не услышала музыку и слабый голос молодой женщины, который произнес следующие слова: «Поступки в человеческой жизни похожи на еду, а мысли и чувства — на приправы. Плохо придется тому, кто посолит черешню или польет уксусом пирожное...»* Когда эти слова были произнесены, ключ исчез изо рта принцессы, и она, как говорят, знала, что таким образом произошла замена. Ключ попал к тому, кому были предназначены слова, а слова в обмен на ключ достались принцессе Атех»³².

Кантовское трансцендентальное единство объекта чувственного созерцания, если описывать это единство в терминах темпоральности, состоит в следующем. С одной стороны, мы имеем всецелое и всеохватное действие/претерпевание или, в терминологии Канта, чистое созерцание, с другой — априорные формы чувственности. Каждое обладает самостоятельным темпоральным сценарием (модусом), но вместе создают, как замечательно подметил Алексей Черняков, *«игру взаимных определений»*³³. В единстве темпоральных сценариев из акта чувственного восприятия время выведено, что способствует «запечатыванию» его *чистой* созерцательной длительности в то, что есть сразу, просто и безусловно, т. е. в априорно данные представления и понятия. Из того, что есть *чисто* (чистое созерцание, чистый синтез и т. д.), выведено то, что есть *просто*. Образованные таким способом *эстампы времени* становятся априорными формами опыта

³² Павич М. Хазарский словарь. Зеленая книга. — СПб.: Азбука, 2000. — С. 144.

³³ Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. — СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. — С. 166.

и накладываются *обратно* в начало акта чувственного восприятия. «Вопрос ставится... о связи представлений внутреннего чувства с модификациями нашей внешней чувственности и о том, каким образом они связываются друг с другом согласно постоянным законам, так что они соединяются в одном опыте»³⁴. С темпоральной точки зрения имеет место пере-началие времени (или, как, опять же, говорит Черняков, «в простейшем сочленении времени»³⁵), когда чувственное созерцание явления уже сразу происходит посредством понятий и представлений. У Канта такое пере-началие времени обеспечивается синтезом воспроизведения, суть которого в том, что он выводит (отлагает) время из акта чистого созерцания (длительность как таковая), превращая его в априорно данное представление, и наделяет временем другой акт, переопределяя его начало так, что позволяет воспринимать протяженные объекты сразу в их понятиях и представлениях. Пере-началие необходимо, чтобы априорные формы всегда присутствовали в опыте чувственного восприятия уже с самого начала, дабы время их образования в чистом созерцании пространства/времени было свернуто в такт или единицу отсчета уже другого времени — эмпирического. При этом если объект чувственного созерцания воспринимают как явление, то имеют дело с эмпирическим предметом, если же как конфигурацию темпоральных различий — то с трансцендентальным. «Во всех проблемах, которые могут встретиться в сфере опыта, мы обращаемся с этими явлениями как с предметами самими по себе, не заботясь о первом основании их возможности (как явлений). Но если мы выходим за пределы явлений, для нас становится необходимым понятие трансцендентального предмета»³⁶.

Обратим внимание еще на один фрагмент предания о хазарской принцессе Атех, который, как нам представляется, должен внести некоторые дополнительные экспликации в понятие темпоральной конфигурации кантовского чувственного созерцания. Речь идет о молитве, которую произносит принцесса Атех. «На нашем судне, отец мой, команда копошится, как муравьи, я вымыла его сегодня утром своими волосами, и они ползают по чистым мачтам и тащат в свой муравейник зеленые паруса, как будто это сладкие листья винограда; рулевой пытается выдрать корму и взвалить ее себе на плечи, как добычу, которой будет питаться целую неделю; те, что слабее всех, тянут соленые веревки и исчезают с ними в утробе нашего плавучего дома. Только у тебя, отец мой, нет права на такой голод. В этом пожирании скорости тебе, мое сердце, единственный отец мой, принадлежит самая быстрая часть. Ты питаешься разодранным на куски ветром»³⁷.

О каком событии из глубокой древности человечества идет повествование? Что означает для нас — современных людей, живущих в мире повседневных дел и обязанностей, столь странная мольба мифического персонажа? Надо полагать, хазарская принцесса просит о том, чего не может сама, а именно, чтобы наконец была «съедена»

³⁴ Кант И. Критика чистого разума / Соч. в шести томах. Т. 3. — М.: Мысль, 1964. — С. 744.

³⁵ Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. — СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. — С. 91.

³⁶ Кант И. Критика чистого разума / Соч. в шести томах. Т. 3. — М.: Мысль, 1964. — С. 748–749.

³⁷ Павич М. Хазарский словарь. Красная книга. — СПб.: Азбука, 2000. — С. 31.

чистая непреходящая длительность, понимаемая как хаос, — чтобы неизбывно тотальное течение времени было разорвано на отрезки, которые только в таком своем качестве окажутся материей, а уж из нее человек знает впоследствии, что смастерить. И так, принцесса *«просит отца, который, по-видимому, и океан, и сама схватка смертоносных и витальных сил. Благодаря пожиранию скорости эта схватка замедляется во времени и рассеивается в пространстве, теряя на ходу свои inferнальные лики, образуя хрупкий и неустойчивый плывущий по волнам мир. В нем во имя жизни все заняты в той или иной мере пожиранием неукротимого движения, чтобы остановить его, разбив его на куски. Поскольку, согласно молитве, только прервав, разодрав на отрезки стихийное буйство шторма можно понять, как смастерить, например, устойчивое к волнам судно и крепкие к порывам ветра паруса. Но принцесса хочет большего: дабы этот хрупкий качающийся мир не подвергался все время смертельной опасности, она особо просит отца как бы съесть невозможное, а именно сам хаос быстрого зеркала — разодрать на куски его неизбывность, бесконечность, безначальность, ярость... Чтобы это «поедание хаоса» впредь свершалось в ней самостийно, т. е. независимо от воли и желания отца, она называет его своим сердцем»*³⁸.

Разодранные отрезки (кванты) скорости, или чистого времени, или безвременья, есть не что иное, как априорные формы чувственного созерцания, его материя. Когда Кант утверждает, что *«внешний предмет... никогда не может быть действующей причиной представлений и потому посредником должна быть третья сущность, дабы установить если не общение, то по крайней мере соответствие и гармонию между материей и душой»*³⁹, то действующей причиной можно было бы назвать, пользуясь хазарской символикой, неистовство скорости/безвременья, а затем его поедание⁴⁰, разбивающего одновременно чистую темпоральную длительность на пространство и время опыта, а также на материю и объект чувственного созерцания.

Троякий демарш против окказиционального в форме синтезов аппрегензии, репродукции и рекогниции

Как уже отмечалось: чувственное созерцание, осуществляемое посредством понятий и представлений, предполагает определенное единство времен, или единство темпоральных модусов. Аристотель, говоря о бытии сущего, применял в том числе довольно сложный оборот — *τό τί ἦν εἶναι* — *основание, в силу которого что-либо есть то, что оно есть и чем было*, или *«ὕλαρχε... букв. «то, что было „быть этой вещью“»*⁴¹. Мы со своей стороны позволили себе толковать аристотелево понятие на свой лад, не

³⁸ Гущин О. В. Принцесса Атех и ее таинственные зеркала // Vox. Философский журнал. — 2019. № 26. — С. 31. Электронный ресурс: <https://vox-journal.org/content/Vox%2026/Vox26-3-Gushin.pdf> (дата обращения: 10.05.2022).

³⁹ Кант И. Критика чистого разума / Соч. в шести томах. Т. 3. — М.: Мысль, 1964. — С. 747.

⁴⁰ Реминисценция мифа о Кроносе, поедающем своих детей. Т. е. речь идет не просто о поедании времени, но, что принципиально важно, о поедании будущего времени и, соответственно, ускорении приближения «второго мгновения ока».

⁴¹ Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. — СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. — С. 97.

упуская его содержательной стороны, а именно, как *то, что есть сейчас и всегда было в единстве времен*. Очевидно, это сложносоставное соотношение времен уже, так или иначе, обслуживает процесс чувственного созерцания. Каким способом?

Пришедшее присутствовать *сейчас* соединяется внутри себя со своей противоположностью — с тем, что *было*. Но сначала то, что *было*, должно быть сообразовано с тем, что *должно было быть с необходимостью*, т. е. в соответствии с тем, что есть сейчас. То, что должно было быть *с необходимостью*, но не было лишь по недоразумению, потому что только сейчас стало ясно, каким способом *есть то, что есть*, а именно: устойчиво-и-постоянно, всегда-и-большей-частью, — конституируется как то, что *есть сейчас и было всегда*. Теперь конституирование того, что *есть и было всегда*, отменяет самой своей темпоральной структурой (выталкивает за пределы себя) всякое окказиональное — *одномоментно и неуловимо присутствующее*. Отныне признается, что *его* собственно никогда и не было, оно остается за скобками непрерывно переустанавливаемого *есть и было быть (пере-началие)*.

Окказиональное, будучи удаленным из темпоральной мозаики *есть и было быть*, поселяется в чистом понятии. Именно синтетическая функция рассудка, производящего чистые понятия, не просто переплетает и запутывает бытийно-темпоральные изгибы, но переустраивает их определенным образом. Каким? Выводит из понятия признаки окказиональности, преобразуя в «чистое», одновременно препровождая их в ведение категории как горизонта отложенного (отсроченного, выведенного за скобки) восприятия времени.

В «Дедукции чистых понятий рассудка» Кант рассматривает три вида синтеза: «...аппрегензия представлений, как модификаций души в наглядном представлении, воспроизведение их в воображении и воспризнание их в понятии. Эти формы синтеза указывают на три субъективные источника знания, делающие возможным самый рассудок и через него весь опыт, как эмпирический продукт рассудка»⁴².

Что хочет донести до нас Кант в его теории троякого синтеза? Рассмотрим поэтапно. В синтезе схватывания делается попытка схватить нечто такое, что схватыванию не подлежит ввиду случайности и непредвиденности, одномоментности бытия и его дальнейшего ускользания в неразличимость. Единство трансцендентального, а также характер необходимости противостоят тому, что есть *наугад и как угодно*, в том числе посредством синтеза аппрегензии. В названии синтеза Кант использует латинский глагол *apprehendo (apprehendi)*, что означает «хватать, завладевать»⁴³. Его толкование дает возможность живо представить обстоятельства тревожности перед предстоящей опасностью⁴⁴. Примечательно, что в римском частном праве *apprehensio* означает

⁴² Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Лосского Н. О. — СПб.: Тайм-аут, 1993. — С. 95 [А 98].

⁴³ Латинско-русский словарь. Изд. 2-е. — М.: «Русский язык», 1976.

⁴⁴ Среди прочего интернет-ресурс переводит *apprehension* как «состояние легкой тревожности перед предстоящей опасностью». Словари и энциклопедии на Академике. Универсальный русско-немецкий словарь. Электронный ресурс: https://universal_ru_de_academic.ru/73460/ (дата обращения: 10.05.2022).

«вступление во владение, завладение»⁴⁵. Вырисовывается следующая картина: некто, пребывая в тревоге и опасности по поводу задуманного, намеревается вступить во владение чем-то существенным. Нечто подобное мы находим в понятии *ὄνοια* у Аристотеля, оно также имело хождение в качестве «имущества, состояния, или богатства — именно в таком значении мы встречаем это понятие у Геродота и Еврипида»⁴⁶. Какова сущностная характеристика вступления во владение посредством завладения? Она такова, что в названное владение необходимо:

- 1) однажды вступить,
- 2) вступить вопреки и наперекор чему-то, что препятствует этому самым своим неуловимым присутствием,
- 3) вступить, опять-таки, вопреки чему-то, надолго, если не навсегда⁴⁷,
- 4) вступить во владение тем, что, *наконец, есть вот оно само*,
- 5) то, что есть, как *вот оно само*, дает субъекту владения *не просто быть, но быть таким, каким он есть сейчас и всегда был (со-стоятельным)*.

Истолковывая понятие аппрегензии в архитектуре его обиходного словоупотребления, мы самым непосредственным образом затрагиваем функцию синтеза, особенно это видно в синтезе темпоральных различий: *есть вот оно само* — схватывание ускользающего того, что *есть «не всегда и не большей частью»*. Т. е. мы в любом случае вновь стоим перед фактом соединения разных темпоральных сценариев в некоем третьем, выраженным в явлении эмпирического бытия (по направлению к которому неявно вычитывается отношение *завладения*). Каким образом происходит данное соединение? Соединяется пришедшее присутствовать *сейчас и всегда (было быть)* с тем, что *присутствует одномоментно и неуловимо*, т. е. *при/от/сутствует*; причем соединяется так, что по мере утверждения (вступления во владение) и наполнения бытием первого, второе ускользает в своем времени и бытии (отлагает).

Как мы видим, в синтезе аппрегензии происходит связывание простого «*есть*» с со-ставным «*быть как*». Гуссерлю такая форма связывания даст основание полагать, что между собой связываются неоднородные члены, причем таким способом, что «*быть как*» обладает большими предпочтениями перед «*есть*», что найдет свое выражение в теории

⁴⁵ Римское частное право. «170. Завладение (apprehensio). Общим термином для акта установления фактического господства над вещью было завладение, apprehensio. В нем явственно выступал момент материального захвата...» Электронный ресурс: <http://www.bibliotekar.ru/rimskoe-pravo-2/176.htm> (дата обращения: 10.05.2022).

⁴⁶ Прокопенко В. В. Слово о сущем в философии Аристотеля. V. N. Karazin Kharkiv National University, 2011. — С. 8–9. Электронный ресурс: https://www.researchgate.net/publication/259484342_Slovo_o_susem_v_filosofii_Aristotela (дата обращения: 10.05.2022).

⁴⁷ Отношения аппрегензии в чем-то напоминают принцип суперпозиции в квантовой механике, суть которого состоит в том, что некоторая крайне неустойчивая система может быть представлена как сумма или система линейных уравнений ([https://www.wikiwand.com/ru/Принцип_суперпозиции_\(квантовая_механика\)](https://www.wikiwand.com/ru/Принцип_суперпозиции_(квантовая_механика))). В нашем случае суперпозиция состояния окказионального бытия и есть собственно явление, удерживаемое в своем постоянстве в результате серии (суммы) воспроизведений (отнодь не бесконечных). Пользуясь математической аналогией, можно сказать и так: будучи в составе эмпирической реальности, явление понимается как некая функция, производная своей первообразной, «расположенной» в окказиональном измерении.

полной и пустой интенций. Но для интерпретации Канта, напротив, важно удерживать составляющие синтеза в равнозначном статусе, ограничиваясь понятиями большей и, соответственно, меньшей посылок, что сохраняет открытым в поле умо-зрения понятие души. «Большая посылка применяет категорию к ее условиям только трансцендентально, а меньшая посылка и вывод эмпирически применяют ту же категорию к душе, подведенной под это условие»⁴⁸.

Какова отличительная черта *присутствия надолго*? Здесь мы переходим к рассмотрению синтеза воспроизведения (reproduction), который на поверхности явлений выглядит как постоянность. Какое содержание скрывается в кажущемся, на первый взгляд, незамысловатым термине *постоянность*? Постоянность — это когда что-то присутствует:

- a) в результате воспроизведения, т. е. постоянного переначала,
- b) но с каждой новой и вместе с тем единственной попыткой по принципу $1 + 1 + \dots + 1 = 1$,
- c) как одно и то же (в соединении с собой),
- d) и как единое в своем единстве.

Каким образом постоянность имеет свое выражение через воспроизведение?

Постоянность, как мы понимаем, есть результат синтеза воспроизведения представлений. Это означает следующее: *воспроизведение* черпает энергию своего бытия, во-первых, в противостоянии *одномоментно и неуловимо присутствующему*, во-вторых, в неизбежном ускользании того, *чему, по какой причине и каким способом* оно собственно противостоит (кантовский отвод причин и отсутствие предиката бытия). Характер этого соединения заключается в следующем: одно, подлежащее присоединению (окк. предмет), по мере самого присоединения скрывается в своем присутствии, в то время как то, к чему присоединяется присоединяемое, по мере присоединения модифицирует сам способ присутствия. В результате воспроизведение представления, то и дело утрачивающего свою предыдущую существенность, проявляется в виде все более нарастающей существенности *одного и того же предмета*, создавая в конечном счете эффект (феномен) устойчивого присутствия (постоянность).

Но устойчивость присутствия представления может быть выражена либо в одновременности, либо в последовательности. «В многообразном [содержании]... представлений имеются сообразные некоторым правилам одновременность и последовательность»⁴⁹. Т. е. чтобы мы могли что-то видеть либо одновременно, либо последовательно, необходимо выполнение правил. О каких *некоторых правилах* сообразования говорит Кант и что сообразуется с одновременностью и последовательностью?

Очевидно, восприятие последовательности или одновременности само возможно как таковое, когда оно уже априори содержит в себе и то и другое в форме понятия

⁴⁸ Кант И. Критика чистого разума / Соч. в шести томах. Т. 3. — М.: Мысль, 1964. — С. 754.

⁴⁹ Там же. — С. 702.

(синтез рекогниции), т. е. с необходимостью. Не следует забывать, что Кант «видит» *характер необходимости* там, где речь идет о знании как о согласованном и консолидированном противостоянии тому, что есть *наудачу и как угодно*, т. е. окказиционально.

Ведь именно окказициональное разворачивается в тончайшем временном зазоре, когда уже намечается представление, но еще не сформировано понятие, что напоминает хазарскую принцессу с ключом во рту, не дающим ей слова и предложения и, соответственно, не позволяющим ей говорить. Обозначенное Черняковым единство действия и претерпевания позволяет экстраполировать это единство на представления и понятия. Когда сомкнувшийся зазор между представлением и понятием проявлен в форме последовательности, понятие выступает как демарш против *последовательности* окказиционального (при-от-сутствие как последовательность при-сутствия и от-сутствия). Когда же данный зазор «выглядит» в форме одновременности, тогда понятие выступает как демарш против *одновременности* окказиционального (при-от-сутствие как одновременность при-сутствия и от-сутствия). Понятие, таким образом, уже самой своей априорностью снимает то, против чего и каким способом оно — понятие — противостоит, запирая собой собственный до-временной сценарий. Как только противостояние знания окказициональному бытию затворилось в своем зазоре, понятие/представление, будучи уже одним и тем же, перемахивает за горизонт чистых созерцаний и обнаруживается в опыте как сопровождающее и обслуживающее его с самого начала, но никак не прежде (!). То, что было прежде и, соответственно, ожидается в будущем, всецело ограничивается тем, что есть в опыте и опытом сопровождено.

Поэтому когда Кант говорит о сообразности, например, о сообразности знания понятию, категории — суждению и т. д., то, скорее, подразумевается отрицательная аналогия, когда отсутствие аргумента в пользу бытия и суждение как без-оппонентное оспаривание такого положения дел выступают в качестве инварианта *«того же самого»*. При этом характерное *отсутствие* (нехватка) дополнительного аргумента неуловимого окказиционального бытия *отдает* себя устойчивому присутствию постоянности в *форме непрерывного отклонения существенности* всякого предыдущего представления перед каждым вновь воспроизведенным. Но в синтезе сохраняются по сути оба акта с их разными темпоральными сценариями. Один акт (окк.) — это чувственное аффицирование и чистое созерцание пространства/времени в первичной апперцепции, второй — чувственное созерцание в понятиях и представлениях. Второй невозможен без первого, первый же только внутри второго проявляется как предшествующий (до опыта). «Мыслю, значит существую». Перепишем эту мысль Декарта в духе Канта: «Существую, когда соединяю один вид существования с другим, т. е. когда мыслю».

Троякий синтез, таким образом, призван обеспечить познание эмпирических предметов. Мы отнюдь не всегда и не в полной мере отдаем себе отчет в том, что, не будь представлений и понятий как особых актов априорности (отлагание чистой деятельности в темпоральный эстамп понятий и категорий) внутри акта чувственного созерцания, мы никогда не поймем, *что и как* мы чувствуем, *что* видим и слышим. Мы окажемся немymi, подобно хазарской принцессе с ключом во рту, запертым не только и не столько

потому, что не можем сказать, но потому, что не в состоянии понять, оценить, сделать правильный вывод и в соответствии с ним принять то или иное решение. Решение, которое может оказаться, прежде всего, по поводу нас, нашего Я. Не будь представлений и понятий, данных нам априорно в опыте и через опыт, нам, согласно хазарскому преданию, *плохо придется*. Ведь, воспринимая в чувственном созерцании то или иное явление, мы не только его видим, но посредством него одновременно осознаем, *кто мы сами, что нам делать и как быть*⁵⁰.

Троякий синтез вносит также свою лепту и в понятие времени. Отныне мы получаем линейное хронологическое время истории, дающее начало всевозможным отраслевым историям. Благодаря первым двум синтезам (синтез аппрегензии и синтез репродукции) во времени более нет зазоров и пере-началий, отлагания и сочленений. Но мы со своей стороны должны иметь в виду, что линейное время истории, коль скоро оно назначено быть объективным, будучи элементом сложного темпорального орнамента, столь же объективно имеет свои границы. Что же касается нашего индивидуального времени, то оно напрямую зависит от того, как мы его умозрительно ощущаем: либо как предельное определение внутри нас, неумолимо движущееся к своему пределу (мгновению ока), либо как игру пределов (определений), нескончаемую и неизбывную. «Время... делает возможным только познание смены определений»⁵¹, — утверждает Кант.

«Реверс» логики, или Трансценденция априорного

Это, пожалуй, самое темное учение в философии Канта. Внутри трансцендентальной логики эмпирического явления однажды случается ее реверс, т. е. некий разворот хода, на пути которого первыми встречаются уже не предметы и явления, а их представления и понятия — то, что в опыте и посредством опыта определено как до-опытное. В. Е. Семенов в своей монографии «Трансцендентальные основы понимания (И. Кант и неокантианство)» пытается вывести на свет понятие априорного. «Если чистые формы нечувственны, то каковы они? Кант называет их «*принципами познания a priori*», «*условиями возможности явлений*», «*представлениями (Vorstellungen) a priori*», «*чистыми созерцаниями (Anschauungen)*», «*представлениями, сопровождающимися*

⁵⁰ Мы не рассматриваем теорию, согласно которой априорное — некая врожденная способность, поскольку само это положение крайне наивно и основывается на концепции линейного времени (т. н. «стрелы времени»), которая, несмотря на свою популярность в физике, также является наивной. В космосе нет времени. Но даже если мы примем т. н. возраст вселенной за ее прошлое время, то остаются такие объекты, как черные дыры и черная материя, в которых время, как известно, отсутствует. У Канта мы обнаруживаем вневременные объекты в самом акте чувственного созерцания. Речь идет о том, что Кант называет *чистым созерцанием пространства*, являющимся неотъемлемой чертой всякого предметного восприятия. Причем *чистым созерцанием пространства* у Канта выступает время. Именно таким образом понятое время скорее понимается как безвременье, длительность которого неопределима, поскольку не содержит в себе априорных форм собственного определения (измерения). Априорные формы (понятия и представления), формирующиеся не без посредства чистых созерцаний, сопровождают и обеспечивают уже совсем другой акт — акт чувственного созерцания эмпирического объекта.

⁵¹ Кант И. Критика чистого разума / Соч. в шести томах. Т. 3. — М.: Мысль, 1964. — С. 742.

*ощущениями»*⁵². Судя по всему, чистые формы чувственного созерцания действительно нечувственны. Но этого явно недостаточно. В т. н. «реверсе» логики то, как даны априорные формы созерцания, и как они *переходят* из одной в другую, происходит одним актом, одномоментно. Т. е. они даны и переходят одномоментно. О каком переходе идет речь? Априорное, т. е. определенное посредством опыта как до-опытное, *переходит* сквозь опыт, минуя его, завершая его уже с самого начала, отклоняя сразу его сочлененное время. Вместо *кто/что/ощутил* постоянно подкладывается будущая ситуация: «*ощущаю и уже вот-вот ощутил (почти)*». Как следует понимать «ощутил почти»? *Ощутил почти* — значит, думал, что ощутил, но в тот момент, когда думал, оказалось, что ощущал снова. Какие ощущения нами реально ощущаемы? Очевидно, те, где речь идет о сложносоставном темпоральном модусе: «ощущаю и уже ощутил». Но кто, в таком случае, ощущает те ощущения, о которых сказано: «Думал, что ощутил, но, как оказалось, ощущал снова»? В нашей статье о Чернякове, анализируя тексты Аристотеля, мы писали, что простой акт созерцания предмета, так или иначе, продолжается в сложносоставном времени, имея в виду, что в созерцании эмпирического предмета в настоящем уже присутствует прошлое время — *уже созерцал*. Вне прошлого — *уже созерцал* — нет собственно настоящего — *созерцаю вот этот предмет*. Что же тогда есть? Есть созерцание *чистое*. Кто, что и как созерцает? Кант настаивает, что в чистом созерцании нам это не может быть известно, потому что еще нет априорных форм, посредством которых конституируется как сам акт созерцания, так и его стороны: субъект и объект. И дело не только в познании тех или иных эмпирических предметов, но в том, что вне данных форм нет и чувственности этого конкретного чувства. Только априорная форма как обрыв времени, его сочленение и пере-началие открывает доступ чувственности к ее субъекту, т. е. к реальности ощущения и понимания этого *моего* чувства.

Выше мы подробно описали, как априорные формы участвуют в опыте и как собственно формируют модусы времени. Оно в процессе восприятия прерывается, отлагается в оказациональном модусе и заново (пере-началие) начинается (причем так, будто до этого никакого времени не было), но уже в своей сложносоставной формуле «*было быть*». Время не-сущего отменяется и устанавливается время сущего, т. е. новое время с его собственным настоящим, прошлым и будущим.

Но что мы имеем, когда чистые формы опыта чередуются одна за другой (синтез многообразного), как бы выдавая опыту его время, и тут же подкладывая другую чистую форму? Очевидно, субъект созерцаний оказался, что называется, в игре определений, вернее, сам оказался этой игрой. Что тут важно понять, если только здесь вообще что-то можно понять? То, что должно себя проявить как предшествующее, не получает меру временной последовательности и потому беспрепятственно оборачивается последующим. *До того, как*, «не видит» своего *как*, и по этой причине может сразу пониматься в значении *после того, как*. Образовалось сложносоставное и одновременно простое «до/после», которое и есть собственно «теперь» — волнообразно подхватываемое,

⁵² Семенов В. Е. Трансцендентальные основы понимания (И. Кант и неокантианство). — Владимир: ВлГУ, 2008. — С. 90. Электронный ресурс: <https://msal.ru/upload/kafedra/FSED/book/Семенов%20В.Е.%20Трансцендентальные%20основы%20понимания.%20PDF.pdf> (дата обращения: 10.05.2022).

бесперывное «Я емь». Динамическая смена темпоральных модальностей словно встроена в голограмму статичного опыта с его объектом, субъектом и длительностью созерцания, которых в чередe чистых форм *еще* нет, и одновременно *уже* нет. И наоборот...

Выскажемся иначе и кое в чем повторимся.

Когда Кант утверждает, что знание выражает общую тенденцию, которая проявляет себя как нечто согласованное, единое и обладающее характером необходимости, то речь идет о противостоянии окказиональному бытию, т. е. тому, что есть *наудачу и как угодно*⁵³. Следовательно, окказиональное выступает походя в роли некой субстанции знания, которой не столько противостоит, сколько на противостоянии которой основывается собственно каркас трансцендентального знания. Очевидно, субстанция не может трактоваться как то, что есть *наудачу и как угодно*, или *наугад и непреднамеренно*. К тому же субстанция должна обладать принципиально иной сущностью бытия, нежели знание трансцендентальное. Этой сущностью является *простота*, т. е. такое бытие, которое не есть *наудачу и как угодно*, но вместе с тем избегает каких-либо специальных условий и аргументов, достоверности и подтверждения. Всего этого также избегает и окказиональное. Кант *не случайно* наделяет субстанцию *простотой*, дабы не потерять субстанцию из «поля зрения» неосторожными попытками применения в отношении ее какого-то определения, предиката. Все аргументы, как бытийные, так и темпоральные, высказанные о субстанции, так или иначе, относятся к единству трансцендентального объекта. Будучи представленными в созерцающем Я, они формируют основу для существования объекта эмпирического.

Заметим, что проблема подразумевания одного, но высказывания о другом, известна еще Аристотелю: «*В наибольшей мере сущностью считается субстрат. Это то, о чем сказывается все остальное и что само не сказывается ни о какой сущности, то есть подлежащее, носитель качеств, отвечающий всегда на вопрос «что?» и никогда — на вопрос «какой?»*»⁵⁴.

Мы вновь ставим характерный кантовский вопрос: как возможно познание субстанции, чтобы оно не оказалось познанием чего-то другого? Такое возможно, если субстанция *явит* себя непосредственно, т. е. просто, сливаясь с созерцающим Я в одной единой простоте. То, что Аристотелем представлено как единственная дефиниция субстрата, у Канта развернуто в обширное учение о душе. Не окажется ли тогда, что т. н. «Коперниканский переворот» Канта состоит не совсем в том, нежели трактует его сам Кант? Как нам представляется, Кант первым обнаружил, что то, что у Аристотеля присутствует в качестве субстрата (*о чем сказывается все остальное и что само не сказывается ни о какой сущности*), имеет черты окказионального — того, что *не имеет цели и причины, есть не всегда и не в большей мере*. Рискнем объединить

⁵³ Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Лосского Н. О. — СПб.: Тайм-аут, 1993. — С. 98 [А 105].

⁵⁴ Прокопенко В. В. Слово о сущем в философии Аристотеля. V. N. Karazin Kharkiv National University, 2011. — С. 10. Электронный ресурс: https://www.researchgate.net/publication/259484342_Slovo_o_susem_v_filosofii_Aristotela (дата обращения: 10.05.2022).

оказациональное бытие с субстанцией. Т. е. то, что есть *не всегда и не большей частью, присутствует неразлично и отсутствует при попытке обнаружения*, с тем, о чем *сказывается все остальное и что само не сказывается*, «что вещь... представлена сама по себе... не будучи предикатом другой вещи»⁵⁵, что не может быть делимым, «не может ни возникнуть, ни исчезнуть»⁵⁶. Насколько речь идет об одном и том же, и если об одном и том же, то не пропало ли что-то по пути? Ведь дело здесь вовсе не в том, что оказациональное превращается в *присутствие просто и безусловно*, устанавливая тем самым субстанциальное на крайне неустойчивую почву, но в том, что в пространстве субстанциальной простоты неустойчивой рано или поздно окажется всякая эмпирия с ее видимостью, субъектом и объектами чувственного созерцания. «*Всякая видимость состоит в том, что субъективные условия мышления принимаются за познание объекта*»⁵⁷.

Пожалуй, кантовское открытие не слишком бросается в глаза. Но без него мы не разберем, *что может быть устойчивым в своей неизбывной неустойчивости*, причем в неустойчивости, явленной через посредство постоянства субстанциальности. И наоборот, как возможны устойчивость и постоянность, когда имеют место изменения, при которых то, посредством чего нечто может измениться, само непрерывно меняется? Очевидно, речь идет о такой постоянности, которая сама «покоится» на непрерывных изменениях. По Канту неустойчивым в своем постоянстве есть то, что, так или иначе, связано с понятием души: «*В том, что мы называем душой, все находится в непрерывном движении и не имеет в себе ничего устойчивого, за исключением разве (если угодно) Я, столь простого потому, что это представление лишено содержания, стало быть, не имеет многообразного, ввиду чего кажется, будто оно представляет или, правильное говоря, обозначает простой объект*»⁵⁸.

Как видит душа и как сама при этом есть? Этот вопрос мы задаем себе снова и снова. Душа есть то и там, что и где она видит. Однажды Я незаметно для себя самого начинает созерцать не явления эмпирического мира, а собственные представления. Но Я не различает самой этой подмены. Причем под представления подпадают как понятия с категориями, так и время с пространством. Я созерцает представления тех явлений, которые созерцает эмпирическое Я, т. е. одновременно «созерцает» и познает категории. Но по Канту Я познает через самое себя, т. е. познает категории как связи пространств и времен исключительно в связи с собой, по отношению к себе, т. е. во имя и ради себя. Душа познает представление понятий и категорий, времени и пространства, т. е. того, что формировалось как априорные условия созерцания эмпирических явлений. Душа созерцает все эти представления, в то время как я эмпирическое воспринимает явления. Душа видит, как есть эмпирическое восприятие в его трансцендентальной логике, а именно, во-первых, в форме противостояния тому, что есть «*наудачу и как угодно*», во-

⁵⁵ Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Лосского Н. О. — СПб.: Тайм-аут, 1993. — С. 260 [А 402].

⁵⁶ Кант И. Критика чистого разума / Соч. в шести томах. Т. 3. — М.: Мысль, 1964. — С. 753.

⁵⁷ Там же. С. 750.

⁵⁸ Там же. С. 742.

вторых, в форме связывания всех восприятий в единый акт консолидированного противостояния.

В реверсивной логике (она довольно развернуто представлена в первом издании Паралогизмов чистого разума) мыслится, т. е. видится в представлениях и понятиях, уже не трансцендентальный объект в единстве его противостояния, но окказиональный, видится как нечто простое и безусловное. Трансцендентальным становится то, что уже было однажды актуализовано как трансцендентальное. Каким будет *характер* знания окказионального, когда таковое каким-то непостижимым способом обретет так недостающую ему устойчивость и постоянность? Характер знания будет лишен условия необходимости.

Каким и о чем в таком случае будет знание, лишенное условия необходимости? Оно «видит» непрерывную синтетическую связь бытия при/от/сутствующего и бытия *присутствующего-всегда-и-большой-частью* одновременно, видит эту связь, т. е. связь между бытием без условий и опосредований, дополнительных аргументов и достоверности (*просто* бытием) и «бытием-как», *сразу*. Другими словами, имеется «некий субъект», который *сквозь* бытие при/от/сутствующего «видит» «бытие-как», к тому же видит *непосредственно*. Что значит *видеть непосредственно* что-то сложносоставное, обусловленное, сочлененное? Когда нечто видится непосредственно, то это вовсе не означает, что оно не может быть одновременно чем-то иным или иным иного и т. д. Все дело в том, что когда нечто видится непосредственно, оно всегда есть до того, как о нем можно было что-либо помыслить или сказать, — до распада апперцепции *Я мыслю* на субъект и предикат. Обратим внимание, что мы имеем дело здесь исключительно с круговым обзорным до-временным видением «до того, как». Причем в случае трансцендентальной апперцепции все, что ни было «*после того, как*» (*бытие-всегда-и-большой-частью*), тут же переброшено и высвечено в темпоральном модусе «до того, как» — сразу и одновременно. Как сказал Хайдеггер: «*Мы еще не совсем там, где, собственно, мы уже находимся*»⁵⁹.

По Канту такое «видение» присуще собственно душе, которая сама есть в непрерывном соединении сложносоставного темпорального плана *было-быть* (длительность-одновременность) и простого одноактного модуса *есть* (одновременность: «*быть как*» в простоте «*есть*»). Она видит игру (и одновременно — сама игра) определений и категорий как самостоятельный темпоральный сценарий, т. е. видит *все предметы в абсолютном единстве апперцепции*. Причем важно понимать, что «участники» игры *не существуют* вне ее, они словно обречены играть бесконечно, дабы эта игра постоянно создавала *всякие другие существования*. Каждый стремится *отыграть* у другого свое время, собственный временной зазор, в действительности же *отыгрывает* категорию как горизонт уже иного темпорального сценария. Игра категорий и модусов, происходящая *в абсолютном единстве апперцепции*, порождает *мыслящее Я* (*сущность, мыслящую в нас*), бытие которого возможно в непрерывных сочетаниях чистой субстанциальности и трансцендентального объекта. Вне данного сочетания первое оказывается *пустым*, второе — *несуществующим*. Потому что любое бытие *вне*

⁵⁹ Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге // Закон тождества. — М.: Высшая школа, 1991. — С. 75.

намерения *быть так-то и так-то*, т. е. *чистое* или *просто* бытие, «замирая» в своей одномоментности, внезапно оказывается предельно шатким, неприметно присутствующим и убывшим одновременно.

Но у Канта *чистое* и *простое* — не одно и то же, хотя и одному, и другому присуще свойство, не дающее никакой вещи быть предикатом другой. Однако в *простоте* соотносятся категории и трансцендентальные единства, причем так, что как у одних, так и у других принципиально разные по своей со-ставности темпоральные сценарии. Но их многосложное сочетание продолжает оставаться одномоментным. Именно одномоментная многосложность (*простота*) находит свое выражение в динамическом субъект-состоянии *Я мыслю*.

«Если я объявляю какую-нибудь вещь субстанцией в явлении, то мне прежде всего должны быть даны предикаты ее созерцания, в которых я различаю постоянное от изменчивого и субстрат (самое вещь) — от того, что лишь свойственно ему. Если я называю вещь простой в явлении, то я понимаю под этим, что созерцание ее, правда, есть часть явления, но само не может быть разделено и т. д. Если же что-то признается простым только в понятии, а не в явлении, то тем самым я имею в действительности знание не о предмете, а только о своем понятии, которое я составляю себе о чем-то вообще, что недоступно подлинному созерцанию. Я говорю, что я мыслю нечто как совершенно простое, только потому, что в действительности я могу лишь сказать, что нечто существует.

Чистая апперцепция (Я) есть субстанция в понятии, она есть нечто простое в понятии и т. д., и в этом смысле все приведенные выше психологические положения бесспорно правильны. Однако, несмотря на это, посредством них мы никак не познаем о душе того, что мы, собственно, хотим узнать, так как все эти предикаты вовсе не имеют отношения к созерцанию и потому не могут иметь никаких следствий, которые были бы приложимы к предметам опыта; стало быть, они совершенно пусты. В самом деле, такое понятие субстанции не дает мне знания о том, что душа сама по себе продолжает существовать или что она есть часть внешних созерцаний, которая сама не может быть более делима и потому не может ни возникнуть, ни исчезнуть через изменения природы — как раз те качества, которые могли бы дать мне знание о душе в контексте опыта и ответить на вопрос о ее происхождении и будущем состоянии. Если же я на основании одной только категории говорю, что душа есть простая субстанция, то ясно, что это рассудочное понятие субстанции содержит лишь то, что вещь должна быть представлена сама по себе как субъект, не будучи предикатом другой вещи; отсюда вовсе не вытекает ее постоянность, и атрибут простого, конечно, не может дополнить эту постоянность, а потому мы таким путем ничего не узнаем о том, что может случиться с душой при изменениях в мире»⁶⁰.

Мысль Канта сложна, глубинна и величественна, не спешит подпускать к себе, и мы не можем претендовать на ее сколько-нибудь обстоятельное толкование. Но некоторые попытки не будут лишними, конечно же, в контексте заявленной интерпретации.

⁶⁰ Кант И. Критика чистого разума / Соч. в шести томах. Т. 3. — М.: Мысль, 1964. — С. 752–753.

По Канту, *нечто простое в понятии вообще* отнюдь не какая-то логическая конструкция, как может показаться на первый взгляд. Здесь, так или иначе, присутствует элемент окказионального, что, в свою очередь, неминуемо сбивает с толку. По сути дела, простота созерцания в понятии вообще (*недоступная подлинному созерцанию*) представляет собой непрерывный переход темпоральных модусов, хотя Кант об этом прямо не говорит. Сущностная черта этого перехода состоит в том, что он есть данность. Но указанная данность особого рода, она субстанциальна. Что это может означать в нашем случае? Это может означать, что, когда мы пытаемся ее (данность) схватить в понятии, она сразу переходит из одной данности в другую. Кантовская *apperцепция (Я)*, которая *есть субстанция в понятии*, предполагает именно такой неизбывный чистый переход. Т. е. переход каждый раз в иной сценарий темпоральности, как только мы пытаемся обнаружить исходный. Исходный, таким образом, всегда есть предыдущий, предпосланный из предстоящего. В этой связи Кант дает не столь обнадеживающее заключение: *мы никак не познаем... того, что мы, собственно, хотим узнать.*

Создается впечатление, будто Кант нарочито высвечивает всевозможные закоулки радикального агностицизма. Естественно, что это только впечатление, к тому же не столь безошибочное. Итак, *мы никак не познаем... того, что мы, собственно, хотим узнать.* Что мы имеем в итоге? Мы имеем не только различные темпоральные сценарии категорий и трансцендентальных единств, но и воспроизведение самих этих различий на каждом новом уровне в каждом последующем их соотношении. Переход или смена временных уровней, так или иначе, совершается в *простоте* субстанции. С одной стороны, когда есть только оно одно — *простое*, то уже нет того, по отношению к чему *простое* могло бы быть случайно и непреднамеренно, вне дополнительных аргументов существования и условий, «*так как все эти предикаты вовсе не имеют отношения к созерцанию и потому не могут иметь никаких следствий, которые были бы приложимы к предметам опыта*». *Простое* не присутствует и не убывает, *не может быть делимым, не может ни возникнуть, ни исчезнуть*, потому что оно не терпит в пространстве себя никакой мерности. Но именно в *отсутствии мерности исчезает случайность окказионального*, поскольку всякая мерность возможна только посредством априори бытия как. *Простое* же есть вне какого бы то ни было бытия как, т. е. непосредственно. С другой стороны, когда *простое* вступает в момент, классифицируемый как исчезновение (второе мгновение ока окказионального), оно снова есть *непосредственно*, но уже иначе. Иначе не относительно чего-то, но иначе относительно иначе, как бы тавтологично это ни звучало. Имеет место темпоральная *ре-классификация момента* (точки, предела неделимости), поскольку *бытие как*, будучи на подступах к самому себе, уже сразу и изначально проскальзывает через самое себя, через свое время. Одновременность разнородных темпоральных сценариев в их сочленении становится единственной формой времени. Но это не чистое одновременное, а *простое* — в отличие от *чистого*, оно наполнено непрерывно возобновляющейся ре-классификацией момента, что имеет выражение (воплощение) в невероятном многообразии сущего. В мерцании неизбывно-различных темпоральных модусов совершается кантовский синтез многообразного в созерцании.

Кант постоянно подготавливает нас к тому, что мы вот-вот окажемся в иной (перевернутой, обратной, изнаночной, реверсной) реальности, где созерцание простого предмета внезапно подменено познанием простого понятия и через него созерцанием наглядного представления. Что происходит в акте чувственного созерцания, когда случается подобная подмена, если только субъект в состоянии ее вообще за-метить, продолжая созерцать, как ему кажется, все тот же предмет? Простое понятие как таковое, с одной стороны, просто есть, но с другой — тем, что оно просто есть, оно одновременно высвобождает/извлекает это *простое есть* из темпоральной складки сложносоставного *было быть*, или *быть как*. Как только понятие оказалось простым, функция синтеза, обеспечивающая субъекта представлением «себя», по ходу дела отделила это представление и перенаправила его в соединение с другим чувственным созерцанием. Отныне апперцепция «я мыслю» соединяется с актом «созерцаю» (а также с актом «существую») сразу, непосредственно, необусловленно. Но это возможно в таком динамическом соединении созерцаемого и созерцающего, при котором само соединение каждый раз переадресовывает *простоту* темпоральной сложности иному модусу чувственного созерцания. *Мы никак не познаем... того, что мы, собственно, хотим узнать*. Рискнем перефразировать Канта так, чтобы его мысль не только не исказилась, но обрела некую смысловую перспективу: *мы всякий раз познаем не то, что мы, собственно, хотели узнать*.

Непрестанное вхождение в иной модус чувственного созерцания порождает динамическую полноту непрерывно меняющегося многообразия, которая откликается на неутолимое познание души самой себя, она в каждом своем мгновении иная, и в этой неизбывной инаковости — одна и та же *в своей простоте*. Она не озабочена ландшафтом и конфигурациями связей мироздания, т. к. обрела способность творить его исключительно посредством познания себя *в своей простоте*. Здесь осуществляется синтез всего и себя, непрерывный переход из себя в себя в каждом моменте собственного самодвижения (самодетельности), неотлично-отличного от движения бесконечного целого, «втягивание» его в себя для слияния с собой и одновременно «выталкивание» из себя для отличия от него. *Душа* узнаёт, пробуждается, угадывает, обретает и сразу преодолевает себя, возрастает над самой собой, осуществляя непрерывное *привхождение себя в себя*. Одновременно «отслаивая» и отталкивая от себя всякое «само», «самой», «самим», всякую преодолённую самость, отбрасывая ее в тень подразумеваемого знания как то, через что преодоление, от какого сна пробуждение, над чем возрастание и среди чего угадывание. Душа по Канту — это непрерывная подмена простого Я предметом мышления, за которым, в свою очередь, скрывается подмена единства многообразия — то, что Кант называет «*apperceptionis substantiatae*»⁶¹. Мыслящая душа отвлекается от своего предмета, и тут же получает его обратно, но уже в форме необусловленного единства как способа апперцепции. Невозможно указать на какой-то предмет, душа тут же выскользнет из всякого «это» с его местоположением, местоимением, постоянностью и относительностью и тут же окажется выпростанным бескрайним простором нового

⁶¹ Кант И. Критика чистого разума / Соч. в шести томах. Т. 3. — М.: Мысль, 1964. — С. 754.

многообразия. Характерно, что она сразу и всецело там и сама *просто* есть, где и что она видит. «Совершенно ясно, что то, что я должен предполагать вообще для познания объекта, я не могу познать даже как объект; ясно также, что определяющее Я (мышление) отличается от определяемого Я (мыслящего субъекта), как познание от предмета. Тем не менее видимость, заставляющая нас принимать единство в синтезе мыслей за воспринятое единство в субъекте этих мыслей, совершенно естественна и в высшей степени соблазнительна. Ее можно было бы назвать подменой гипостазированного сознания (*apperceptionis substantiatae*)»⁶². Душа видит серии пере-началий времени сразу, как непрерывный сбор его отлагания, видит организацию трансцендентального единства предмета чувственного созерцания как то, что собственно есть ради нее — души. «Многообразные представления, данные в известном наглядном представлении, не были бы все вместе моими представлениями, если бы они не принадлежали все вместе к одному самосознанию»⁶³. Повторимся: душа видит сразу трансцендентальное уготовление единства предмета чувственного созерцания и отлагание времени, его пере-началие, в виде априорных форм познания. Но посредством сакраментального перевода *ὑποκειμενον* как *subjectum* душа, минуя чистые созерцания, в которых нет времени и пространства, *сразу видит себя*. Деятельное субъект-состояние «Я мыслю» притягивает созерцаемое, но самим притяжением тут же и отталкивает, само оказываясь всякий раз в ином акте чувственного созерцания.

Вывод

Трансцендентальное единство темпоральных различий *сейчас и всегда было*, связанное с предметным эмпирическим восприятием, разворачивается на фоне окказионального *теперь*. Но окказиональное *теперь* в свою очередь само распадается на то, что есть *чисто*, внепространственно и безвременно, и то, что есть *просто*, без каких бы то ни было условий и аргументов. В результате мы имеем три вида *теперь*, встроенных друг в друга, обладающих каждое собственным темпоральным сценарием: 1) *чистое теперь*, 2) *теперь* как трансцендентальное единство эмпирического предмета, данного посредством тройного синтеза (синтеза аппрегензии, репродукции и рекогниции), а также посредством пере-началия и отлагания времени, 3) *просто теперь* как трансцендентальный синтез апперцепции, выраженный посредством синтеза многообразного, т. е. посредством *сбора отлагания времени и совокупности его пере-началий*. Три вида *теперь* встроены друг в друга и обладают каждое собственным темпоральным сценарием. Они встроены таким образом, что пока не завершится (или не прервется) первый сценарий, второй не начнется. Что касается третьего, то он реализуется так, будто первые два начаты и завершены в один такт, одним простым движением.

Понимая под пространством отлагание времени, становится относительно представимо, что произойдет, если начнется сбор его отлагания. Стоит отложенному времени продолжить (т. е. начать и тем же движением завершить) свой такт, то выяснится, что все априорные формы, в т. ч. чистые категории, пространство, время, а также созерцающее Я (субъект), тут же обратятся в некий неизбывный переход модальностей.

⁶² Кант И. Критика чистого разума / Соч. в шести томах. Т. 3. — М.: Мысль, 1964. — С. 754.

⁶³ Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Лосского Н. О. — СПб.: Тайм-аут, 1993. — С. 100 [В 133].

Потому что все эти формы опыта, лишь самим опытом проявляющиеся как доопытные, составляют содержание окказионального бытийного зазора, который сначала замер, а затем бесконечно разросся, отменяя тем самым любые другие темпоральные формы.

Иными словами, окказиональный момент становится единственным актуальным и непреходящим «*есть*». Ускользание того, что делает момент моментом, приводит к тому, что, несмотря на свою одномоментность, момент становится «застывшим» в своем бесконечном *чистом* длении. Но *неоднократно* ускользание того, что делает момент моментом, приводит к тому, что момент становится непрерывным теперь уже в своем *простом сбывании*. Априорные формы познания более не опосредуют акт эмпирического созерцания, но опосредуют само опосредствование, поскольку сразу выскальзывают из момента «темпорального пред-стояния» в структуре опыта.

Когда *Я* мыслит себя, в это самое время *Я* мыслит то «себя», которое пытается мыслить. Но когда *Я* мыслит себя, пытающегося мыслить, *Я*, так или иначе, мыслит собственное существование. Мысля собственное существование, *Я* существует уже не так (иначе). Кант говорит: «*Я познаю себя только так, как я себе являюсь, а не так, как я есмь*»⁶⁴. Кант не становится на путь рефлексии в бесконечность. Он конституирует *субстанциальность* как само-схватывание и одновременно само-ускользание предмета мышления, который в итоге всегда подменяется *мыслящим Я*.

Настаивая на исходной, и одновременно итоговой, *простоте* Кант осмысляет в трансцендентальной апперцепции и, соответственно, в синтезе многообразного какой-то опыт «*невероятной синхронности*»⁶⁵, который впоследствии будет извлечен из субъект-субстантивных отношений и применен к иной реальности, явно не эмпирической.

«Модификация души»

Когда Кант выходит за пределы опыта, дабы «увидеть и обозреть» трансцендентальное единство условий как возможности опыта, то опыт все еще продолжает оставаться в поле зрения. Но что видит трансцендентальный субъект и как при этом есть его бытие, когда он выходит за такой предел *plus ultra*, при котором опыт превращается в некий мгновенный набросок, вспышку эстампа, элемент какого-то иного пространства/времени, в окказиональное бытие?

То, что в эмпирическом модусе постоянно оставалось за кадром, словно закрывая в последний момент дверь некоего скрывания/исчезновения, как бы выталкивая вместо себя наружу явление, однажды, напротив, выходит на передний план. «*До возникновения того вида чувственности, благодаря которому нечто является нам в пространстве, те самые трансцендентальные предметы, которые в теперешнем состоянии являются нам как тела, могли быть созерцаемы совершенно иным способом*»⁶⁶. С чем мы имеем здесь дело? Здесь присутствует довольно необычное с точки зрения понятия устойчивости измерение, соответственно, своя логика, совсем иные субъекты и объекты созерцания.

⁶⁴ Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Лосского Н. О. — СПб.: Тайм-аут, 1993. — С. 118 [В 159].

⁶⁵ Граф Ст. «У истоков». Электронный ресурс: https://www.youtube.com/watch?v=_QUKhJXB74s. (дата обращения: 10.05.2022).

⁶⁶ Кант И. Критика чистого разума / Соч. в шести томах. Т. 3. — М.: Мысль, 1964. — С. 749.

Обратим внимание на тот факт, что Кант порой без предварительных ремарок и интродукций независимо от контекста анонсированного исследования сразу и непринужденно «оглядывает» это перевернутое закадровое пространство, предваряющее всякую эмпирию с ее явлениями и чувственными созерцаниями.

Для того чтобы попытаться понять реверсивную логику Канта, необходимо проделать соответствующее ментальное усилие, нужно определенным образом мысленно «изловчиться», чтобы все-таки заставить то, что подставляет на место себя явления чувственного созерцания. В каком измерении времени тогда окажется субъект, когда начнется сбор переначала, сбор отлагания времени, *что* увидит и что собственно будет с ним самим? Субъект практически сразу утратит эмпирический мир. Выскажемся более аккуратно: он утратит не столько мир, сколько его время и пространство, т. е. априорные формы восприятия. Как только это произойдет, разомкнутся и тут же соединятся, но уже непосредственно и *просто*, прошлые разноплановые сложносоставные модусы бытия и времени, субъекта и объекта созерцания.

Иными словами, в реверсе эмпирической логики мы уже не имеем дело с субъектом, созерцающим походя и непреднамеренно, озадаченным повседневными хлопотами и обстоятельствами. Речь идет о субъекте, которому Кант присваивает разные титулы: трансцендентальный субъект, *мыслящее Я*, душа, апперцепция или *Я мыслю*. Тут важно понять, что Кант говорит не о лице, личности или персонифицированной маске, но о некоем неизбывном *субъект-состоянии*. Подразумевается действие/претерпевание, деятельное созерцание, мышление в своей всецелой и всеохватной творческой самодеятельности.

Каким способом возможно существование здесь субъекта созерцания, имея в виду, что субъект, объект и собственно само созерцание есть одно? Очевидно, таким, что видеть значит быть, а быть, в свою очередь, значит мыслить. По Канту именно мыслящий субъект, особенно в его перманентном синкретическом акте *Я мыслю*, представляет собой тот недостающий компонент познания, посредством которого открывается возможность созерцать явление и быть отличным от него в то самое время, когда априорные формы познания перестали служить устойчивыми мерами отличия. *«Если бы кто-нибудь предложил мне вопрос, какими свойствами обладает вещь, которая мыслит, то я ничего не мог бы ответить a priori, так как ответ должен быть синтетическим (аналитический ответ, быть может, объясняет мышление, но не расширяет знания о том, на чем основывается возможность этого мышления). Но для всякого синтетического решения требуется созерцание, которое при постановке столь общей задачи было совершенно упущено. Точно так же никто не может ответить на поставленный в общей форме вопрос: какова должна быть вещь, способная к движению, так как при этом не дана непроницаемая протяженность (материя)? Впрочем, хотя я и не могу ответить в общей форме на поставленный выше вопрос, тем не менее мне кажется, что я могу дать ответ в некотором частном случае, а именно в суждении я мыслю, выражающем самосознание. В самом деле, это Я есть первый субъект, т. е. субстанция, оно есть нечто простое и т. д. Но в таком случае это должны быть чисто эмпирические суждения, которые, однако, без общего правила об условиях возможности мышления вообще и a priori не могли бы содержать подобные (не эмпирические)*

предикаты. Таким образом, казавшееся столь правдоподобным вначале суждение о природе мыслящей сущности, состоящее к тому же из одних лишь понятий, становится для меня подозрительным, хотя я еще и не обнаружил кроющейся в нем ошибки»⁶⁷.

Что здесь сообщает Кант? Отсутствие *общего правила об условиях возможности мышления вообще* не означает, что мышление невозможно вообще. Мышление, так или иначе, основывается на априорных данностях в соответствии с вышеназванным правилом. Как есть сами эти данности? Они есть в качестве атрибутов мышления, т. е. категорий, *«посредством которых я мыслю не какой-нибудь определенный предмет, а только единство представлений, необходимое для определения их предмета»⁶⁸* Но если в трансцендентальной логике названное единство есть синтетически, то в «реверсе» логики единство представлений распадается, и каждое представление вкупе со своим правилом существуют окказиционально. Иначе говоря, отсутствие устойчивых мер отличия еще вовсе не означает, что созерцание невозможно. Оно возможно, но так, что созерцающий созерцает созерцаемое, когда априорные формы — пространство и время, меры и измерения, понятия и категории — не отсутствуют и не присутствуют (*вообще*), но сами окказициональны, т. е. устойчивы и неизменны лишь при познании эмпирического предмета, и непрерывно изменчивы при попытке познания их самих. Поэтому суждение о природе мыслящей сущности и выглядит столь подозрительно.

По сути, Кант задается вопросом: как есть *Я*, когда нет свойств, какими бы оно могло обладать, нет правил, позволяющих *Его* мыслить, и как есть вещь, когда нет какой-то сколько-нибудь устойчивой материи ее явленности? Рассуждая о психологии, основанной на принципах чистого разума, Кант делает поразительный вывод о самостоятельности *мыслящего Я* по отношению к материи: *«Нам нечего бояться, что устранение материи приведет к отрицанию всего мышления и даже существования мыслящих сущностей; скорее наоборот, из этого понятия ясно видно, что с устранением мыслящего субъекта должен исчезнуть весь телесный мир, потому что этот мир есть не более как явление в чувственности нашего субъекта и один из видов его представлений»⁶⁹*. Правда, самостоятельность *мыслящего Я* еще не означает *Его* независимость: *«Я не лучше познаю свойства мыслящего Я и не могу усмотреть не только его постоянность, но даже и независимость его существования от возможного трансцендентального субстрата внешних явлений; ведь и этот субстрат, и мыслящее Я одинаково мне неизвестны. Но... я... все же могу надеяться на самостоятельное и при любой смене моих состояний постоянное существование моей мыслящей природы»⁷⁰*.

Итак, мыслящее *Я* постоянно, но его постоянность не может быть каким-либо образом усмотрена. Оно независимо от какого-то трансцендентального субстрата внешних явлений, однако этот субстрат, равно как и само *Я* в его постоянности, также неизвестны. Но не все столь безнадежно в кантовском королевстве агностицизма, как может показаться на первый взгляд. Кант дает едва заметную подсказку, позволяющую

⁶⁷ Кант И. Критика чистого разума / Соч. в шести томах. Т. 3. — М.: Мысль, 1964. — С. 751–752.

⁶⁸ Там же. С. 752.

⁶⁹ Там же. С. 743.

⁷⁰ Там же.

зацепиться за некое основание, пусть и чрезвычайно шаткое. Речь в частности идет о том, что постоянное существование мыслящей природы все-таки возможно, а именно: *при любой смене моих состояний*.

Мы вновь возвращаемся к основному вопросу т. н. реверсивной логики Канта: насколько возможно отличие, когда мера отличия сама подвержена изменению при каждом последующем акте отличия? Мыслящая сущность — душа — также подвержена изменениям, что находит свое выражение у Канта в понятии «*модификации души*».

Что может означать столь несуразное, на первый взгляд, словосочетание? Разве что то, что душа едва ли может быть понята в ее некоем статичном неизменном состоянии (наподобие предмета). Но проблема в том, что динамические состояния души также не могут быть определены. Очевидно, ее постоянность покоится в ее изменениях. Иными словами, данная постоянность возможна в контексте таких изменений, при которых то, посредством чего нечто может измениться, само непрерывно меняется. Скажем иначе: отличие есть так, что его мера, т. е. мера отличия одного сущего от другого, сама меняется вместе с отличием одного от другого. Но Кант в то же время говорит о *простоте*. Что это означает? «*Нельзя не признать, что утверждение относительно простой природы души имеет какое-то значение лишь постольку, поскольку я благодаря ему могу отличить этот субъект от всякой материи...*»⁷¹. В простоте души скрывается отличие как *такового, или отличие отличий*. Душа, различая не столько объект, когда его различает воспринимающее эмпирическое Я, сколько априорные формы созерцания (категории), т. е. *различая различия*, в итоге видит, как есть она сама. В этом видении души через посредство акта *Я мыслю* происходит синтез, создающий своего рода единицу, атом бытия (душа) в пространстве всевозможного многообразия. Речь идет о крайне подвижной картине мира, о динамической корреляции, когда подразумевается такая динамическая (непрерывно переопределяемая) единица, которая тем более одна и неделима, чем более вокруг нее множеств измерений и многообразия сущего.

Мы уже имеем относительно подготовленную почву для попытки понимания существеннейшей мысли Канта: «*Причина того, почему сущность, мыслящая в нас, надеется познать себя посредством чистых категорий, и притом посредством тех, которые выражают абсолютное единство в каждой их рубрике, заключается в следующем. Сама апперцепция есть основание возможности категорий, которые со своей стороны представляют не что иное, как синтез многообразного в созерцании, поскольку это многообразное обладает единством в апперцепции. Поэтому самосознание вообще есть представление о том, что служит условием всякого единства, но само не обусловлено. Поэтому о мыслящем Я (душе), которое мыслит себя как простую и численно тождественную во всякое время субстанцию и как коррелят всякого существования, от которого должно заключать ко всякому другому существованию, можно сказать, что оно не столько себя познает посредством категорий, сколько познает категории и посредством них все предметы в абсолютном единстве апперцепции, стало быть, через самое себя*»⁷².

⁷¹Кант И. Критика чистого разума / Соч. в шести томах. Т. 3. — М.: Мысль, 1964. — С. 727.

⁷²Там же. — С. 753–754.

Душа видит, как категории, будучи бытийными аргументами суждения, создают круговой обзор, горизонт обозримости того, что эмпирическое я видит в эмпирической реальности. Но созерцание лишь априорных форм созерцания приводит к свертыванию эмпирического мира и одновременно к его *переходу*. Приводит к невероятной подвижности сущего, причем так, что оно, сменяя друг друга в непрерывном перелистывании пространственно/темпоральных модусов, дает душе покой и прозрение, душа видит и бытийствует одним актом (тактом) действия и претерпевания, познания и самосознания.

По Канту *сущность, мыслящая в нас, надеется познать себя*. Душа познает себя и сама есть как нечто единственное единичное и обособленное в непрерывной смене модусов сущего, что выглядит как его динамическое многообразие. Чтобы попытаться представить себе столь неподдающееся пониманию единство бытия и познания, обратим внимание на равенство презенса и перфекта, о котором говорит Алексей Григорьевич Черняков: «Аристотель снимает не только оппозицию деятельность/результат, но и оппозицию действие/претерпевание»⁷³. «Перфект выражает состояние (как «имение», εἶς); следовательно, равенство презенса и перфекта можно охарактеризовать как тождество действия и состояния, «делания» и «имения»⁷⁴. И еще: «Оппозиция действия и претерпевания снимается в силу того, что в определенном смысле не различены исток действия («тот, кто...») и то, в направлении чего («тот, ради кого...») действие развивается... то, что действует, и то, на что направлено действие, могут быть одним и тем же сущим...»⁷⁵.

То нечто, что Черняков называет *одним и тем же сущим*, в контексте равенства презенса и перфекта, есть так, что непрерывно раскрывается в своих все время новых, прежде неизвестных, мерах и перспективах, величинах и проекциях. Именно таким способом субстанция «является» непосредственно. Она не подобна сущему и не отлична от него, но сама есть и то и другое *сразу*. Субстанция является непосредственно, когда непосредственно явлено сущее. Но как сущее может быть явлено непосредственно? Оно открывается непосредственно, когда оно (*одно и то же сущее*) одно и то же не по принципу тождества и конгруэнтности, но *одно и то же* в силу того, что оно всякий раз иное. По мере узнавания себя оно мгновенно меняет свое априори, т. е. свой контекст и горизонт, дистанции и пропорции, в итоге оставаясь-становясь тем же самым. Но это *то же самое* (субстанциальная постоянность) никаким способом не дано заранее, о нем ясно лишь в какой-то момент — как только эта ясность наступит, вновь изменятся меры различения и восприятия. Потому что смотреть здесь — отнюдь не то же, что наблюдать любопытства ради, не спеша высматривая, никак при этом не затрагивая местоположение человека. Когда душа видит и при этом сама есть — это вновь и вновь возобновляемое предвосхищение-угадывание *одного и того же сущего*. Здесь невозможно остаться и

⁷³ Черняков А. Г. *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*. — СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. — С. 75.

⁷⁴ Там же. — С. 76.

⁷⁵ Там же. С. 76–77.

успокоиться, что-то окончательно понять, внутренне остановиться, перевести дух, подвести черту, подытожить, принять решение, сделать взвешенный выбор, осмотреться. Душа «застывает» в состоянии самозабвения от увиденного, пока не «кликнет» себя же. И тогда промчится стремительная, обгоняющая друг друга череда представлений, сжавших время в мерцающую иллюминацию вспыхивающих, просеченных новыми пределами, миров. Столь фантазмагорическое *действие* представлений разворачивается во имя бытия души, достаточно было во всем мерцании мер и измерений увидеть нечто *постоянное и простое — одно и то же. Действие* и одновременно *претерпевание* выражается в том, что душа выпрастывается из самой себя, непрерывно и каждый раз всецело, с легкостью и играючи преодолевая любые границы, обусловленные длительностью, протяженностью и непроницаемостью.

Как только душа созерцает созерцаемое, это означает, что она сразу «узнаёт себя» и одновременно сама есть. В простоте неизбывного перманентного акта созерцания/узнавания/бытия осуществляется непрерывная смена темпоральных сценариев, модусов бытия, времен и пространств, мер и измерений. Неизбывность и перманентность акта созерцания/узнавания/бытия, а также простота самого акта, возможны благодаря т. н. динамической корреляции его составляющих. Что имеется в виду? Если созерцание трансцендентального единства возможно через узнавание, а узнавание, в свою очередь, через бытие, то бытие души возможно уже посредством совсем иного узнавания, а ее узнавание — посредством иного созерцания. И так бесконечно и всякий раз иначе...

Возьмем, например, среднее звено — узнавание как попытку *сущности, мыслящей в нас, познать себя*. В этом случае задуматься о себе будет означать «вслушаться в зов» иных горизонтов (категории) сущего с иными (априорными) мерами различения уникальных и неделимых элементов реальности. Коль скоро «Я» и мир — единый пространственно-временной модус (трансцендентальное единство), то задуматься только о себе значит устремиться мыслью в направлении иного способа достоверности сущего, включающего иные связи и со-отношения априорных форм познания. В результате миры, выпрастывающиеся перед трансцендентальным субъектом, представляют собой материальную визуализацию его апперцепции *Я мыслю*. Эти миры появляются перед мыслящим *Я* и тут же отстраняются от него, поскольку в стремлении «мыслить себя» он каждый раз отождествляется с другим единством многообразия, с иными горизонтами всеобъемлющего целого. Стремлением ощутить только себя *Я* охвачено новым единством сущего, но уже с другими априорными формами времени и пространства, трансформирующими одно сущее в фон и освещение, освобождающими другие «из оков» слитности и неразличимости.

Умея держать в фокусе зрения единство наглядных представлений, душа своим бытием, выраженным в действии/претерпевания (апперцепция *Я мыслю*), словно *листает* «страницы» времен и пространств, судеб человека, человечества, миров, историю бесконечно малого и бесконечно великого, историю Вселенной.

Душа видит, как есть эмпирическое восприятие, а именно, в виде противостояний всех трансцендентальных единств и характера необходимости тому, что есть «*наудачу*

*и как угодно»*⁷⁶ Как только взор охватывает не явленное в его многообразии (предметный взор), а само многообразие сценариев противостояния (взор души), то априорные формы чувственного созерцания тут же обретают невероятную подвижность. Теперь бытие *вне меры быть так-то и так-то* (вне той или иной априорной формы) стало не просто одноактным в своей сложности, но само оказалось внутри такого темпорального сценария, в котором отсутствуют знания о его завершении и убывании, исчерпанности и окончании.

Кантовское трансцендентальное единство синтезируется в субстанциальную простоту и через нее в акт «Я мыслю». В чем заключается данная простота? Ответим замечательной фразой Чернякова: «*В простейшем сочленении времени*»⁷⁷. В данном случае простота состоит не в том, что названное сочленение синтезировалось в какой-то предельный элемент, но в том, что само сочленение стало неизбывным, непрерывно сочленя в некую одноактность разные сложносоставные времена. Простота акта «Я мыслю» вобрала в себя нескончаемую игру темпоральных различий, однако не следует думать, будто с ней мы обрели что-то устойчивое и константное, неизменное и понятное, скорее, наоборот. Здесь всякая устойчивость и равновесие, повторяемость и постоянство, предсказуемость и надежность — скорее некий эффект, поскольку все перечисленное само «покоится» на крайней неустойчивости и подвижности. Вообще термины устойчивости (постоянности) и простоты Кант применяет двояко. Например, если в мире эмпирических явлений созерцающее Я — просто субъект, персонификация познавательной стратегии разума, то в измерении, откуда этот мир виден как представление и категории, созерцающее Я понимает себя уже как что-то делающее и через это делание само присутствующее. Но каким собственно деланием занято Я? Единственным и необходимым — мышлением. В кантовской апперцепции нет либо «Я», либо «мыслю», но есть «Я мыслю» как простое одно — познание-существование, действие-претерпевание, бытие-самодеятельность.

В попытке заставить покой/движение души застается мир с признаками и ощущениями *ее* присутствия (мир как всеобъемлющее живое целое). На самом деле это движется и одновременно сама есть в своем бытии душа (действие и претерпевание как одно). Устремляясь к полям чистых созерцаний как в собственную стихию, она попутно отбрасывает от себя априорные формы познания, позволяющие *непрерывно* различать и распознавать, видеть и узнавать. Посредством непрерывно чередуемых априорных форм созерцания перед трансцендентальным субъектом открывается все время новая эмпирическая реальность, которую он уже сразу понимает, соотносит с собой и со своей историей; она вспыхивает, рассекая существующий мир, и распахивается новым — со своими горизонтами, спектрами созерцания и чувственности, мерами различения и темпоральными сценариями. «*Не находя в душе никакого постоянного явления, кроме представления Я, сопутствующего всем представлениям и связывающего их, мы никак не можем установить, меняется ли это Я (одна лишь мысль) точно так же, как и все*

⁷⁶ Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Лосского Н. О. — СПб.: Тайм-аут, 1993. — С. 98 [А 105].

⁷⁷ Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. — СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. — С. 91.

остальные мысли, связываемые им одна с другой»⁷⁸. Душа внезапно оказалась там, где все событийно случайное и спонтанное, внезапное и непредвиденное, одновременно ее чувства и мысли, ее вдохновение и воля, ее бытие.

В чем собственно состоит проблема субстанциального? Она состоит в том, чтобы «очистить» субстанциальное от окказионального, т. е. то, что есть абсолютно и безусловно, о чем *сказывается все остальное и что само неказывается*, от того, что *при-отсутствует*, т. е. *присутствует не всегда и не большей частью*. Что общего между первым и вторым? И о том, и о другом невозможно что-либо сказать, чтобы тут же не сказать о чем-то другом. И о том, и о другом невозможно удостовериться, есть оно, или нет, потому что оно есть как то, вопреки и наперекор чему консолидируется в единстве своего противостояния трансцендентальное знание. Стало быть, то, о чем *сказывается все остальное и что само неказывается*, есть подлежащее, *ὑποκείμενον/subjectum*, субстанция, основа всего трансцендентального, а через него — эмпирического. Каков характер этой основы, имея в виду те предварительные действия, которые были проделаны над ней и тут же отведены в сторону как до-временные (предпосылка кантовского априори), происшедшие и тут же позабытые?

Чтобы попытаться ответить на поставленный вопрос, необходимо сначала осмыслить, какими собственно могли быть сами *предварительные действия*, позволившие, в конце концов, «отслоить» окказиональное от субстанциального? Надо полагать, окказиональное, как при-отсутствующее, в своем неизбежном движении к неразличимости себя должно быть приостановлено. Как вообще возможна приостановка пребывающего *по случаю и непредвиденно (μή ὄν)*? Очевидно, она возможна, когда отсутствует то, что и по отношению к чему пребывает. Она возможна в таком действии противостояния, при котором то, чему противостоит противостоящее, оттенено самим его противостоянием в не-суть (*μή ὄν*). Именно способ такого противостояния, так или иначе, лежит в основе акта сознания. Но вопрос в другом: противостояние, порождающее посредством трансцендентального единства знание о мире сущего, само оказалось встроенным в измерение окказионального, а именно: между его двумя мгновениями ока. В приостановленном окказиональном времени при-отсутствия развертывается время хронологическое, раслаивая при-от-сутствие на первое мгновение ока при-сутствия и второе мгновение ока от-сутствия.

Как мы видим, отстранение окказионального от субстанциального, или от аристотелевского сущего первой категории, случилось (и продолжает случаться) весьма необычным способом. И только непрерывное ускорение, казалось бы, хронологического времени, обнаруженное почему-то только в физике, будит тревожные предчувствия. Устраняя окказиональное — сначала посредством единства и характера необходимости трансцендентального знания, лишь отсрочивающего второе мгновение ока окказионального, а затем в концепции *простоты* субъекта и субстанции, особенно рельефно представленной Кантом в Паралогизмах первого издания «Критики чистого

⁷⁸ Кант И. Критика чистого разума / Соч. в шести томах. Т. 3. — М.: Мысль, 1964. — С. 732.

разума», трансцендентальный субъект неизбежно обнаруживает себя *внутри* горизонта окказионального. Как и что он видит изнутри ракурса, который еще совсем недавно был невозможным по причине своего одноактного бытия? *Он видит миры эмпирических явлений как мерцающие*. По сути, кантовские Паралогизмы первого издания — это своего рода приглашение в такое *вне-пространство/безвремя*, в котором реальность эмпирического превращается в некий фрагмент синтеза многообразного, в эпизод божественной игры души и ее представлений.

Вопросы соотношения окказионального и субстанциального, так или иначе, остаются открытыми. Как стало возможным, что противостояние несущественному обрело существенность, и на каких основаниях, в таком случае, покоится существенное? Противостоять или иметь основание в противостоянии? Почему противостоящее неизбежно теряет память о том, чему оно противостоит и ради чего? Правда, оно потом ищет, чтобы познать, то, чему противостоит, и как, противостоя, само при этом есть. Но так и не находит, став однажды, а потом уже и всегда, тем, что ищет. Мы продолжаем *странствовать* в голограммах времени, в обращенных вспять началах и переходах, в бесчисленных вопрошательных постановках, неминуемо забывая, что основная их часть адресована не столько сознанию, сколько самой жизни. Жизни, как в сутолоке и однообразии повседневности, так и в подхватах нескончаемых раздумий.

Литература

1. «13 принципов веры» Рамбама (Маймонида). Электронный ресурс: <http://www.symbolizm.ru/index.php/rel/340-13vera> (дата обращения: 10.05.2022).
2. Аристотель. Метафизика. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. — 229 с. Электронный ресурс: https://vk.com/doc-141388378_442990214 (дата обращения: 10.05.2022).
3. Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. Философское наследие. — М.: Мысль, 1976. — 550 с.
4. Богомолов А. В. Диалектическое решение проблемы небытия в истории древнегреческой философии (досократический и классический этап). Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина. На правах рукописи. Нижний Новгород, 2014. Электронный ресурс: https://mininuniver.ru/images/docs/nauka/zaschita/Tekst_dissertacii_bogomolov.pdf (дата обращения: 10.05.2022).
5. Гроф Ст. «У истоков». Электронный ресурс: https://www.youtube.com/watch?v=_QUKhJXB74s (дата обращения: 10.05.2022).
6. Гущин О. В. Астральное счастье Хуана Карлоса Онетти // Vox. Философский журнал. — 2019. № 27. — С. 142–176. Электронный ресурс: <https://vox-journal.org/content/Vox%2027/Vox-27-10-Gushin.pdf> (дата обращения: 10.05.2022).

7. Гуцин О. В. Принцесса Атех и ее таинственные зеркала // Вох. Философский журнал. — 2019. № 26. — С. 25–43. Электронный ресурс: <https://vox-journal.org/content/Vox%2026/Vox26-3-Gushin.pdf> (дата обращения: 10.05.2022).
8. Гуцин О. В. Свобода и проклятье главного персонажа в литературе М. Фриша // Вох. Философский журнал. — 2015. № 18. — С. 138–166. Электронный ресурс: <https://vox-journal.org/content/Vox18/Vox18-11-Gushin.pdf> (дата обращения: 10.05.2022).
9. Гуцин О. В. Учение Алексея Чернякова о душе и уме: размышления и комментарии // Вох. Философский журнал. — 2021. № 33. — С. 17–47. Электронный ресурс: https://vox-journal.org/content/Vox%2033/Vox33_2_%D0%93%D1%83%D1%89%D0%B8%D0%BD.pdf (дата обращения: 10.05.2022).
10. Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Лосского Н. О. — СПб.: Тайм-аут, 1993. — 626 с.
11. Кант И. Критика чистого разума / Соч. в шести томах. Т. 3. — М.: Мысль, 1964. — 799 с.
12. Клёцкин М. В. Сущностные основания истинности в логике Аристотеля. Самарский государственный университет, 2017. — С. 2. Электронный ресурс: https://www.isuct.ru/e-publ/gum/sites/ru.e-publ.gum/files/2017/t08n04/humscience_2017_t08n04-304.pdf (дата обращения: 10.05.2022).
13. Латинско-русский словарь. Изд. 2-е. — М.: «Русский язык», 1976. — 1096 с.
14. Молчанов В. И. Исследования по феноменологии сознания // Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания. — М.: Территория будущего, 2007. — 456 с.
15. Неретина С. С. Еще раз о «единственном аргументе» Ансельма из Аоста. Отклик на книгу «Реабилитация вещи» // Вох. Философский журнал. — 2020. № 30. — С. 111–116. Электронный ресурс: https://vox-journal.org/content/Vox%2030/Vox30_6_%D0%9D%D0%B5%D1%80%D0%B5%D1%82%D0%B8%D0%BD%D0%B0.pdf (дата обращения: 10.05.2022).
16. Онтология Аристотеля. Новосибирский Государственный Университет. Факультет информационных технологий. Электронный ресурс: http://db4.sbras.ru/elbib/data/show_page.phtml?77+1434+35 (дата обращения: 10.05.2022).
17. Павич М. Хазарский словарь. — СПб.: Азбука, 2000. — 464 с.
18. Принцип суперпозиции (квантовая механика). Материал из Википедии. Электронный ресурс: [https://www.wikiwand.com/ru/Принцип_суперпозиции_\(квантовая_механика\)](https://www.wikiwand.com/ru/Принцип_суперпозиции_(квантовая_механика)) (дата обращения: 10.05.2022).
19. Прокопенко В. В. Слово о сущем в философии Аристотеля. V. N. Karazin Kharkiv National University, 2011. Электронный ресурс: https://www.researchgate.net/publication/259484342_Slovo_o_susem_v_filosofii_Aristotela (дата обращения: 10.05.2022).
20. Римское частное право. Электронный ресурс: <http://www.bibliotekar.ru/rimskoe-pravo-2/176.htm> (дата обращения: 10.05.2022).

21. Ровбо М. В. Проблема трансцендентального субъекта и ее обоснование в критической философии И. Канта // Журнал Белорусского государственного университета. Философия. Психология. — 2019. № 2. — С. 9–14. Электронный ресурс: <https://journals.bsu.by/index.php/philosophy/article/download/2029/1730/> (дата обращения: 10.05.2022).
22. Семенов В. Е. Трансцендентальные основы понимания (И. Кант и неокантианство). — Владимир: ВлГУ, 2008. — С. 90. Электронный ресурс: <https://msal.ru/upload/kafedra/FSED/book/Семенов%20В.Е.%20Трансцендентальные%20основы%20понимания.%20PDF.pdf> (дата обращения: 10.05.2022).
23. Словари и энциклопедии на Академике. Универсальный русско-немецкий словарь. Электронный ресурс: https://universal_ru_de.academic.ru/73460/ (дата обращения: 10.05.2022).
24. Хайдеггер М. Закон тождества // Разговор на проселочной дороге. — М.: Высшая школа, 1991. — С. 69–80.
25. Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. — СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. — 460 с. Электронный ресурс: http://www.al24.ru/wp-content/uploads/2014/12/%D1%87%D0%B5%D1%80_1.pdf (дата обращения: 10.05.2022).

References

1. «13 principov very» Rambama (*Majmonida*) [“13 Principles of Faith” Rambam (Maimonides)]. URL: [\http://www.symbolizm.ru/index.php/rel/340-13vera, accessed on 10.05.2022]. (In Russian.)
2. Aristotle. *Metafizika* [Metaphysics]. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomi, 2006. 229 p. URL: [\https://vk.com/doc-141388378_442990214, accessed on 10.05.2022]. (In Russian.)
3. Aristotle. *Sochineniya v 4 tomah. T. 1. Filosofskoe nasledie* [Works in 4 volumes. Vol. 1. Philosophical heritage]. Moscow: Mysl', 1976. 550 p. (In Russian.)
4. Bogomolov A. V. *Dialekticheskoe reshenie problemi nebitiia v istorii drevnegrecheskoi filosofii (dosocraticeskii i klassicheskii etap). Nijegorodskii gosudarstvennii pedagogicheskii universitet imeni Kozmi Minina* [Dialectical solution of the problem of non-existence in the history of ancient Greek philosophy (pre-Socratic and classical stage). Pedagogical University named after Kozma Minin] As a manuscript. Nizhny Novgorod, 2014. URL: [\https://mininuniver.ru/images/docs/nauka/zaschita/Tekst_dissertacii_bogomolov.pdf, accessed on 10.05.2022]. (In Russian.)
5. Chernyakov A. *Ontologia vremeni. Bitie i vremea v filosofii Aristotelea, Gusserlea i Heideggera* [Ontology of time. Being and time in the philosophy of Aristotle, Husserl and Heidegger]. St. Petersburg: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola, 2001. 460 p. URL: [\http://www.al24.ru/wp-content/uploads/2014/12/%D1%87%D0%B5%D1%80_1.pdf, accessed on 10.05.2022]. (In Russian.)

6. Grof St. *U istokov* [At the origins]. URL: [<https://www.youtube.com/watch?v=QUKhJXB74s>, accessed on 10.05.2022]. (In Russian.)
7. Guschin O. *Astral'noe schast'e Huana Karlosa Onetti* [Astral happiness of Juan Carlos Onetti]. *Vox. Philosophical journal*, 2019, no. 27. pp. 142–176. URL: [<https://vox-journal.org/content/Vox%2027/Vox-27-10-Gushin.pdf>, accessed on 10.05.2022]. (In Russian.)
8. Guschin O. *Princessa Atekh i ee tainstvennyye zerkala* [Princess Atex and her mysterious mirrors]. *Vox. Philosophical journal*, 2019, no. 26. pp. 25–43. URL: [<https://vox-journal.org/content/Vox%2026/Vox26-3-Gushin.pdf>, accessed on 10.05.2022]. (In Russian.)
9. Guschin O. *Svoboda i proklyat'e glavnogo personazha v literature M. Frisha* [Freedom and curse of main personage in literature of M. Frisch]. *Vox. Philosophical journal*, 2015, no. 18. pp. 138–166. URL: [<https://vox-journal.org/content/Vox18/Vox18-11-Gushin.pdf>, accessed on 10.05.2022]. (In Russian.)
10. Guschin O. *Uchenie Alekseya CHernyakova o dushe i ume: razmyshleniya i kommentarii* [The teachings of Alexei Chernyakov about the soul and mind: reflections and comments]. *Vox. Philosophical journal*, 2021, no. 33, pp. 17–47. URL: [https://vox-journal.org/content/Vox%2033/Vox33_2_%D0%93%D1%83%D1%89%D0%B8%D0%BD.pdf, accessed on 10.05.2022]. (In Russian.)
11. Heidegger M. “Zakon tozhdestva” [Law of Identity], in: *Razgovor na proselochnoj doroge* [Talking on a country road]. Moscow: Vysshaya shkola, 1991. pp. 69–80.
12. Kant I. “Kritika chistogo razuma” [Critique of Pure Reason], in: *Sochineniya v shesti tomah. T. 3* [Works in 6 volumes. Vol. 3]. Moscow: Mysl', 799 p. (In Russian.)
13. Kant I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason]. St. Petersburg: Taim-aut, 1993. 477 p. (In Russian.)
14. Klyockin M. V. *Suschnostnie osnovaniia istinnosti v logike Aristotelea* [The essential foundations of truth in the logic of Aristotle]. Samara State University, 2017. URL: [https://www.isuct.ru/e-publ/gum/sites/ru.epubl.gum/files/2017/t08n04/humscience_2017_t08n04-304.pdf, accessed on 10.05.2022]. (In Russian.)
15. *Latinsko-russkij slovar'. Izd. 2-e* [Latin-Russian dictionary. Ed. 2nd]. Moscow: «Russkij yazyk», 1976. 1096 p. (In Russian.)
16. Molchanov V. I. “Issledovaniya po fenomenologii soznaniya” [Studies in the Phenomenology of Consciousness], in: *Razlichenie i opyt: fenomenologiya neagressivnogo soznaniya* [Discrimination and Experience: The Phenomenology of Non-Aggressive Consciousness]. Moscow: Territoriya buduschego, 2007. 456 p. (In Russian.)
17. Neretina S. S. *Eshche raz o «edinstvennom argumente» Ansel'ma iz Aosta. Otklik na knigu «Reabilitaciya veshchi»* [Once again about the "single argument" of Anselm of Aosta. Response to the book "Rehabilitation of the Thing"]. *Vox. Philosophical journal*, 2020, no. 30. pp. 111–116. URL: [https://vox-journal.org/content/Vox%2030/Vox30_6_%D0%9D%D0%B5%D1%80%D0%B5%D1%82%D0%B8%D0%BD%D0%B0.pdf, accessed on 10.05.2022]. (In Russian.)
18. *Ontologiya Aristotelya* [Ontology of Aristotle]. Novosibirsk State University. Faculty of Information Technology. URL: [http://db4.sbras.ru/elbib/data/show_page.phtml?77+1434+35, accessed on 10.05.2022]. (In Russian.)

19. Pavich M. *Hazarskij slovar'* [Khazar dictionary]. St. Petersburg: Azbuka, 2000. 464 p. (In Russian.)
20. *Princip superpozicii (kvantovaya mekhanika)* [Superposition principle (quantum mechanics)]. Material from Wikipedia. URL: [[https://www.wikiwand.com/ru/Принцип_суперпозиции_\(квантовая_механика\)](https://www.wikiwand.com/ru/Принцип_суперпозиции_(квантовая_механика))], accessed on 10.05.2022]. (In Russian.)
21. Prokopenko V. V. *Slovo o sushchem v filosofii Aristotelya* [The word about being in the philosophy of Aristotle]. V. N. Karazin Kharkiv National University, 2011. URL: [https://www.researchgate.net/publication/259484342_Slovo_o_susem_v_filosofii_Aristotela], accessed on 10.05.2022]. (In Russian.)
22. *Rimskoe chastnoe parvo* [Roman private law]. URL: [<http://www.bibliotekar.ru/rimskoe-pravo-2/176.htm>], accessed on 10.05.2022]. (In Russian.)
23. Rovbo M. V. *Problema transcendental'nogo sub"ekta i ee obosnovanie v kriticheskoj filosofii I. Kanta* [The problem of the transcendental subject and its justification in Kant's critical philosophy]. Journal of the Belarusian State University. Philosophy and Psychology, 2019, no. 2, pp. 9–14. (In Russian.)
24. Semenov V. E. *Transcendental'nye osnovy ponimaniya (I. Kant i neokantianstvo)* [Transcendental foundations of understanding (I. Kant and neo-Kantianism)]. Vladimir: Vladimir State University, 2008. URL: [<https://msal.ru/upload/kafedra/FSED/book/Семенов%20В.Е.%20Трансцендентальные%20основы%20понимания.%20PDF.pdf>], accessed on 10.05.2022]. (In Russian.)
25. *Slovari i enciklopedii na Akademike. Universal'nyj russko-nemeckij slovar'* [Dictionaries and encyclopedias at Academician. Universal Russian-German Dictionary]. URL: [https://universal_ru_de.academic.ru/73460/], accessed on 10.05.2022]. (In Russian.)

Occasional Being as a Principle of Interpretation of some concepts of the philosophy of Aristotle and Kant

Gushchin O. V.,
independent researcher, Moldova, Chisinau,
oleg_gusin@mail.ru

Abstract: Occasional being was obtained in the analysis of the Aristotelian term "non-existent" (μη ὄν). In the article, the occasional is given wide ontological powers, allowing to interpret the being of Aristotle and a number of Kant's substantive concepts in the aspect of complex temporal configurations. An attempt is made to clarify how the occasional appears in Aristotle as a correlate of the existent, and in Kant as the unknowable X, which is opposed by the unity of transcendental knowledge. Kant's desire to "clear" the substantial from the occasional leads to such changes in the temporal mosaic, in which the actual empirical becomes shaky. At the same time, the only stable in the flickering of the empirical is the synthesis of the manifold, the concept of the soul and transcendental apperception. The article also presents an analysis of the concept of time.

Keywords: occasional being, existing, non-existent, substance, subject, time, postponing time, re-beginning, soul.