



МОСКОВСКО-ПЕТЕРБУРГСКИЙ
ФИЛОСОФСКИЙ КЛУБ

**«ВРЕМЯ КОНЦА ВРЕМЕН.
ВРЕМЯ И ВЕЧНОСТЬ
В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ»**

Материалы заседания
философского клуба

7 февраля 2009 года
МОСКВА

УДК 115.4
ББК 87.3
В 81

В 81 **Время конца времен. Время и вечность в философской культуре.** — М.: Московско-Петербургский Философский Клуб, 2009 — 176 с.

ISBN 978-5-901574-74-4

**«ВРЕМЯ КОНЦА ВРЕМЕН.
ВРЕМЯ И ВЕЧНОСТЬ
В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ»**

Козырев А. П.

Заместитель декана философского факультета МГУ имени

М. В. Ломоносова

по информационной политике, кандидат философских наук

Уважаемые господа, коллеги! Разрешите начать наше сегодняшнее мероприятие — первое расширенное заседание Московско-Петербургского философского клуба. Эта организация только рождается — рождается фактически на ваших глазах. Поэтому для открытия нашего сегодняшнего семинара я хотел бы предоставить слово одному из учредителей Московско-Петербургского философского клуба Александру Владимировичу Захарову, заместителю Председателя правления Сберегательного Банка России.



Захаров А. В.

Старший вице-президент Сбербанка России, кандидат экономических наук

Добрый день, дорогие друзья. Я хотел бы вас поблагодарить за то, что вы пришли и проявили интерес к первому заседанию Московско-Петербургского философского клуба. Без преувеличения могу сказать, что вы присутствуете при историче-

ском событии. Идея создания философского клуба родилась в ходе заинтересованных и оживленных дискуссий видных деятелей российской гуманитарной науки, представителей общественности и деловых кругов. Необходимость создания такой дискуссионной площадки продиктована требованиями времени и новыми вызовами устоявшейся за последние 15 лет мировоззренческой системе общества. Цель учредителей Клуба — восстановление утраченной во многом связи времен и изучение философского наследия выдающихся российских умов. Также одной из основных задач Клуба является популяризация философских знаний в стране. Мы хотим донести до сознания общества, что философия — концентрированное выражение человеческой способности мыслить, а мысль — это критическое отношение к реальности и способность принимать ответственные решения. А это — неотъемлемые качества гражданина и патриота.

Значение духовного, гуманитарного философского знания стало крайне значимым и необходимым в современном российском обществе, с различными вызовами в политике, культуре, науке и образовании.

Обращение к богатейшему наследию отечественной философской мысли является необходимым для выработки системы ценностей для новой действительности и нового образа мыслей в послекризисную эпоху.

Глобальный мировой кризис, крушение старого привычного мира делают проверенный нормативный путь и существующие схемы организации жизни, основанные на прежних эталонах, не адекватными задачам сегодняшнего дня. Первый глобальный кризис третьего тысячелетия меняет привычный облик социального мироздания и требует творческого подхода к поиску ответов на тревожащие общество вопросы.

В рамках Философского клуба мы намерены реализовать ряд проектов по продвижению в широких общественных кругах лучших достижений российской и зарубежной философской науки, сделать их доступными и применимыми к решению задач, как отдельной личности, так и государства в целом. К таким проектам относятся проведение тематических заседаний Клуба, философских встреч и семинаров, учреждение грантов на исследования по актуальным темам, а также издательская программа, включающая выпуск популярного философского журнала, книжных серий и коллекционных изданий, создание при Клубе Общества любителей философской книги, проведение выставок и аукционов.

Сегодня первое расширенное заседание нашего Клуба, посвященное проблемам времени. Тексты

докладов и материалы дискуссий будут опубликованы, как и все последующие материалы дискуссий в рамках Философского клуба. Думаю, нам удастся создать площадку для живого обмена мнениями между философами, учеными — представителями интеллектуальной элиты нашей страны и людьми думающими и интересующимися, людьми поступков и действия.



Козырев А. П.

Спасибо большое, Александр Владимирович. Я прежде от всех собравшихся ещё хотел бы поблагодарить Виктора Александровича Москвина, потому что мы сегодня собрались в Доме русского зарубежья, в создании которого принимал самое непосредственное участие Александр Исаевич Солженицын, не так давно ушедший от нас. Здесь уже проходила масса философских мероприятий, регулярно проводится продолжающийся семинар «Русская философия: традиции и современность». Но вот формат этого нашего мероприятия довольно новый, он посвящен не какой-то одной теме из прошлого, или какому-то одному мыслителю, или какой-то одной проблеме, а он задумывался как разговор на темы, которые сегодня для нас актуальны. Наверное, не секрет,

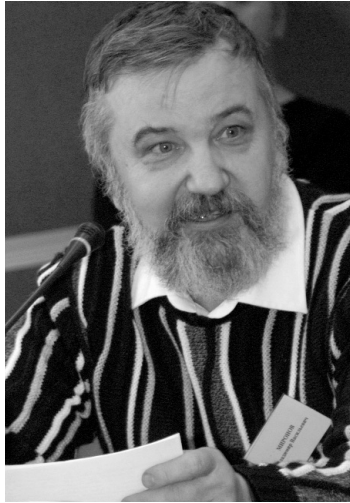
что общественное значение, общественное позиционирование философии сегодня в нашем обществе недостаточно. Нам, представителям философского сообщества, хотелось бы, чтобы к нам больше прислушивались, чтобы философские оценки чаще появлялись и на страницах периодических изданий, и само слово «философия» имело бы в обществе позитивную ценностную нагрузку, скажем так. И поэтому и наш сегодняшний разговор, и наши следующие заседания, хочется надеяться, будут посвящены каким-то важным проблемам.

Проблема времени — это, конечно, серьезная теоретическая философская проблема, но, наверное, мы попробуем построить наш сегодняшний разговор так, чтобы попытаться ответить на вопрос, какой язык для описания времени нам сегодня нужен. Вообще живем ли мы в нормальном историческом времени? Анна Андреевна Ахматова в «Поэме без героя» задумывалась о том, «как в прошедшем грядущее зреет и в грядущем прошлое тлеет». Это такая нормальная история, где есть связь времен. Или же, напротив, как говорил Гамлет, «распалась связь времен»? В каком мы сегодня живем пространственно-временном континууме? В какой реальности? Можем ли мы говорить о том, что для нее характерно традиционное понимание времени как некоей линии, где мы можем найти точку, в которой мы сейчас находимся, можем пробросить какой-то вектор в сторону горизонта? Или это ситуация, где смешались все времена, где времени уже нету или скоро его не будет, где мы перестаем ощущать свою включенность в цепочку исторической традиции и преемственности?

И вот мы подготовили некоторые вопросы для обсуждения и попросили нескольких известных, я

бы даже сказал, знаковых людей из нашего философского сообщества сделать доклады, сообщения, а все здесь собравшиеся могут принять активное участие в обсуждении, задавать вопросы и делать комментарии в мини-выступлениях, которые последуют за докладами.

У нашего клуба два сопредседателя — это два наших декана, представители академических университетских сообществ — декан философского факультета Московского государственного университета Владимир Васильевич Миронов и декан философского факультета Санкт-Петербургского университета Юрий Никифорович Солонин. С вашего позволения я предоставлю слово для первого выступления одному из сопредседателей Владимиру Васильевичу Миронову, члену-корреспонденту Российской академии наук, декану философского факультета МГУ, профессору, заведующему кафедрой онтологии и теории познания.



Доклад
В. В. Миронова
*Член-корреспондент
 РАН, декан философского факультета
 МГУ имени М. В. Ломоносова, профессор, доктор философских наук*

Наверное, в этой аудитории банально прозвучит фраза о том, что время всегда интересовало людей, оставаясь несмотря на множество вариантов объяснений некой неразрешимой загадкой.

Человек в буквальном смысле жил во времени и со временем, но одновременно — оно всегда оставалось для него некой загадкой, особой внешней и грозной силой. Со временем было связано понятие смерти и одна из основных проблем философии — осознание трагедии самого существования человека как существа конечного во времени. Крон или позже Хронос, один из сыновей-титанов Урана в древнегреческой мифологии, по наущению матери, мстившей за сброшенных в Тартар сыновей-киклопов, восстает против отца и оскопляет его серпом. Этот образ серпа времени и его неумолимости как всепожирающей силы, перед которой ничто не может устоять, до сих пор остается одним из бытийных страхов человека, прочно войдя в нашу культуру.

Архаическое сознание вообще оставило много в человеческой культуре, определив тенденции ее развития и формы существования. Так, например, время, трактуемое тогда как некое «перво время»,

связанное с «прасобытиями», стало основой, на что обращал внимание Е. М. Мелетинский, одним из центральных кирпичиков мифической модели мира. Время здесь сакрально, оно имеет внутренний смысл и значение, которое требует особой расшифровки. Позже указанные «первокирпичики» времени преобразуются в сознании человека в представления о начале мира, или начальной эпохе, где время может конкретизироваться противоположным образом либо как «золотой век», либо как изначальный хаос. В архаическом сознании наряду с линейностью как свойством времени возникла и стала доминировать циклическая модель, которая дошла до наших дней в виде ежегодных праздников, сакральный смысл которых не всегда понятен современному человеку. В Космосе в рамках такой модели мира есть особые сакральные точки, некие центры мира, в которых время начинается. Это время творения, «воспроизводимого в главном годовом ритуале». Этому сопутствуют сакральные точки пространства или священные места. Соединение священных мест (пространства) и священных дней, праздников (времени) упорядочивают хаос Космоса, закладывая векторы для его будущего развития. То есть задолго до теории относительности Эйнштейна время сочетается с пространством, выступая как пространственно-временной континуум, являясь основным параметром устройства Космоса.

Поскольку развитие человеческой культуры пошло по цивилизационному, технологическому пути развития, в трактовке проблемы времени с определенного периода стала доминировать наука, хотя философам всегда было понятно, что время не сводимо лишь к его физической интерпретации. Вплоть до появления теории Эйнштейна физика ба-

зировалась на **субстанциальной** концепции пространства и времени, хотя в рамках философии присутствовали и другие представления. И это объяснимо, так как на данном историческом отрезке именно субстанциальные представления можно было наполнить конкретным физическим содержанием. Поэтому речь идет не о том, какие представления являлись наиболее истинными, наиболее адекватными бытию, а о выборе тех представлений, которые по конкретным научным критериям могли быть вписаны в научную модель. А господствующей научной моделью стала концепция Ньютона. Это лишний раз подчеркивает относительность в оценке не только ньютоновского, но и вообще любого физического описания мира. Физика, безусловно, дает описание мира, но как и любая иная наука, опирается лишь на те знания и представления, которых она может достигнуть на данном этапе. С философских позиций понятно, что этих данных всегда будет недостаточно, а значит, такая картина мира не может претендовать на полноту. После появления специальной теории относительности возникает иная модель физики, базирующаяся на **реляционной** концепции времени. Изменяется сам смысл понятия времени, которое становится относительным и зависящим от разных систем отсчета. Пространство и время не являются сами по себе физическими реальностями, реально только событие, которое можно описать в пространственно-временных характеристиках.

Но и в науке, об этом здесь лучше расскажет Александр Петрович Левич, который, если я не путаю, с 1974 года руководит семинаром по изучению феномена времени, данных понятий недостаточно, и они не исчерпывают потребностей самой науки, в том числе и физики. Сам он когда-то предлагал выделять два глобальных понятия времени. Это

«*предвремя* — как обозначение существующего в мире феномена изменчивости и *параметрическое время* — как способ количественного описания изменчивости с помощью изменчивости эталонного объекта, называемого обычно часами». Соответственно, и исследования феномена времени в естественных науках различаются по этим указанным понятиям. С одной стороны, вырабатываются специфицированные для различных областей матери-



ального бытия описания изменчивости, которые весьма отличаются друг от друга и от базового физического представления. А с другой — исследуется проблема относительного времени, то есть времени, фиксируемого с позиции выбранных часов.

Таким образом, оказывается, что только физическая интерпретация времени не удовлетворяет естествознание по многим параметрам, но главное, и это важно для философии, исключает понятие становления времени. В терминах физическо-

го понимания времени не удастся исследовать множество объектов в мире, которые в своем большинстве развиваются необратимо, могут выражать временные отношения прошлого, настоящего и будущего, могут, наконец, исчезать (умирать или разрушаться в природе). Физическое понятие времени значительно огрубляет эти процессы, что заставляет сомневаться в общности его понимания для всего естествознания в целом. Ученые вынуждены вводить специфицированные относительно разных областей понятия времени, которые отражают характеристику данной области материальной действительности. Более того, если физическое время является как бы «фоновым» фактором для развертывания событий и в этом смысле оно отстранено от самих событий, то его специфицированное понимание делает время «сущностным фактором функционирования природных объектов».

Так, например, для биологии вполне можно говорить о специфически организованном биологическом пространственно-временном континууме. Специфика пространства здесь связана с иной организацией биологической системы, в которой, например, существенное значение имеет асимметричность расположения органических молекул (например, правое и левое полушарие головного мозга). В такой организации проявляется специфика биологического пространства, на которую неоднократно указывал В. И. Вернадский, называя ее «неевклидовостью». Биологическое время обладает своей спецификой, что проявляется в невозможности описания временных процессов физическими характеристиками времени. Так, например, если в физике необратимость проявляется как наибольшая вероятность перехода системы в иное со-

стояние, то в биологических системах необратимость выступает как универсальное и абсолютное свойство. «Такие процессы, как метаболизм, размножение, морфогенез, экологическая сукцессия и эволюция видов, представляют собой практически непрерывные последовательности подобных переходов. Это говорит о высочайшей организации биологического времени — ведь каждый такой необратимый переход является барьером, который можно сравнить со стеной с клапаном. Наличие целых пачек (кассет) таких барьеров приводит не только к абсолютной необратимости, но и к канализованности или креодичности биологических процессов».

Изменяется в биологии и понимание настоящего. Биологическое настоящее может быть разной продолжительности в отличие от физического времени, что позволяет говорить о специфике «толщины» времени. Кроме того, прошлое, настоящее и будущее сосуществуют в едином организме. «При этом физическое настоящее делит биологическое настоящее на память и целенаправленное поведение». В биологии также выявляется значение биологических ритмов, генетически заданных человеку (и иной биологической системе), по которым происходят внутренние процессы жизнедеятельности организма. Даже в нашей обыденной жизни мы сталкиваемся с чувством времени (своеобразные биологические часы), основанном на физиологических стадиях организма.

В биологии активно разрабатывается понятие органического времени, связанное с исследованием проблемы роста живых организмов, в том числе и людей. Сравнение ступеней возраста организмов позволяет сделать, например, вывод о соответствии качественного состояния организма параметрам

физического времени, когда увеличение возраста на равномерной шкале физического времени сопровождается неравномерным (нефизическим) уменьшением органического времени. В результате возникает такое пространственно-временное описание живых организмов, которое можно выразить в системе логарифмических кривых. Это своеобразный логарифмический мир, «где пространственные и временные измерения имеют логарифмический масштаб».

В геологии обсуждается проблема топологического времени, основанная на качественно ином (в отличие от физического) понимании самого характера протекания времени, например в биологии и геологии. Здесь нет физической равномерности протекания, а напротив, приходится оперировать понятиями эпохи, эры, геологического периода, стадий индивидуального развития и т.д. «Например, каждый геологический период характеризуется своей флорой и фауной, каждое время года — определенными фенофазами растений, каждая стадия развития животного — характерным набором морфологических и физиологических признаков. Время оказывается не вместилищем мира, а самой его тканью, оно не фон, на котором происходит изменение объекта, а само это изменение».

Здесь же ставится также вопрос о выделении **геолого-географического** представления о времени и пространстве или, точнее, о пространственно-временном континууме, в рамках которого происходит эволюция Земли. «Геологические серии напластований оказались психологически слиты с движением времени, стрела которого направлена в нормально залегающих слоях снизу вверх». Поскольку, как мы отмечали, физические представления о времени выступают в качестве фундамен-

тальных в естественных науках, то в геологии это привело к своеобразной двойственности в понимании геологического времени. *Геологический процесс реализуется одновременно внутри физического времени*, безотносительно к специфике данных объектов, и *внутри «реального геологического времени»*, которое, напротив, зависит от специфики данной развивающейся системы. Поэтому относительно геологических процессов вводится понятие «характерного времени», которое отражает специфичность и относительность скорости протекания процессов. Одновременно это привело к мысли найти некоторый эталон (метку), относительно которого можно выстроить хронологическую цепочку событий.

Обсуждается **проблема восприятия времени** как особого изменчивого состояния наблюдателя за соответствующими геологическими или биологическими процессами. Это связано с тем, что время протекания жизни наблюдателя не соотносится по масштабам, например, с периодами протекания геологических процессов. «Изменчивость наблюдателя (психологическое время) служит фоном, на который проецируется время наблюдаемого объекта. Это перекликается с представлениями И. Канта о том, что время — внутренняя форма, приносимая в мир наблюдателем». Наблюдатель, в некоторой степени, конструирует исследуемые временные процессы. В результате перед нами предстает сложная временная структура описания мира, фундаментом (или архетипом всего класса материальных объектов) которого выступает физическое время, которое интерпретируется специфическим образом относительно конкретных материальных систем. Эта интерпретация связана с наблюдателем и особенностью наблюдаемых процессов, то есть она объ-

ективирована конкретной предметной областью и достигает лишь той степени объективности (в общем смысле), которую позволяет само качество объекта. Одновременно, поскольку наблюдатель может оказаться внутри исследуемых взаимодействий (внутри соответствующего времени), последние оказывают влияние и на конструируемое время. «В результате некоторых взаимодействий индивидуальное время может вообще исчезнуть, как исчезает время жертвы при ее поедании хищником».

Особой проблемой выступает исследование **специфики измерения времени** в различных областях исследования действительности. Поскольку, как мы отмечали выше, проблема времени интерпретируется здесь как проблема измерения длительности событий и существования систем, то особым образом выделяется проблема «измерения возраста» различных систем. Оказывается, что наложение на все процессы некой единой астрономической шкалы не позволяет исследовать специфику данных объектов и необходима особая внутренняя шкала времени, отражающая особенности данной системы. «Именно характеристики биологического, а не астрономического возраста важны при определении временных границ профессиональной пригодности человека...»

Таким образом, можно сделать следующие выводы. **Время выступает как мера фиксирующая изменение состояний развивающихся объектов, и в этом качестве оно может быть применимо к самым различным природным системам. Но специфику протекания временных процессов, их скорость задают особенности строения исследуемой системы, для которой физические или астрономические параметры, хотя и выступают некоторой фундаментальной базой, но могут быть значительно проин-**

терпретированы. Пространство, выражая свойства протяженности различных систем, также необходимо интерпретируется в зависимости от организации пространства конкретной системы. Поэтому физическое описание мира по его пространственно-временным характеристикам представляет собой очень абстрактную (идеализированную) модель, свойства которой не отражают разнообразия состояний мира. Следовательно, не существует единообразного мира, а есть единство различных структурных уровней мира, которые, как мы указывали выше, описываются различного рода локальными картинами мира.

Для человека феномен времени всегда имел больший, чем физический, смысл, и субъективное или личностное восприятие имеет для него не меньшее, если не большее значение, чем физическое. В связи с этим интересно проследить различие в понимании данных категорий даже на семиотическом уровне. В разных культурах смыслы и значения понятий времени и пространства существенно отличаются.

Так, например, в современном русском языке существуют три языковых обозначения времени, которые определяют событие относительно момента речи. В других языках формы времени могут указывать на временную дистанцию (близость или отдаленность события) или имеются системы «относительных» времен, «дающие сложную двух- (и даже трех-) ступенчатую ориентацию, то есть ориентирующие событие по отношению к какой-либо точке отсчета, локализуемой, в свою очередь, относительно момента речи». А это, в свою очередь, означает, что представители разных культур воспринимают время по-разному. С этой проблемой сталкивается любой переводчик, который вынуж-

ден осуществлять интерпретацию при передаче временных смыслов одной культуры на язык другой. С точки зрения индивидуального восприятия это означает, что представители разных культур различным образом могут описать временное состояние, то есть по-разному отнестись к расположению событий во времени. В английском языке понятие времени, отмечал Гачев, происходит от слова простирать, в латинском — тянуть (вспомним русское выражение «тянуть время»), а у немцев «другое понятие времени — как рубленого отрезка: время — срок; это вечность — тянется, длится». Таким образом, разные понимания времени порождают и различные понимания мира.

Можно сказать, что в культурном смысле время *различается «по горизонтали»*, то есть в разных одновременных культурах. Но в разновременных культурах существуют и *«вертикальные различия времени»*. Так, например, в древнем Китае время трактовалось не как некая последовательность равномерных и направленных в будущее событий, а напротив, как совокупность неоднородных отрезков. Поэтому историческое время получает свои личные имена, связанные с жизнью конкретных людей, императоров. Соответственно, такое понимание времени требовало и иного представления о пространстве. Замкнутое пространство и цикличное время — вот модель мира, в которой живет человек. Поэтому будущее рассматривалось в Китае не как нечто стоящее впереди и еще не осуществленное, а скорее как нечто уже бывшее. Поколения уходили в небытие, которое уже обладало реальностью.

А. Я. Гуревич, исследуя проблему восприятия времени у древних скандинавов, также отмечает его существенные отличия от современных представлений. Время здесь «не течет линейно и без

перерывов, а представляет собой цепь человеческих поколений. Дело в том, что время ощущается и переживается этими людьми... еще в значительной мере циклично, как повторение». Время — это прежде всего течение жизни людей, оно индивидуально. С таким пониманием времени связано и убеждение людей в том, что они могут воздейст-



зовать на время, через систему сакральных действий. Следовательно, в отличие, например, от современных представлений физики, что прошлого уже нет, будущего еще нет, а есть лишь настоящее, древние скандинавы понимали, что прошлое хотя и миновало, но когда-то вернется. «Будущего еще нет, но вместе с тем оно уже где-то таится, вследствие чего провидцы способны его с уверенностью предрекать. Время мыслилось подобным пространству: удаленное во времени (в прошлое или будущее) представлялось столь же реальным, как и удаленное в пространстве».

Таким образом, сложность понимания данных категорий связана с тем, что человек в своей жизни ими оперирует постоянно. И субъективные восприятия их не менее важны для человека, чем понимание их физического смысла. Действительно, если вы кого-то ждете, то для вас время течет медленнее, стрелки часов как будто бы останавливаются. Более того, если в этот момент измерить ваш пульс или давление крови, то налицо будут изменения этих объективных физических параметров. Так что переживание не менее важно, чем объективные факторы. В некотором смысле мы можем повлиять на время. Так, например, если вы заняты каким-то делом и день пролетает для вас быстро, он наполнен событиями. Зато по прошествии некоторого времени, вспоминая все эти события, вы как бы растягиваете прошедшее время, вам есть что вспомнить. И напротив, если день тянется от безделья и отсутствия событий, то по прошествии некоторого времени вам нечего вспомнить, и тогда говорят о том, что время прошло незаметно.

Таким образом, рассматривая время, можно выделить в нем самостоятельные уровни, относительно которых происходит спецификация. Поэтому, говоря, например, о времени, мы должны понимать его не только в физическом смысле. Время «есть мера социально-исторического и всякого иного бытия, мера социально-исторической и всякой иной его связи и последовательности. Как такая мера оно может быть измерено и сосчитано в тех или иных отвлеченных единицах, как то: год, месяц, час, или еще в более отвлеченных единицах частоты колебаний атома какого-либо удобного для этого элемента, но оно всегда есть нечто иное и большее, чем этот счет и это измерение. Оно есть мера человеческой жизни и человеческого ее определения».

Поскольку мир представляет собой иерархическое, многоуровневое образование, мы можем выделять и соответствующие этим уровням понятия, характеризующие специфические временные отношения.

Например, мы можем говорить об **историческом или социальном времени**. Оно имеет свою специфику. Это — не просто физическое время, опрокинутое на историю. Для естественных наук время — это совокупность однородных отрезков. А история, события в ней — неоднородны. Есть периоды, когда время как бы застывает, а есть периоды таких исторических преобразований, когда в жизнь одного поколения как бы вмещаются целые века. К тому же история развивается таким образом, что насыщенность событиями и изменениями постоянно нарастает. Для историка не так уж важно, сколько лет потратил Цезарь на завоевание Галлии, а Лютер на проведение реформации, в любом случае не более одной сознательной жизни. Поэтому историческое время — это длительность, текучесть конкретных событий с точки зрения их значения для людей, как своего, так и нашего времени.

Г. С. Кнабе приводит пример трактовки времени в Римском государстве. В Риме огромную ценность и культурное значение имела система водоснабжения, причем уровень последнего был так высок, что к концу I в. н.э. все население было полностью обеспечено водой. Однако значимость воды была столь высока для жизни людей, что в культуре навсегда закрепляется боязнь ее нехватки или отсутствия, что придает ей и связанным с ней людям и предметам священный характер. Это, в свою очередь, определяет сакральный характер всей системы водоснабжения Древнего Рима, которой управляют специально выделенные магистраты-цензоры из

числа самых доверенных сенаторов (своеобразные жрецы). Такая система сохраняется в Риме очень долго, даже несмотря на то, что проблема обеспечения водой уже давно не стояла. То есть государство сознательно останавливает время (как некую прошедшую совокупность событий) и распространяет его действие уже на совершенно иную жизнь, сохраняя жесткие правила и регламентации, которые утратили свой практический смысл.

С другой стороны, в более поздние эпохи отношение к истории изменяется, и возникает иное, динамическое восприятие времени, когда прошлое рассматривается лишь как пройденный этап для настоящего, теряя свойства какой-либо устойчивости. Как писал Овидий:

«Время само утекает всегда в постоянном движенье,
Уподобляясь реке; ни реке, ни летучему часу
Остановиться нельзя. Как на волну набегают,
Гонит волну пред собой, нагоняема сзади волною, —
Так же бегут и часы, вслед возникают друг другу,
Новые вечно, затем что бывшее раньше пропало,
Сущего не было, —
все обновляются вечно мгновенья».

Таким образом, время трактуется, что и отражено в названии поэмы Овидия, как смена состояний, как постоянные метаморфозы. Оно движется поступательно, «линейно, прямо и только вперед, от изначального хаоса, через бесконечные превращения, приближаясь к нашим дням — дням торжества Рима, римской цивилизации и римского полубога-императора». Кстати, такое восприятие времени всегда характерно именно для имперских государств, рассматривающих себя как некоторую вершину мирового общественного развития. От-

сюда и сопровождающие их лозунги, призывающие в той или иной форме «покорять» время.

В философии время имело самые различные трактовки:

субстанция или самодовлеющая сущность, с этим было связано начало исследования его метрических свойств у досократиков, Фалеса и Анаксимандра;

Гераклит ставит вопрос о текучести, непрерывности и универсальности времени, закладывая традицию его **динамической** трактовки;

Парменид говорит о неизменности времени, что видимая изменчивость — это наши иллюзии, а истинным бытием обладает лишь настоящее. Это можно считать возникновением **статической** концепции времени;

Платон закладывает основы реляционной трактовки времени. Для мира идей время статично, вечно, а вот для «неистинного» мира вещей оно динамично, тут есть прошлое, настоящее и будущее;

у Аристотеля и Декарта время выступает как длительность существования и мера изменений материи, а в линии Платона—Гегеля — как форма проявления абсолютной вечности, как преходящая длительность;

у Ньютона это абсолютная длительность, однородная для всей Вселенной, а у Лейбница, напротив, относительное свойство вещей, порядок последовательности событий;

форма упорядочивания комплексов ощущений (Беркли, Юм, Мах) или априорная форма чувственного созерцания (Кант).

Таким образом, о времени говорили много, его изучали самые разные науки, но до сих пор остается

актуальной мыслью Аврелия Августина, который, отвечая на вопрос, что же такое время, заявлял: «Пока никто меня о том не спрашивает, я понимаю, нисколько не затрудняюсь; но как скоро хочу дать ответ об этом, я становлюсь совершенно в тупик». Развитие научных (как естественных, так и гуманитарных) представлений о пространстве и времени расширяет их до философского понимания, наполняя его конкретным содержанием. А это, в свою очередь, позволяет сделать вывод как о недостаточности описания мира с позиции какой-то одной или многих наук, так и о вечной необходимости онтологического (философского) описания мира, основанного на анализе предельных оснований бытия и его различных уровней, в рамках которых физический мир является лишь одним из них. Именно поэтому время наряду с пространством, как предельные характеристики бытия, всегда останутся главными объектами философского исследования.

Время несводимо лишь к выражению физической длительности существования и последовательности смены состояний. Оно переживается человеком, включено не только в область его объективного познания, но и в область эмоциональных оценок и рассуждений, что не менее важно для индивида. В этом аспекте, как отмечал Н. Н. Трубников, оно имеет отношение не только к временной (физической длительности), но представляет собой время «человеческого становления» и восхождения к целям человеческого существования. «И если человек есть существо этого мира, а не гость в нем и не пришелец из какого-то другого, если сам этот мир не есть один только мир веществ, элементарных и простейших физических частиц и их взаимодействий, то реальное человеческое время, а в конечном счете и реальное время мира самого по себе, есть время

произведения этих двух величин, есть время осуществления и самоосуществления мира».

Козырев А. П.

Спасибо большое, Владимир Васильевич, за то, что вы ввели нас в эту тему и показали нам все многообразие времени. Было бы интересно, конечно, задать вопрос о вечности — она однообразна или можно тоже какую-то типологию для вечности продумать? Вы связали время с событийностью, со становлением, а это — прямой мостик к нашей истории и к тому, что происходит с нами, поэтому есть повод задуматься.

Есть ли вопросы к Владимиру Васильевичу или желание высказаться?.. Давайте сначала вопросы, наверное.



Голубов В. Н.

Институт динамики геосферы РАН

Скажите, пожалуйста, правильно ли я вас понял, что вы предлагаете при философском анализе концепции проблемы времени различать время как некую объективную реальность, а с другой стороны — логические конструкции времени и психологию его воспри-

ятия? Если так, то меня интересует такая вещь: каковы основные вехи в формировании логических конструкций времени в истории развития цивилизации и психологии восприятия и какое они имеют социальное значение?

Миронов В. В.

Ну, вопрос, на который долго, конечно, можно ответить. Вы правы в первой части своего вопроса. Действительно, мы различаем время, которое имеет физический аспект, время объективно или, как вы сказали, объективная реальность, объективная действительность. И время, которое мы конструируем для решения определенных задач. Насколько я понимаю, и мы об этом говорили, с этим сталкивается не только философия в рамках философских конструкций, но и сама наука. В той же геологии, вот я приводил пример, геологические пласты, и это позволяет... Здесь может быть центральная проблема для меня как для философа — как соотносится время индивида и какие проблемы возникают в связи с его отношением вот к этим объективным реальностям. Наверное, так я отвечу.

Социальное время... мне немножко непонятен термин, ясно совершенно, что мы можем обозначать и конструировать социальное время. Мы можем говорить... вот если немец, например, приезжает в нашу страну сегодня, для него количество событий, которые на него обваливаются в течение одной-двух недель, оно просто невыносимо, он уезжает обратно. То есть вот наше время, например нашей страны последние, наверное, лет двадцать, я не знаю, сколько сказать...

Голубов В. Н.

Я уточню — общественное сознание, зависит ли режим формирования этого общественного сознания от того, каким образом философия сформулирует эти положения? Если да, то каким образом?

Миронов В. В.

Думаю, что зависит. Ну, это отдельная тема, которая потребует большого количества времени.

Казарян В. П.

Философский факультет МГУ имени М. В. Ломоносова, кандидат философских наук

Владимир Васильевич, у меня замечание, которое, может, покажется частным в такой красивой общей картине времени, которую вы обрисовали. Но вот если важен язык, на котором мы говорим о времени, это тоже обозначено, и если мы используем язык динамической концепции времени, что время течет — прошлое, настоящее, будущее — то очень часто здесь что делается? И, по моему, вы тоже также сказали. Вот измеряют настоящее, настоящее чего-то такого длится столько-то. Правиль-



но говорят-то? Мне просто хотелось бы обратить внимание на то, что настоящее измерить нельзя. Когда мы хотим измерить настоящее, вот это текущее время, прошлое, настоящее и будущее, то ведь мы сразу приходим в другой язык, к статической модели, на язык порядка, где есть только до и после. И настоящее исчезает. Поэтому понятие настоящего, конечно, мы не можем не использовать, но все-таки надо иметь в виду, что оно не измеримо в количественных каких-то вещах. Мне хотелось бы на это обратить внимание. И теории, вообще говоря, физические или какие-то другие теории, я думаю, что даже если бы в истории были теории — может, они есть, может, нет — то они не могут говорить о настоящем. Настоящее — это какой-то отдельный момент, а закон — он всегда универсален. Поэтому, положим, физические теории не говорят о настоящем, ни слова не говорят. А значит, и о прошлом и будущем не говорят. И я думаю, что любая универсальная теория по времени строится. Там, наверное, тоже они о настоящем не говорят. То есть настоящее — это нечто получается такое, что выходит за рамки научных средств исследования.

Миронов В. В.

Есть только миг между прошлым и будущим, за который надо держаться, тем не менее.

Казарян В. П.

А нет, я, наоборот, так полагаю, что если настоящее каким-то образом пытаться все-таки измерить, но уже в кавычках, то я бы считала, что настоящее вечно.

Межуев В. М.

Так Аристотель считал!

Казарян В. П.

Ну, значит, я присоединяюсь к Аристотелю! Настоящее — это есть существование. Если существуем, то мы существуем в настоящем.

Чубайс И. Б.

*Директор Центра по изучению России
Российского университета дружбы народов*

Меня зовут Игорь Чубайс, я директор Центра по изучению России, Университет дружбы народов. У меня, конечно, много вопросов, но я постараюсь коротко.

Во-первых, если это философский клуб, то меня, конечно, интересует философское определение понятия времени, которого я не услышал. Меня интересует ваша дефиниция. У вас были некоторые фрагменты, а в конце вроде такой мотив, что не определить это понятие. Если не определить — тогда и обсуждать нечего. Все-таки я хотел бы услышать дефиницию, во-первых. Во-вторых, такое заседание клуба могло бы быть во времена Сталина, и во времена Путина, и во времена Николая II... То есть к России это имеет какое-то отношение? Или мы просто вот так о времени, о вечном, о смерти... Или мы в социальном контексте...

И последний вопрос мне не терпится задать. Но вот, наконец, в «Новой газете» вышла недели две назад статья, которая называлась — причем в заголов-

ке было — «прочитав 21-й том “Философии России XXI века”, я сделал выводы, что философии в России нет». А в среду моя была статья, которая называлась «Есть ли в России социальная наука, или почему мы не понимаем свою страну». Я пишу, что вообще нет никакой социальной науки, это миф и мистификация. Как бы вы это прокомментировали? Меня это интересует.

Миронов В. В.

Да, крутой вопрос! Что касается определения, я его просто в принципе давать не буду по одной простой причине — потому что у меня здесь их много, определений. Вы россияне сейчас занимаетесь, конечно, в основном, но это можно в любом словаре прочитать. Определений этих много. Что касается последней части вопроса, она вообще к контексту отношения не имеет, ни эта энциклопедия, ни так далее. Поэтому я просто не вижу необходимости здесь что-то отвечать.

Козырев А. П.

Спасибо. Но давайте дискуссию по этим вопросам, действительно, перенесем на конец нашего заседания, потому что у нас достаточно напряженный график работы. А что касается проблематики, то я думаю, что докладчики у нас сегодня такие, что они разные темы, и метафизические, и онтологические, и социально-прагматические затронут в своих выступлениях. И даже философию науки. Поэтому мы не будем забегать вперед и ждать того, что мы сейчас в самом начале нашего заседания дадим

ответы на все поставленные вопросы. Мне хотелось бы предоставить слово для следующего доклада человеку, философу, которого мы все хорошо знаем. Это Сергей Сергеевич Хоружий, доктор физико-математических наук, директор Центра синергийной антропологии. Пожалуйста, Сергей Сергеевич!

Доклад
С. С. Хоружего
Директор центра синергийной антропологии, доктор физико-математических наук



Ну что же... Каким установкам должен следовать доклад, стало менее ясно. Александр Владимирович во вступительном слове очень метко сказал, что профессиональность, приблизительно как и глупость, есть дар Божий, но не следует ею злоупотреблять. В репликах на первый доклад звучали, наоборот, пожелания повысить профессиональность дискурса. Я поэтому постараюсь соблюсти некоторую среднюю линию между Сциллой и Харибдой.

I. Плюрализм формаций темпоральности и проблема антропологического времени

Взглянув с птичьего полета, мы найдем, что отношения Человека со временем, в крупном, разви-

вались не иначе, чем его отношения с Пространством, равно как и со всеми фундаментальными реалиями его мира, с вещами чувственной и умопостигаемой реальности. А именно, они следовали общей парадигме или универсальному паттерну прогрессирующего о-своения, переходящего в при-своение: введения в горизонт чувственного и интеллектуального опыта — вбирания в пределы своего мира путем схватывания сознанием — и, в конечном итоге, интериоризации в той или иной форме. Человек схватывает время, осваивает его. При этом, как всегда отмечают, природа времени им не схватывается, остается неуловима; но все же схватываются определяющие свойства, предикаты времени, и в этом опыте схватывания-освоения неизбежно присутствует первичный опыт сознания — *опыт различения*, проведения различий. Эта базовая форма опыта сознания связана с иерархическим принципом, она выстраивает иерархии, серии. И так, с продвижением к развитым, изоциренным формациям сознания — Человек приходит к различению и размножению формаций времени. На месте изначального архаического Прото-Времени, входившего в круг могущественных внешних сил мироздания, времени ритуально-сакрального, с течением истории Человека выстраивается некоторый ансамбль формаций темпоральности. Я не могу сейчас проследивать этот эпический процесс или описывать этот ансамбль. Для преамбулы к моей теме достаточно зафиксировать очевидный факт: по отношению к субъектной — или трансцендентально-субъектной — перспективе *темпоральные формации разделяются на внутренние и внешние*. Пример первых — внутреннее сознание времени, время психологическое, пример вторых — время в физических системах отсчета. Картезианская дуалистическая пер-

спектива, конститутивный элемент которой — барьер между внутренним и внешним миром — имеет свою проекцию в сферу темпоральности. Как известно, эта перспектива, отмеченная дихотомией Внутреннего и Внешнего, осмысливалась все более критически, и философский процесс направлялся к ее ревизии, к отказу от нее и к отысканию не-дуалистических альтернатив. Опять-таки, и эта тенденция проецировалась в проблематику темпоральности. Этапным событием стала здесь фундаментальная онтология Хайдеггера. Если у Гуссерля в перспективе трансцендентальной субъективности модусы Внутреннего и Внешнего в сфере темпоральности сами по себе вполне сохранялись, но их дихотомия преодолевалась (посредством того, что Внутреннее Время, говоря огрубленно, получало примат над Внешним и при этом, в свою очередь, им окачивалось), — то в фундаментальной онтологии сама оппозиция Внутреннего и Внешнего была радикально снята. *Dasein*, или Присутствие, есть Время, и даже Время Конечности. Но это — не Внутреннее и не Внешнее Время. Концепция Присутствия сродни знаменитой буддийской концепции *татхаты*, таковости: это, на языке буддизма, недуальные, т.е. не дуалистические концепции, по отношению ко всем базовым оппозициям субъектной перспективы.

В ранних разработках Хайдеггера, в которых подготавливалось *Sein und Zeit*, встречается понятие *der volle Mensch*, целостный, интегральный человек (о нем говорит В. В. Бибихин в своих недавно опубликованных семинарах по Хайдеггеру). Установка этого интегрального человека связывается у Хайдеггера с аскетической установкой. Здесь — одна из множества нитей, обнаруживающих, что фундаментальная онтология есть антропология,

уже и в своем генезисе (хотя, как указывал Хайдеггер, не «философская антропология», а некая иная, новая). В частности, и Присутствие как Время — это не Время Сознания (как гуссерлианское время), это Время Человека. И с точки зрения антропологии, подход к проблеме времени в фундаментальной онтологии может быть осмыслен как стратегия преодоления дуализма Времени путем его определенной антропологизации, актуально отличной от интериоризации.

Сказанное следует понимать как экспозицию онтологического контекста для моей темы об антропологическом времени и времени в синергичной антропологии. Одновременно это и демонстрация возможностей Антропологического Времени: мы видим, что данная формация времени преодолевает дихотомию Времени Внутреннего и Внешнего. (Ниже мы, впрочем, убедимся, что это свойство присуще отнюдь не всякому Антропологическому Времени.) Дальнейшее наше рассмотрение будет в дискурсе антропологии. Сначала мы укажем некоторые конструкции Антропологического Времени, родственные времени в синергичной антропологии. Их можно было бы найти не так мало, но я упомяну всего два примера, взятые из французской мысли XX в., из весьма известных исследований Фернана Броделя и Мишеля Фуко.

Концепция Броделя, развитая им в классическом труде о мире Средиземноморья (1949), — еще только подступы к Антропологическому Времени. Здесь, напомним, вводится три главные формации темпоральности, Географическое Время, Социальное Время и Индивидуальное Время, которые можно понять и просто как три основные хронологические шкалы, которые необходимо требуются во всякой модели исторического процесса и историче-

ского времени. Но можно здесь увидеть и продвижение в интересующем нас направлении антропологизации времени. Дискурс Броделя развивается, по преимуществу, в социокультурном и социологическом плане, и все же в нем можно различить не только эмпирическую фиксацию процессов с разными темпами развития, но, в какой-то мере, и конституцию модусов темпоральности, слагающих Время Истории. И для нас важно, что конституция этих модусов изводится из самой реальности. Разумеется, никакой аналогии по существу с Dasein Хайдеггера здесь нет, и все же, как Присутствие само есть Время, так у Броделя сама историко-антропологическая реальность в разных пластах своей иерархической структуры есть и собственная темпоральность, конституирует темпоральность. И, в частности, в модусе Индивидуального Времени, Времени «Событий и людей», как говорит Бродель, здесь намечается уже выход к Антропологическому Времени — хотя при этом еще не отрефлектированы ни его выделенная роль в ансамбле формаций темпоральности, ни проблема дихотомии Внутреннего и Внешнего Времени.

Напротив, у Фуко мы найдем уже достаточно зрелый дискурс Антропологического Времени. Общая тенденция к экспансии антропологического дискурса, к антропологизации не только дискурса темпоральности, но и многих гуманитарных дискурсов и проблемных полей, присуща практически всему творчеству Фуко, даже в ранний период. (Заметим, что априори это не противоречит масскультурному образу Фуко как «философа смерти человека»: чтобы доказать смерть человека, надо о человеке много говорить; но тем не менее данный образ все равно неверен, как заявлял сам философ.) Особое развитие эта тенденция по-

лучает в поздний период, в начатом и не завершеном Фуко обширном проекте Практик себя. По этому проекту, практики самопреобразования Человека должны выступать как сфера конституирования не только собственно антропологической, но также и всей человекомерной реальности. Подобный подход означает глубокую реформу антропологического дискурса, переводящую его в форму, которую Фуко называет «герменевтикой субъекта», с довольно условным и категорически не-декартовым смыслом термина «субъект». Это — кардинально неклассическая, бессущностная антропология с новыми концепциями личности и идентичности человека. Фуко не успел детально развить трактовку темпоральности в рамках своей герменевтики субъекта, но главные принципы такой трактовки определяются с очевидностью. Как он указывал, его концепция в целом ориентируется на мысль Хайдеггера; и в самом деле, хотя онтологизм Хайдеггера расходится с установками постмодернизма Фуко—Делеза, в герменевтике субъекта можно проследить глубинное и действенное влияние понимания человеческого бытия как Присутствия. Этим имплицитно определяется определенный онтологический аспект темпоральности: она конституируется как Время-Присутствие, Время Антропологическое, со снятой оппозицией Внутреннего и Внешнего Времени. В аспекте же собственно антропологическом, темпоральность должна здесь конституироваться так, как мы это уже видели у Броделя, — конституироваться самой антропологической реальностью, т.е. формациями практик себя. Фуко выделяет три главные формации, созданные, соответственно, эпохами классической античности, эллинизма и раннего христианства; и было бы

не столь трудно реконструировать отвечающие им формации Антропологического Времени.

Конечно, я не пытаюсь представить здесь общее построение понятия Антропологического Времени. Но стоит сделать два замечания-отмежевания, которые поясняют природу этого понятия. Во-первых, *Антропологическое* Время — не *антропологи-*



зированное время. Данный термин предполагал бы наличие некоторого первичного, более изначального рода или среза темпоральности Прото-Времени, из которого, на фундаменте которого тем или иным образом, как некий эпифеномен, возникало бы Антропологическое Время. Такого изначального времени заведомо не предполагается, и Антропологическое Время конституируется непосредственно самой антропологической реальностью. Далее, Антропологическое Время — это и не «индивидуальное время» в смысле Броделя. Скорей, это «Время-Nexus», связка в ансамбле формаций темпоральности — такая формация, которая собирает в

себе как индивидуальные, так и универсальные аспекты, как индивидуальное, так и историческое время, так что в нем имплицитно репрезентированы темпоральные формации, отвечающие всем человекомерным дискурсам.

II. Формации темпоральности в синергийной антропологии

В своих общих принципах и позициях синергийная антропология во многом близка к теории практик себя; так что, если бы «Герменевтика субъекта» не вышла в свет в 2001-м, тогда как моя «Феноменология аскезы» — в 1998-м, были бы основания говорить о заметном влиянии Фуко. Но эта близость двух опытов бессубъектной и бессущностной антропологии — в основном, в вещах самых общих или, напротив, весьма глубинных; облик же их, понятия, феноменальная база совершенно различны.

Синергийная антропология проводит антропологическую дескрипцию в энергийном дискурсе, в терминах антропологических энергий, или же проявлений, исходя из общего положения о конститутивности предельного опыта Человека — то есть тех антропологических проявлений, в которых каким-либо верифицируемым образом достигаются границы горизонта человеческого существования, сознания и опыта. Эти предельные проявления могут быть эквивалентно охарактеризованы с помощью понятия *антропологического размыкания*: в них человек достигает своей открытости, или же разомкнутости, осуществляет размыкание себя — как энергийного существа, как определенного собрания энергий. Все множество предельных антропологических проявлений мы, по определению, на-

зываем *Антропологической Границей*. Согласно принимаемому принципу, конституция Человека определяется именно этой Границей, т.е. именно в подобных проявлениях конституируется Человек, формируются структуры его личности и идентичности. Предельный опыт Человека сегодня — предмет его самого пристального интереса, и в широкое сознание уже прочно вошло, что этот опыт может быть очень разным. Если в прежние эпохи в качестве такого опыта мыслили, большей частью, только опыт религиозный, мистический экстаз и т.п., то сегодняшней человек знает, культивирует и изобретает множество разнообразных форм предельного опыта, который он чаще называет теперь экстремальный опыт, или просто *экстрим*.

На базе понятий Антропологической Границы и антропологического размыкания синергийная антропология осуществляет классификацию предельного опыта, причем, в силу конститутивности такого опыта, эта классификация имплицитно и нечто более принципиальное — структурирование антропологической реальности как таковой, то есть выделение *антропологических формаций*. Как показывается, размыкание Человека, достижение им своей Границы, осуществимо тремя (и только тремя) способами.

Первый из них — размыкание в бытии, онтологическое размыкание. В определенных проявлениях, на философском языке отвечающих трансцендированию, человек достигает встречи и соединения своих энергий с энергиями иного онтологического горизонта, Инобытия, онтологического Иного Человеку. Византийская мысль, которая впервые описала такое соединение, обозначила его термином *синергия*; и от этого термина — исторически, первого термина для размыкания Человека — получила свое на-

звание и синергичная антропология. Проявления, реализующие размыкание Человека в бытии, служат предметом особой культивации в духовных практиках, создаваемых мировыми религиями. Они составляют ядро, стержень сферы религиозной жизни Человека, однако в своей конститутивной, лично-образующей функции они имеют общепсихологическое значение, не ограниченное этой сферой.

Второй вид размыкания — онтическое размыкание. (Термин «онтическое» не понимается здесь в смысле хайдеггеровской оппозиции онтологического и онтического, но обозначает просто принадлежность горизонту сущего, наличного бытия.) Известен широкий класс феноменов сознания и поведения человека, в которых проявления человека индуцируются из бессознательного. С позиции синергичной антропологии, в таких феноменах также осуществляется размыкание человека. Здесь человек репрезентирует себя как сущее, наделенное сознанием, и реализует такие свои проявления, в которых он открыт, разомкнут для воздействия некоторых энергий, чей исток — за горизонтом сознания. Это — также встреча человека с Иным себе; однако бессознательное не наделено статусом онтологического Иного Человеку. Оно осуществляет инаковость человеку лишь в сущем, в наличном бытии, выступая как *онтическое Иное*.

Иное человеку может быть репрезентировано либо онтологически, либо онтически, так что размыкание Человека путем его встречи с Иным себе может осуществляться только в этих двух видах размыкания. Но существует также и один вид антропологического размыкания, не связанный с Иным человеку. Данный вид осуществляется в виртуальных практиках. С позиций синергичной ан-

тропологии, они тоже суть практики размыкания, поскольку антропологические проявления в этих практиках, согласно определениям виртуальности, отличны от актуальных явлений, т.е. недоактуализованы, недовоплощены, и в этом смысле человек в них остается открыт, разомкнут, хотя и не навстречу энергиям Иного себе, а лишь навстречу актуализации, довершению своих виртуальных проявлений. Таким образом, в трактовке синергичной антропологии, виртуальные практики — также один из видов предельного опыта человека и, тем самым — один из видов конституирующих антропологических практик.

Собрания антропологических проявлений, реализующих перечисленные виды размыкания, именуются топиками (областями, ареалами) Антропологической Границы — соответственно, *Онтологической, Онтической и Виртуальной топиками*. Как сказано уже, эти топика определяют антропологические формации: Человек выступает как плюралистическое существо, обладающее тремя базовыми репрезентациями — как Человек Онтологический, Онтический и Виртуальный.

На базе этой топической структуры, определяемой конкретными классами антропологических проявлений, синергичная антропология может развивать трактовку широкого поля антропологической проблематики. В частности, здесь естественно возникает и антропологизированная постановка проблемы времени. На примерах Броделя и в особенности Фуко мы уже видели принципиальную логику такой постановки. Она представляет собой простое развитие классической логики Аристотеля, утверждающей фундаментальную и конститутивную связь темпоральности и движения, динамики. В нашем случае энергичная антропология

выделяет антропологические формации, определяя каждую из них, в отличие от классической эссенциалистской антропологии, энергично и динамически, некоторой репрезентацией динамической парадигмы размыкания Человека и некоторым ансамблем динамических антропоформ (что довольно близко по духу философии Делеза). Иными словами, всякая антропологическая формация в синергичной антропологии конституируется определенной внутренней динамикой; и эта внутренняя антроподинамика конституирует, в том числе, и некий род темпоральности, или же формацию Антропологического Времени, отвечающую данной формации Человека.

Бытие человека исторично. В рамках синергичной антропологии это означает, что в каждом историческом срезе для Человека характерен некоторый доминирующий способ антропологического размыкания, что то же — доминирующая топика Антропологической Границы, и что то же — доминирующая антропологическая формация. С ходом истории доминирующая формация человека меняется, и, таким образом, антропологические формации могут быть расположены в историческом упорядочении — что может одновременно рассматриваться и как антропологизация истории, и как историзация антропологии. По сути, такое амбивалентное сопряжение антропологического и исторического дискурсов уже возникало у Фуко. Мы бегло опишем совокупность антропологических формаций в их историческом порядке и для каждой из формаций охарактеризуем также соответствующую ей формацию Антропологического Времени.

Исторический взгляд на антропологическую реальность плодотворен, ибо он обнаруживает, что

наряду с чистыми образцами трех способов размыкания, которые мы нашли при априорном рассмотрении, Человек может осуществлять в своей истории еще и некоторые производные формации. С одной из таких дополнительных формаций и начинается история. Мы констатируем, что в эпоху архаики Человек еще не развил у себя определенных, артикулированных форм размыкания, так что это была *формация До-топического Человека*. Размыкание осуществлялось в разнообразных слитных, сращенных прото-формах, и, прежде всего, не были еще различены и разделены проявления, связанные с Инобытием и с бессознательным, с Онтологической и Онтической топиками (как это ярко видно в шаманизме). Соответственно, эта смутная, слитная, сращенная антроподинамика определяла и характер конституции личностных структур, и характер конституции Антропологического Времени. Лишь к самому завершению жизни До-топического Человека, в неоплатонизме, развиваются зрелые практики размыкания. Они характеризуются циклической динамикой обращения-возвращения, эпистрофэ, духовный процесс у Плотина имеет круговую природу — и соответственно, формируется выраженное Антропологическое Время, которое следует циклической парадигме.

Далее следует формация Онтологического Человека, осуществляющего размыкание себя к Инобытию в духовных практиках. Это — важнейшая формация, в которой человек избирает стратегию онтологического трансцендирования, претворения в Инобытие, т.е. абсолютно предельной мыслимой самореализации; если угодно, это — формация, предельная в ряду форм предельного опыта. Духовная практика реализует антроподинамику линейного, направленного и телеологического процесса,

полагаемого своим смысловым финалом, телосом. Соответственно, эта антроподинамика конституирует линейное Антропологическое Время, которое является конечно-бесконечным, ибо оно наделено своим эсхатологическим исполнением, инобытийным топосом полноты времен.

Затем, в ходе процессов секуляризации, Человек отвергает стратегию самореализации в онтологическом размыкании. Больше того, определяющей установкой его практик, в которых конституируются его личностные структуры, становится принципиальное отрицание существования какой бы то ни было Антропологической Границы. Человек Ренессанса и Нового Времени самоутверждается как Человек Безграничный. Своим определяющим отношением он избирает познавательное отношение к мирозданию и принимает, что это мироздание бесконечно — так что, конституируясь в принципиально бесконечном познании бесконечного Универсума, он сам также бесконечен. Антроподинамика этой формации — динамика линейного бесконечного процесса, которая, очевидным образом, конституирует линейное бесконечное Антропологическое Время.

Но Человек Безграничный — принципиально промежуточная формация. Ему не отвечает никакой собственный, несводимый принцип конституции, ибо познавательная активность не доставляет такого принципа, в ней нет полноценного способа размыкания и конституирования интегрального Человека. Поэтому конституция Безграничного Человека — неопределенна и смешанна, одни ее элементы — из Онтологической топики, другие — из Онтической, индуцированные бессознательным. При этом роль тех и других можно охарактеризовать гуссерлевскими терминами: Онтологиче-

ская топка — прошлая, предшествующая, и присутствие ее элементов — эффект удержания, *ретенция*; Онтическая же топка — новая, ее элементы появляются и начинают накапливаться, так что их присутствие — предвестие смены топик, *протенция*. Безграничный Человек отрицает и свою Онтическую Границу, то есть игнорирует воздействия бессознательного и дает им бесконтрольно усиливаться.

В результате, приблизительно на исходе XIX в. доминирующей антропологической формацией становится Онтический Человек. Он носит еще имена Человека Безумного или Человека Топологического, из коих первое отсылает к Лакану, а второе — к Делезу. Последний термин указывает на главную особенность этой формации: бессознательное проявляется как топологическая аномалия в мире сознания и опыта человека, и у Онтического Человека топология этого мира перестает быть обычной евклидовой топологией прямолинейных геодезических, становясь какой-либо искривленной или многосвязной. Но при этом, как показывает Лакан, ведущий паттерн бессознательного — циклический, паттерн зацикленного кружения вокруг отсутствующего объекта желания. И соответственно, антроподинамика Онтического Человека конституирует некое топологическое Антропологическое Время, с ведущим паттерном или парадигмой не столько цикличности, сколько зацикленности.

Далее мы вступаем в современность. Антроподинамика убыстряется, и конец XX в. уже становится временем, когда к доминирующему положению вплотную подходят виртуальные практики, и с ними — формация Виртуального Человека. Структуры личности и идентичности в данной формации несут определяющие характеристики

виртуальности: недоактуализованность, лишенность каких-либо базовых элементов или предикатов актуальной, полноценной идентичности человека. Внутренняя динамика виртуальной формации такова, что она поддерживает и обеспечивает такие особенности. И соответственно, Антропологическое Время, конституируемое этой динамикой, может характеризоваться как «суб-время» или «недо-время», в котором отсутствуют либо некоторые из первичных элементов сознания времени, либо некоторые из моментов связывания этих элементов в непрерывную длительность — либо, наконец, и то и другое. Опираясь на анализ Гуссерля, я в свое время проделал краткую реконструкцию этой недостроенной виртуальной темпоральности.

В плане доклада, что был разослан, я почти отождествил виртуализацию с эсхатологией, пришествием «последних времен». Возможно, это — излишнее сгущение красок. Многообразие виртуальных практик необозримо, и их распространение — необычайно многосторонний процесс, где, разумеется, далеко не одни угрозы человеку и негативные тренды. И все же темы нашего собрания скорее призывают сосредоточиться на антропологических рисках и опасных знаках. Они, увы, на поверхности. Сознание Виртуального Человека действует в «размытой оптике», при частичном отключении и расслаблении функций контроля, управления, аналитического мышления. Поэтому оно не имеет полноценного сообразования с окружающим, полной системы связей с ним, а значит, и неспособно выстраивать стратегии, обеспечивающие полноту ответственности и координации. Разумеется, в техногенной цивилизации это чре-

вато катастрофами. При этом, по мере вхождения Человека в виртуальную формацию, все больше распространяется феномен особо глубокого погружения в виртуал, с затрудненностью обратного выхода. Усиливаясь, этот феномен повышает техногенную катастрофичность, действует как социально разрушительный фактор, и вкуче, пожалуй, эти воздействия способны довести антропологические риски до эсхатологического уровня. Эсхатологический сценарий, который соответствует подобному постепенному уходу из актуальной реальности, с отключением самоответственности и анализа ситуации, можно обозначить как сценарий видовой этаназии.

Наиболее радикальные стратегии виртуализации сегодня — это стратегии, направляющиеся к Постчеловеку, в одной из его реализаций, к биотехнологическим Мутантам, либо к компьютерным Киборгам. Подобные стратегии также предполагают утрату видовой идентичности Человека и тем самым осуществляют сценарий смерти Человека, который можно рассматривать как еще одну разновидность сценария этаназии.

Таковы сегодня преобладающие тренды развития антропологической ситуации. Но необходимо напомнить в заключение, что в кругу возможностей Человека всегда, в силу его фундаментальной и неотчуждаемой свободы, остается и возможность перелома этих трендов, возможность радикальной смены сценария своей судьбы. В Новом Завете и христианской традиции эта возможность парадигматически закреплена в судьбе благоразумного разбойника.

Козырев А. П.

Спасибо большое, Сергей Сергеевич! Я думаю, что Вы прояснили для нас тематику нашего семинара. Само словосочетание «время конца времен» становится более понятным, исходя из последнего образа виртуального человека, который вы нам представили, пускай это и тревожный образ. Доклад длился полчаса, поэтому у нас нет времени на вопросы, и я прошу запомнить те вопросы, которые у вас есть к Сергею Сергеевичу, и моменты к обсуждению до конца выступления докладчиков. Я вынужден как ведущий соблюдать регламент, поэтому я предоставляю слово следующему выступающему — главному научному сотруднику Института философии РАН Вадиму Михайловичу Межуеву.



**Доклад
Межуева В. М.**
*Главный научный сотрудник
Института философии РАН, доктор
философских наук*

Честно говоря, я не ожидал, что наше заседание будет проходить в столь большом формате, думал, что оно будет более камерным. Поэтому постараюсь воздержаться от чисто академической постановки вопроса и даже от собственных тезисов. Тем более, тема, по которой я со-

бирался выступать, в какой-то мере исчерпана недавно вышедшей книгой П. П. Гайдено «Время. Длительность. Вечность» — на мой взгляд, лучшей в нашей историко-философской литературе книгой на эту тему. Так что повторяться нет смысла. Хотелось бы лишь обострить наш разговор, сделать его более открытым для дискуссии. Но вначале несколько предварительных замечаний.

Признаюсь, я чувствую себя здесь в достаточно сложной ситуации. После меня будет выступать ученый-естественник, а затем — священник. Найти свое место между ними, будучи философом, не так-то просто по нынешним временам. Тем более, что предыдущий оратор совмещает в себе все три лика — философа, знатока православного богословия и известного ученого в области физики и математики. Он один нас всех тут может заменить. После его доклада выступать трудно, но кое-что по поводу услышанного я все же скажу.

Насколько я понимаю, все великие философы писали о времени, но все же не оно было главным предметом их интереса. Аристотель, например, писал о времени не в своей «Метафизике», а в «Физике», т.е. считал время не философской, а сугубо научной проблемой, имеющей прямое отношение к природе. И для всей классической философии Нового времени время в своем объективном существовании — предмет скорее науки, чем метафизики, которая выше физики. Если философы и обращались к проблеме времени, то с единственной целью прорваться сквозь него в вечность — к чему-то вневременному, что находится по ту сторону времени. Наука — это знание о всем том, что существует во времени, метафизика — о том, что неподвластно времени, образует мир вечных — материальных или идеальных — субстанций. И только Хайдеггер

сделал время преимущественным объектом философствования, назвав подобный род философской рефлексии не метафизикой, а онтологией, а С. С. Хоружий предлагает называть антропологией.

Но что можно обнаружить за пределами времени? В мифе — это мир богов, добрых или злых духов, в который простому смертному нет доступа. Языческая мифология ставила непроходимую границу между временем, в котором живут люди, и вечностью, в которой пребывают высшие силы. Философия, возникшая в античности, как я понимаю, была первой попыткой человека прорваться в вечность, найти путь к ней посредством мышления. Мышление как бы образует «дырку» во времени, через которую человек только и может соприкоснуться с вечностью. Приобщиться к вечности через созерцание или действие — удел избранных, к которым греки относили, прежде всего, граждан полиса, т.е. самих себя.

Человек, с этой точки зрения, принадлежит двум мирам, один из которых существует во времени (природа), а другой в вечности (Бог). Время имеет отношение к животной природе человека, вечность — к духовной. Чуть позже христианство провозгласит, что путь в вечность открыт каждому смертному, благодаря наличию у него «бессмертной души», дарованной ему Богом. Именно она является залогом вечной жизни либо на том свете, либо после конца этого света, хотя ожидание такой жизни — чистый акт религиозной веры. Но существует ли вечность не на том, а на этом свете, можно ли дать ей рациональное объяснение? Философия и ставила своей задачей ответить на этот вопрос. Здесь нет возможности обозреть всю историю этого поиска, но из нее можно извлечь и иной вывод, чем тот, о котором здесь говорил С. С. Хоружий.

Я, конечно, поверхностно знаком с его концепцией синергичной антропологии, вокруг которой уже сложилась целая школа. Однако в том, что я понял, меня не все убеждает. Например, С. С. Хоружий отождествляет антропоцентризм Нового времени с эссенциализмом, предлагая заменить антропологию центра, как он называет антропоцентризм, на антропологию границы. Действительно, в антропоцентрической картине мира человек является цент-



ром всего мироздания, но что понимается здесь под центром? Совсем не какая-то устоявшаяся и раз и навсегда определенная сущность. Идея человека как центра как раз освобождала его от привязанности к какой-либо заранее данной ему сущности. Скорее уж античная картина мира с ее космоцентризмом и средневековая с ее теоцентризмом были эссенциалистскими. Согласно последней, человек есть сочетание двух субстанций — животной и божественной («полузверь, полуангел»). Антропоцентризм, сменивший собой в эпоху Возрождения сред-

невековой теоцентризм, исходил из прямо противоположного — человек образует в мире особую субстанцию, не сводимую целиком ни к божественной, ни к природной. Что же это за субстанция? Она тоже имеет свои границы, отделяющие ее от природного и божественного миров (человек — не животное и не ангел), но границы эти — и в этом главное — задаются человеку не Богом и не природой, а им самим. Человек может опуститься до уровня животного, оскотиниться, а может приблизиться к ангелам, стать святым, как пожелает, но то и другое зависит только от его собственного выбора. Человек есть самоопределяющееся существо, и именно в этом смысле он — субъект, заключающий в себе причину собственного существования. В отличие от животных и ангелов у него нет никакой изначально данной ему сущности, его единственная сущность — быть свободным, то есть быть хозяином своей судьбы и творцом своей сущности. В таком качестве он открыт любой сущности, то есть является универсальным существом. Гуманистическая идея человека, согласно которой любой сущности (эссенции) человека предшествует его существование (экзистенция), ставшая впоследствии главным кредо французского экзистенциализма (недаром Сартр писал, что экзистенциализм — это гуманизм), и была отвергнута Хайдеггером, считавшим вообще категорию сущности пережитком метафизики. В мире, где царит только время и нет никакой вечности (а именно таким он предстал в сознании Хайдеггера), нет места и для сущности, в том числе и гуманистически истолкованной. Вы, видимо, как и Хайдеггер, не приемлете гуманизма, хотя и пытаетесь посредством своей антропологии воспроизвести человека в его целостности. Идеал гуманизма — свободная и творчески реализующая себя индивиду-

альность, человек в вашем изображении — конечен, заброшен, одинок, неполон без Иного. Отсюда и все остальное.

У вас интересная и красивая концепция — все это движение человека от онтологического размыкания к виртуальному. Но почему такой безнадежный вывод? Если конечным итогом является экстаз, смерть человечества, то, может, что-то не так в самой этой хайдеггеровской онтологии, из которой вы исходите? Возможно, в ней не все до конца продумано. Еще вопрос — человек по своей онтологической природе конечен или бесконечен, временен или вечен? Здесь все дело в том, что понимать под вечностью и где ее искать.

Не берусь судить о том, в чем не считаю себя специалистом, — о времени сакральном и физическом. Об этом пусть говорят те, кому ведомы тайны Бога и природы. Но человек живет не только в природе и на небе, он живет также в обществе. Время его жизни измеряется не только датами его рождения и смерти, но тем, что можно назвать общественным временем. Чем же общественное время отличается от времени биологической жизни человека? Оно, как я понимаю, есть время жизни человека не как биологической особи, подобной всем остальным, а как индивидуальности, которую никто не может ни повторить, ни заменить собой в потоке времени. У каждого человека своя особая и неповторимая судьба, и потому мы живем только один раз, однократно по своей природе, не воспроизводимы во времени. Время индивидуальной жизни измеряется не числом прожитых лет, а их качеством — тем, что пережито, понято и сделано каждым в личном плане и что сохраняется (пусть только в памяти потомков) на все последующие времена (Пушкин всегда и везде Пушкин, второго

Пушкина быть не может). Такое время не поддается количественному счету: в одно и то же число лет можно прожить самые разные жизни.

Человек обретает индивидуальность по мере вхождения в мир культуры. Общественное время и есть время его жизни в культуре, то есть его индивидуальной жизни. Культура не освобождает человека от времени, но позволяет ему, оставаясь в нем, прорваться в вечность, жить если не вечно, то в вечности, причем не на том, а на этом свете. Культура, по определению Зигмунта Баумана, есть мост, который человек построил между мимолетным временем своей жизни и вечностью. Сегодня, как он считает, все эти мосты разрушены. Путь в вечность полностью перекрыт для современного человека, и ему остается лишь сосредоточиться на своем телесном существовании, найти в нем смысл и ценность. Жизнь современного человека, как в язычестве, свелась к времени земной жизни, отождествляется с жизнью тела, но не духа. Забота о теле становится его главной заботой, отодвигая на второй план все остальные духовные помыслы и заботы. Наиболее значимым и более всего переживаемым событием человеческой жизни, лишенной связи с вечностью, становится смерть. Во всем видят теперь неизбежную печать смерти, признак надвигающегося конца, приближающейся гибели. Смерть становится главной темой и в художественном творчестве. Как пишет Бауман, «самые известные художественные артефакты наших дней высмеивают бессмертие или обнаруживают к нему полное равнодушие... Исчезновение и умирание — вот что выставляют ныне в художественных музеях». Это, как считает Бауман, не кризис культуры, а попытка пересадить ее на новую и ранее чуждую ей территорию, на которой нет места бессмертию и вечности.

Победа времени над вечностью, по мнению большинства современных философов, есть отличительная черта всего Нового времени. По словам Мишеля Фуко, «эпоха модерна» есть «век Истории». Здесь время с его текучестью и подвижностью окончательно вытеснит из сознания всякую отсылку к вечным сущностям и субстанциям — в их религиозном и метафизическом истолковании. Все трансцендентное утрачивает свою силу. История перестает мыслиться как только внешняя — хронологическая — последовательность событий, она становится способом существования, самим бытием вещей и людей. Но если в истории человек утрачивает связь с вечностью, то восстановить ее, как думают некоторые современные философы, можно лишь путем отказа от истории, от прошлого и будущего и утверждения «истинно настоящего», «теперь» в качестве «истинного времени». Неприятие истории как движения человека от прошлого к будущему, как его социального и духовного изменения во времени, — вот характерная черта любого сознания, обеспокоенного проблемой утраты «вечных ценностей». Либо ценности, либо история — так ставится вопрос.

И у нас с историческим временем большая проблема: мы его явно не любим, боимся, не ждем от него ничего хорошего. Все, что движется во времени, вызывает у нас чувство опасения и тревоги, надвигающейся угрозы, неминуемо ожидающей нас беды. Движению во времени предпочитаем расширение в пространстве, более озабочены местом России в мировом пространстве, чем в мировой истории. И судим о нем преимущественно в терминах геополитики, а не хронополитики. Высшими достижениями в своей прошлой истории считаем присоединение новых земель, но не реформы, менявшие

облик страны. Даже реформы Александра II и Столыпина трактуются многими не как движение вперед по пути обновления России, а как вынужденная мера по упрочению традиционной власти. А сегодня хорошим тоном считается возвеличивание правления Ивана Грозного и Александра III с их ориентацией на укрепление и стабилизацию существовавшего порядка. Все наши революции почему-то заканчивались реставрацией — восстановлением того или иного подобия старого режима. Такое впечатление, что они совершались не ради ликвидации этого режима, а его спасения и сохранения, пусть и в модифицированной форме. Консерватизм присущ нашему сознанию, видимо, в большей степени, чем авангардизм. Когда-то я думал, памятуя о Серебряном веке, что Россия — страна авангардистская, но Серебряный век — лишь попытка религиозно-эстетического преобразования России без далеко идущих планов ее социальной и политической модернизации. А сегодня кто только не называет себя консерваторами — и правые, и левые. Дух охранительства у нас явно сильнее духа реформаторства, блокируя или сводя на нет все попытки модернизации. На протяжении последних трехсот лет Россия прилагала огромные усилия по своей модернизации, создавая впечатление неизвестно куда мчащейся тройки, а воз вроде бы и ныне там. Триста лет модернизируемся, но никак в этот модерн попасть не можем. Похоже, мы страна перманентной модернизации, которая временами то вспыхивает, то угасает.

Отсюда и наше отношение к собственной истории: при всем фактическом знании о ней мы ее явно не понимаем, не способны судить о ней с научной (или объективной) беспристрастностью. Любое крупное историческое имя или событие вызывает у

нас непримиримые споры и противоположные оценки: одни их поднимают на щит, другие втоптывают в грязь. Прошлое для нас — предмет скорее моральной оценки, чем теоретического суждения, независимого ни от какой оценки. И считаем такое отношение нормой: ведь «умом Россию не понять», «в Россию можно только верить».

Чем моральная оценка отличается от научного объяснения? Если морализаторство подводит прошлое под вечные категории добра и зла, стремится как бы увековечить его в качестве воплощения того или другого, то научное объяснение подводит прошлое под историческую категорию времени. Прошлое — хорошо оно или плохо — потому и прошлое, что отделено от настоящего и будущего. Историческим морализаторством страдают как раз те, кто не видит границу между прошлым, настоящим и будущим.

Историческое время — не календарное и не хронологическое. Оно заключает в себе границу не просто между «до», «теперь» и «после» (о чем писал еще Аристотель в своей «Физике»), а между качественно разными историческими состояниями, получившими название до-модерна, модерна и пост-модерна. Даже в европейской истории деление на Античность, Средние века и Новое время есть деление не просто хронологическое, но качественное, когда же говорят о до-модерне, модерне и постмодерне, имеют в виду всю мировую историю. И каждое из этих состояний характеризуется своим отношением к времени.

До-модерн держится на силе традиции (или обычая) — здесь прошлое диктует свои законы настоящему. Его потому и называют традиционным обществом. Время здесь движется по кругу, уподобляется природному времени с его бесконечным

повтором одного и того же. Будущее в таком обществе — повторение прошлого. Все как бы застывает в неподвижности, обретает видимость «вечного покоя», хотя его можно назвать, скорее, состоянием социального застоя. История уподобляется бесконечно кружащемуся времени с его постоянной смелой одних и тех же жизненных циклов. «Люди рождаются, страдают и умирают» — таков смысл этой истории, как он сформулирован в одной восточной притче. «Нет ничего нового под луной», «все опять повторится сначала» — вот и вся мудрость жизни в таком времени.

Из традиционного общества, отвергающего любые социальные изменения и инновации, выход один — на небо, в потустороннее царство вечной жизни, в трансцендентное, открывающееся человеку либо в религиозном опыте верующего, либо в метафизическом созерцании вечных субстанций. Вертикаль, соединяющая земное бытие с потусторонним (трансцендентным) инобытием в мировых религиях, — единственная возможность освободиться от власти традиционного общества. Иного пути, кроме как на небо, здесь нет. Все религии в этом смысле — своеобразная самокритика традиционной социальности, не способной ни к какому преобразованию. Освящая традиционализм на земле, они ищут ему альтернативу на небе. С попыткой обрести смысл жизни в трансцендентном и вечном Карл Ясперс, как известно, связывал возникновение «осевого времени» в истории, которое в настоящее время пришло к своему логическому завершению.

В обществе модерна на смену власти традиции приходит власть разума. Модерн — это рационализация всех форм жизненного поведения человека. С того момента, как человек, говоря словами

Канта, обретает мужество доверять собственному разуму, то есть мыслить и действовать самостоятельно, и начинается эпоха модерна. Разум не отвергает традицию, но делает ее предметом критической рефлексии. Все, что не прошло проверку разумом, отвергается им как суеверие и предрассудок. Пока люди не опираются на собственный разум, они находятся в состоянии «несовершеннолетия», то есть подобно детям, во всем послушным своим родителям, целиком полагаются на разум прародителей — предков или высшей силы. Но отсюда следует, что человек, опирающийся на собственный разум, будет искать спасение не на небе, а на земле, не в прошлом, а в будущем. Вертикаль, ведущая на небо, превращается в горизонталь, связующую настоящее с будущим. На смену упованию небесного царства приходит социальная утопия с ее устремленностью не в потусторонний, а в грядущий мир — в мир «светлого будущего». Пристанищем вечности в этом мире может быть только утопия, отрицающая историю.

В модерне время летит вперед, ни на чем не задерживаясь, ничему не придавая абсолютного значения. Время здесь окончательно побеждает вечность, как бы опять закрывает к ней для человека все пути и дороги. Ценится только то, что приносит осязаемый в настоящем выигрыш и доход. Время модерна — это, прежде всего, время частной жизни и труда, делающего деньги, то есть рабочее время, которое для большей части человечества является здесь основным временем их общественной жизни. Измеряется это время физическими величинами — часами, неделями и пр., делающими и человека чем-то подобным природной силе. Какая уж тут вечность.

В рабочем времени и заключена, по моему мнению, причина утраты человеком связи с вечностью

в «эпоху модерна». История не стала еще здесь в полной мере историей самого человека, является историей более вещей и идей, чем людей. Можно назвать ее также историей цивилизации (государства, капитала и пр.) в отличие от истории культуры, в которой только и заключено условие его подлинно человеческого бытия. Не в осознании своей конечности, временности, а в культуре, сохраняющей на века человеческие мысли и дела, следует искать это бытие. В эпоху модерна — культура все что угодно, но только не «дом бытия». Отсюда и необходимость выхода в постмодерн, который я понимаю не как особый вид интеллектуального дискурса или художественной практики, а как общественное состояние, в котором главным временем человеческой жизни становится не рабочее, а свободное время. Историческое время не отменяется и не отвергается, а обретает характер свободного времени в качестве базового условия человеческой жизни как свободной индивидуальности. Свобода, которую философы искали за пределами времени, перемещается в само время, но только не физическое и сакральное, а свободное. Если рабочее время есть отрицание свободы, то свободное время и есть время бытия человека в свободе. Я бы даже сказал в противовес Хайдеггеру, что бытие — не просто время, но свободное время (не *Sein und Zeit*, а *Sein und freie Zeit*). Но в таком случае время — синоним не смертности, а вечности и бесконечности, то есть индивидуальной, а не биологической жизни человека. Жизнь в свободном времени я и называю постмодерном. В чем конкретно состоит такая жизнь — разговор особый, на который у меня не хватает здесь как раз времени. Но только она способна придать человеческой жизни — не на небе, а на земле, — масштаб и ценность жизни, равной

вечности. Вот и все, о чем бы я хотел сказать в добавление к предыдущему докладу. Спасибо.

Козырев А. П.

Спасибо, Вадим Михайлович, за интересный и действительно провоцирующий размышления доклад. Я вспомнил заметки моего друга Бернара Маршадье в его французской книге «Ясные заметки для дымной эпохи». По-русски это очень сложно перевести, но приблизительно это звучит так — «интеллигентный человек всегда расположен к общению, открыт, а мы постоянно заняты, мы постоянно чем-то озабочены». Вот это состояние постоянной занятости, несвободы современного человека, отсутствие свободного времени именно в том смысле, в каком вы говорите. Но это просто маленькая заметка а ргорос вашего доклада. У нас есть три минуты на вопросы. Игорь Борисович, пожалуйста!

Чубайс И. Б.

(говорит не в микрофон, не слышен вопрос)

Межуев В. М.

Вы хотите спросить, патриот ли я? Я патриот! Я другое хочу сказать, Тютчев вообще...

Чубайс И. Б.

Вы говорили о свободе с пафосом и придыханием. Не считаете ли вы, что свобода есть величайшая

трагедия, потому что в нормальном обществе всегда есть правила. Когда эти правила хорошие — это замечательно, когда правила плохие — плохо. Но свобода — это разочарование во всем, это отказ от всяких правил, это отрицание...

Межуев В. М.

Зато рабство — это такая радость!

Чубайс И. Б.

Это не ответ.

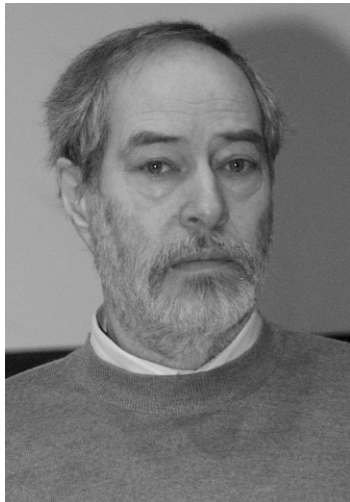
Межуев В. М.

Я отвечу коротко. По поводу Тютчева. Тютчев — не кантианец, Тютчев — шеллингианец. А у Шеллинга бесконечное познаваемо. Правда, он потом придет к философии мифологии откровения, но во всяком случае он попытался в начале в романтический период свой возродить натурфилософию. Ну, это тютчевское: «Не то, что мните вы, природа, — Кто помнит наизусть? — в ней есть душа, в ней есть свобода». Это чистый Шеллинг. Что касается Канта — Кант не считал свободу и трансцендентальное... свободу предметом знания действительно, но он считал ее предметом морали, практического отношения человека, он совсем не делал ее предметом веры. Он попытался просто найти закон разума для свободы, и нашел его в категорическом императиве, но это не буду рассказывать, Канта все знают без меня. Так что, что касается России, то в какой-то

степени это мнение подтвердил не только — это мнение Тютчева... Скажите, почему Россия все время искала идею? Это мнение Бердяева, и Соловьева, и вообще всех людей, которые писали о русской идее. То есть Россия как бы не нашла себя еще в реальности, поэтому искала себя в идее. То есть это как бы говорит о том, что история не завершена. Вы знаете, на Западе, в Европе, там люди спорят о чем угодно. Вы знаете, о чем они не спорят? Там есть свои и правые, свои левые, свои социал-демократы, либералы, консерваторы — все там есть. И спорят они на все темы. Они не спорят только по одному вопросу — к какой цивилизации они принадлежат. А мы спорим только об этом. Для одних мы часть Запада, для других мы особая статья, для третьих мы Евразия и так далее. Что это за спор о цивилизационной идентичности? Что он означает? Он означает, что мы еще не стали цивилизацией, мы ее еще только ищем для себя. И поэтому мы все время говорим об идее, а не о реальности. В этом смысле, действительно, Россию понять сложно, поэтому и когда-то Бердяев говорил правильно, что вопрос о России пока еще не социологический вопрос, а исторический. Мы пока ещё мыслим о себе в идее, а реальность эмпирическая. И надо сказать, вот это меня разделяет с нынешними патриотами. Они хотят идеализировать прошлое. А великая русская культура в лице и русской религиозной философии, и литературы была к этому прошлому критична. Поэтому мы и называли иногда даже критический реализм. И в этом наше отличие, может быть, от наших предков XIX века. Они хотели куда-то двигаться дальше, а мы хотим где-то застыть. Вот мой ответ.

Козырев А. П.

Спасибо, Вадим Михайлович. Я хочу попросить выступить нашего следующего докладчика, это руководитель российского междисциплинарного семинара по проблемам темпорологии, который проходит на биологическом факультете Московского государственного университета, Александр Петрович Левич.



**Доклад
А. П. Левича**
Руководитель Российского междисциплинарного семинара по проблемам темпорологии на биологическом факультете МГУ имени М. В. Ломоносова

Спасибо большое, Алексей Павлович. Добрый день, коллеги уважаемые. Я очень признателен организаторам философского клуба за тот труд, который они вложили в это большое дело. Мы уже с первых минут его работы видим результаты. Для меня большая честь в этом высоком собрании выступить, но не только большая честь, но и огромная ответственность. Дело в том, что я не философ, я не историк, я простой естествоиспытатель, и мое выступление — это методологические проблемы изучения времени. Ну и, может быть, не столько пытаюсь дать ответы

по поводу проблем, сколько, может быть, задать вопросы для тех, кто присутствует и может с точек зрения философии, методологии, исторической науки помочь естествоиспытателям в их деятельности, потому что проблема времени — это, конечно, не проблема самой науки как естествознания.

Я представляю здесь российский междисциплинарный семинар по изучению времени, в марте исполнится как раз 25 лет с момента его первого заседания. И конечно, за короткое выступление я не берусь представить все срезы мысли, которые прозвучали на семинаре. Но у нас семинаром учрежден в Интернете «Институт исследований природы времени», это большая информационная система, и, конечно, о том, что делалось на семинаре, отсюда можно узнать гораздо больше, чем из моих коротких слов.

Я сформулировал бы тему выступления сегодняшнего — «Методологические трудности на пути понимания феномена времени» и подзаголовок: «Нужны новые сущности, формальные средства и критерии понимания».

Мое выступление — взгляд естествоиспытателя на методологию изучения времени. Это выступление — и попытка поделиться опытом темпоролога, полученным за 25 лет работы в МГУ имени М. В. Ломоносова «Российского междисциплинарного семинара по изучению времени», и обращение к профессиональным методологам науки подсказать пути преодоления наших трудностей в понимании и описании природы времени.

Успехи в изучении времени скромны не только в масштабе 25-летней истории Российского междисциплинарного семинара по темпорологии, но и в масштабе более чем 300-летней истории европейской науки, если вести отсчет от «Математических

принципов натуральной философии» И. Ньютона, и в масштабе более чем 2000-летней истории античной науки, если опираться на достижения «Физики» Аристотеля.

В изучении времени оказались малопродуктивными прямые методы науки: экспериментальный подход, многие попытки моделирования, встраивание в понятийный аппарат науки (время — это материя? поле? ось координат? свойство сознания? конструкт мышления?..).

Время в современном знании — исходное и неопределяемое понятие. Наука не обходится без таких понятий, но и не изучает их. Использование представлений о времени опирается на интуицию исследователя, на его неотрефлексированный профессиональный опыт, на элементы венаучных (часто неосознаваемых) представлений о Мире. Не оправдались надежды на возможность введения единого инструментального представления о времени: часы по своей природе могут быть совершенно различными и несводимыми друг к другу по порождаемым ими свойствами времени.

Ответить на вопрос «Что такое время?» — значит заменить образ времени в понятийном базисе на какое-либо другое базовое понятие, опираясь на которое становится возможным обсуждать само время. Тем самым, образно говоря, свойства времени превращаются из «аксиом» в «теоремы». Только будучи удаленным из неопределяемых представлений, время может стать предметом научного изучения.

Время — не изолированный «кирпичик» в понятийном фундаменте знания. Представления о времени тесно переплетены с другими исходными понятиями о пространстве, материи, зарядах, взаимодействиях, энергии, развитии, жизни, сознании

и со многими иными. Переделывание фундамента невозможно путем замены единственного «кирпичика». Перестраиванию подлежит весьма обширная область. Фактически идет речь о построении новой «картины мира», на которой будут базированы новые динамические теории. Создание картины мира становится для теоретика естествознания необходимым этапом по согласованию исходных понятий теории. Но что это за вид деятельности? Это — наука? Философия? Метафизика? Натурфилософия? Искусство? Беллетристика? И если это наука, то каковы ее имя и статус?

В работе теоретика естествознания присутствуют, по крайней мере, два рода деятельности. Опишу их на примере физики. Обычная работа физика-теоретика состоит в поиске и интерпретации решений для известного набора фундаментальных уравнений. Например, уравнения Гамильтона в классической механике, Максвелла — в электродинамике, Шредингера или Дирака — в квантовой механике, Эйнштейна — в общей теории гравитации, Больцмана — в статистической физике... Список можно продолжить, но он окажется не слишком длинным. Второй род деятельности — задачи по поиску или угадыванию самих фундаментальных уравнений. Первым родом деятельности занимаются многие тысячи исследователей. Вторым — десятки, из которых для единиц их имена стали именами найденных уравнений. Первый вид деятельности — ежедневная работа в науке многих поколений исследователей в течение сотен лет ее существования. Второй — короткие промежутки в несколько лет (или пусть — десятилетий) в периоды становления каждой из теорий. При получившемся соотношении «человеко-лет» немудрено, что сложилось мнение, будто правильное занятие

физикой — это умение хорошо решать известные уравнения и на основе решений точно рассчитывать наблюдаемые эффекты. Вопросы же о происхождении уравнений и о смысле базовых понятий, по выражению великого физика и позитивиста Л. Ландау, есть «филология».

Пользуясь производственной терминологией, можно сказать, что решение уравнений — методически оснащенное ремесло, хорошо развитая научная технология (требуемая, однако, как и любая другая деятельность и таланта, и озарения, и везения). Создание же уравнений — ручная, штучная работа, граничащая с искусством правдоподобных рассуждений, полуэмпирических доводов и интуитивных предвидений.

Предшествующие решению уравнений компоненты научных теорий мельком, в качестве терминов упоминаются в процессе обучения исследователей (ярчайшие примеры: пространство, время, взаимодействие, масса...). Неявно подразумевается, что неопределяемые понятия и огромная база их эмпирических прообразов интуитивно известны адресатам учений и, более того, одинаковы для различных носителей знания. В такой установке лежат корни большинства взаимных недопониманий, борьбы научных школ, трудностей как внутри, так и междисциплинарного общения.

В нашем знании существует огромный пласт той самой «филологии», от которой отрешиваются позитивистски настроенные исследователи. Соответствующие компоненты теории получили название «структурных принципов». Приведу примеры структурных принципов:

- Атомистическое учение.

- Материальные точки в фазовом пространстве положений и скоростей в классической механике.
- Амплитуды вероятностей в бесконечномерном гильбертовом пространстве квантовой механики.
- Планетарная модель атома.
- Строение атомного ядра.
- Мир элементарных частиц и физических полей.
- Концепция физического вакуума.
- Гео- или гелиоцентрическая системы ближнего космоса.
- Космология расширяющейся Вселенной.
- Параллельные Вселенные Эверетта.
- Клеточная теория организмов.
- Бактериальная природа инфекционных болезней.
- Дискретная природа биологической наследственности.
- Популяционная, трофическая и др. структуры экосистем и биосферы Земли.
- Тектоника плит в геологии. Оболочечная структура земных недр.
- Классовая теория общества.

Структурные принципы на многие годы определяют рамки, в которых функционируют целые науки. Структурные принципы представляют «само собой разумеющуюся», часто не осознаваемую альтернативную, неотрефлексированную, но обязательную часть любого знания. Статус самих принципов весьма различен — от строгих научных фактов до символов веры и явных заблуждений. Так, атомистической гипотезе Демокрита около 2400 лет, но еще около 100 лет назад не угасал драматический спор великих Л. Больцмана и Э. Маха

о том, действительно ли атомы существуют. Около 100 лет понадобилось, чтобы гипотеза Г. Менделя о дискретных единицах генетической наследственности воплотилась в образе двойной спирали дезоксирибонуклеиновой кислоты.

Предпосылками, которые приводят исследователя к формированию структурных принципов, могут быть эмпирические обобщения, фрагменты научных теорий, интуитивные озарения, заимствования из научных или вненаучных картин мира, философские элементы мировоззрения, художественные образы и т.п. Структурные принципы, — это, как правило, постулаты, а не логические выводы, поэтому не так важны пути, какими мы к ним пришли. Важен результат — близость к реальности непосредственных и отдаленных следствий нашей веры в существование самих принципов.

Пытаться объяснить время без переделывания понятийного фундамента знания бессмысленно, поскольку любое объяснение будет опираться на этот фундамент, в котором уже есть «кирпичики времени». По-моему, проблема в постижении времени связана с отсутствием структурных принципов, в которых задавались бы элементарные объекты и их свойства, пригодные для моделирования изменчивости мира. Но самое трудное в этой проблеме — понять, что она существует. Чтобы постичь природу времени, нам не хватает каких-то новых сущностей, которые должны заменить время в понятийном базисе науки. Любая попытка концептуального осмысления понятия времени должна начинаться с введения в научный обиход подходящих структурных принципов или, что то же, — определенного фрагмента картины мира. Эти принципы могут отражать совершенно различные подходы к изучению времени. Важно лишь, что этап «измыш-

ления» принципов и построения связанной с ними связанной картины мира обязателен и неизбежен.

Путь от структурных принципов, от непротиворечивой и непротиворечащей картины мира через формальную теорию к реальности — это, как правило, путь длиною в жизнь, причем часто — длиною в жизнь нескольких поколений не подвластных конъюнктуре и не боящихся «крика беготийцев» исследователей.

Архетип описания изменяющихся систем

Приведу пример структурного принципа, способного, на мой взгляд, породить свойства времени и феномен становления в нашем мире. Я буду признателен читателям, подсказавшим мне и другие подходы.

Все открытые системы — системы изменяющиеся. Их изменчивость, т.е. течение времени, может быть объяснена и параметризована количеством энергии или вещества, меняющимися в системе. Постулирую и обратное утверждение: все системы со временем — системы открытые, но изменяться — входить в них и (или) выходить из них — могут не только вещество или энергия, но и иные материальные субстанции. Наш мир открыт по отношению к этим субстанциям. Во Вселенной существуют источники субстанций нескольких типов. Такими источниками, в частности, являются физические заряды или живые организмы. Истечение субстанций организовано в виде линейно упорядоченных потоков их дискретных элементов. На языке Ньютона эти истечения можно назвать генерирующими флюэнтами. Генерирующие флюэнты порождают течение времени (становление) в мире,

пространство и его свойства, элементарные часы и линейки, корпускулярно-волновой дуализм объектов мира. Генерирующий флюэнт можно рассматривать как структурный принцип (постулируемую сущность) в понятийном базисе науки. Генерирующий флюэнт задает архетип описания и моделирования меняющихся систем, например, физических зарядов, живых клеток, популяций организмов.

Язык описания «динамических» множеств

Существует слабо отрефлексированное наукой несоответствие между динамическим статусом реальных систем и статическим языком их описания в теоретико-множественной математике.

Реальность — это мир процессов, а не мир «застывших» состояний. Все реальные системы — это изменяющиеся системы. Описание реальных систем совершенно обязательно должно содержать феномен течения времени.

Наиболее общие рамки моделирования систем — это рамки теории множеств. Любой объект исследования описывают множеством со структурой — отношением порядка, операцией над элементами, топологией. При этом и носитель структуры, и ее аксиоматика постоянны. Другими словами, в основаниях математики нет времени. (Принятые в математике пути описывать движение, например с помощью дифференциальных уравнений, также приводят к трудностям, поскольку требуют введения континуума, не допускающего возможности квантового описания времени и пространства.)

Указанное несоответствие небезобидно, поскольку «границы моего языка означают границы моего

мира». Для формального описания реальности нужны абстрактные исходные объекты, которые можно было бы назвать изменяющимися, непостоянными множествами. Я предлагаю для них термин «динамические» множества. Примерами динамических множеств могут служить упомянутые выше генерирующие флюэнты, т.е. всевозможные заряды, популяции организмов, словари языков,



мыслеобразы в человеческом сознании...

В современных основаниях математики существует подход, способный преодолеть «статичность» теории множеств. Это — теория категорий и функторов. Две особенности теоретико-категорного описания систем позволяют думать, что язык теории категорий более адекватен реальности, нежели язык теории множеств. Первая особенность — возможность оперировать сразу всей совокупностью одинаково структурированных множеств (объектов категории), что позволяет отождествить эту совокупность с пространством всех возможных

состояний системы. Вторая особенность — та, что в категорию наряду со структурированными объектами равноправно и обязательно входят все допустимые их структурой способы изменения объектов (морфизмы категории), то есть преобразования состояний системы. Это позволяет заменить теоретико-множественное идеализированное представление мира в виде «застывших» объектов на адекватное миру представление его процессами. «Каждое понятие постоянства относительно, оно возникает чувственно или мысленно как предельный случай изменения, и бесспорное значение таких понятий для получения ясного представления об изменении всегда ограничено этим своим происхождением».

Теоретико-категорный язык богаче языка теории множеств. Для одного и того же набора объектов категории может существовать много различающихся наборов морфизмов. Но категории с одинаковыми объектами, но различающимися морфизмами — это различные категории: неразличимые как множества объекты становятся различными по возможностям их преобразований.

«Динамическое» множество на языке теории категорий есть целый класс множеств, а именно, класс объектов категории или — всех реализаций некоторой математической структуры, моделирующей изучаемую систему. Наверняка существуют и другие способы формального описания динамических множеств, и я буду благодарен коллегам за ссылки на них.

«Статичность» теории множеств проявляется как в неизменности самих множеств — носителей структур, так и в постоянстве аксиоматики, задающей структуру моделируемой системы. Множества с переменными структурами описывают особые ка-

тегории — топосы: «...теоретико-топосная точка зрения... состоит в отбрасывании идеи о существовании фиксированного универсума «постоянных» множеств, среди которых может и должна развиваться математика, и в признании того, что работать с переменными величинами в универсуме непрерывно меняющихся множеств удобнее, чем в рамках... абстрактной теории множеств... когда отдельно рассматривается носитель и последовательность постоянных структур, привязанных к точкам этого носителя. Именно переход от постоянных множеств к переменным множествам является душой теории топосов!».

В попытках формального теоретико-множественного описания времени не хватает также средств для конструирования различных модусов существования: «временное» и «вневременное» бытие, «бренность» и «вечность» и т.п. В языке теории категорий эти средства существуют. Пространство состояний системы — класс объектов описывающей систему категории — содержит все потенциально возможные состояния системы. В реальности состояния системы альтернативны: истинность одного из них исключает «одновременную» истинность других. В этом смысле пространство состояний обладает «вневременными» свойствами: все состояния сосуществуют в нем (независимо от момента времени, в который они реализуются), а не альтернативны. Отмеченные «вневременные» свойства роднят его с понятием вечности, которая содержит в себе все возможные события «изменчивого» мира.

Теория категорий может оказаться полезной теоретиком науки, качественно расширяя язык

формальных описаний. Описание объектов познания обычно состоит в подборе математической структуры, в какой-то степени изоморфной устройству предмета изучения или представлений о нем. Но всегда ли существует в математике подходящая структура? Именно при решении этого вопроса в предметных областях науки возникает тезис о необходимости «новой математики». Математические структуры задаются набором аксиом, и при всем видимом многообразии аксиоматических систем число их типов ограничено: структуры порядка, топологические и алгебраические структуры. Теоретико-категорное же описание систем не требует обязательной экспликации системы математической структурой. Возможно «качественное» категорное описание, то есть непосредственное перечисление и описание состояний системы и всех переходов между ними (морфизмов) не на математическом, а на внутридисциплинарном содержательном языке (некоторым аналогом чего может служить, например, карта метаболических путей живой клетки). Замечу, что если задана математическая структура, то всегда возможно задать сохраняющие ее морфизмы. Необходимость обратного утверждения для приложений не обязательна: если заданы морфизмы, то может и не существовать математической структуры с известной аксиоматикой, которую они «сохраняют». Объекты «качественной категории» и будут реализацией соответствующей заданным морфизмам структуры.

Выводить, а не угадывать законы изменчивости систем

Существует немало ответов на вопрос «Что есть время?» Кроме ответов, необходимы критерии их приемлемости. С точки зрения теоретика естествознания, хочу в качестве одного из возможных критериев предложить эффективность предлагаемого ответа в решении задачи о выводе уравнений движения систем. Уравнения движения непосредственно связаны с представлениями о времени, поскольку закон движения есть описание изменчивости исследуемого объекта, то есть его собственного времени, с помощью эталонного объекта, то есть часов.

Теория категорий и функторов предоставляет аппарат для вывода фундаментальных принципов изменчивости систем.

Законы функционирования (они же — законы динамической изменчивости, уравнения обобщенного движения) сформулированы далеко не для всех объектов научных исследований. Методология поиска таких законов составляет важную проблему теоретического знания, не решенную до настоящего времени. В методах научного описания мира существует крайне ограниченный набор формальных способов вводить фундаментальные законы изменчивости исследуемых систем. Почти всегда такие законы постулируют или в форме «уравнений движения», или в форме экстремального принципа. Перед методологами науки стоит задача провести анализ современных подходов, позволяющий выделить индуктивно-постулативную и дедуктивно-дискурсивную составляющие знания и на основании проведенного анализа предложить подходы, позволяющие выводить, а

не угадывать фундаментальные законы динамической изменчивости систем.

Выполнение подобной работы невозможно без формального аппарата, ориентированного не на одну предметную область исследований, а на широкий их спектр. Теория категорий и функторов, претендуя на роль фундамента в основаниях математики, может оказаться решающим звеном и при переходе от искусства к методу в практике поиска фундаментальных «уравнений движения» природных и антропных систем.

Поиск выделенных — реально осуществляющихся — состояний систем среди всех потенциально возможных в методологии экстремальных принципов требует, во-первых, умения каким-либо образом упорядочить состояния между собой на шкале «больше-меньше», «сильнее-слабее» и т.п. и, во-вторых, — выбора экстремального из этих состояний в полученном упорядочении. На языке математических структур такой поиск означает умение упорядочить структурированные множества, описывающие систему, и выбрать наиболее «сильную» (или наиболее «слабую») структуру в качестве той, что выделяет реализующееся состояние из всех возможных.

Теория категорий и функторов позволяет сравнивать по «силе структур» любые структурированные множества. Метод сравнения легче всего понять, рассмотрев предельный случай структурированных множеств — множества без структуры. Для сравнения бесструктурных множеств можно использовать такую характеристику, как количество элементов в них (синонимы — кардинальные числа множеств, мощности множеств). Любые два множества сравнимы по количеству элементов. Для множеств со структурой характе-

ристика по количеству элементов неинформативна, поскольку никак не связана со структурой. Однако само понятие количества элементов не первично, а возникает как математическая конструкция при сравнении множеств с помощью соответствий между ними. Термины «изменение объектов», «преобразование состояний», упомянутые в предыдущих абзацах, в данном контексте можно считать синонимами термина «соответствие». Частный случай соответствий представляют собой привычные функции, или отображения. Поясню примером метод сравнения множеств с помощью соответствий. Зададимся вопросом: чего (или кого) больше в некоей комнате — кресел или людей? Один из способов ответить на этот вопрос — подсчитать количества кресел и людей, а затем сравнить полученные числа. Другой способ — установить соответствие между людьми и креслами, например, попросив, чтобы каждый из присутствующих в комнате людей занял одно кресло. После того как люди рассядутся, мы сможем точно ответить, больше ли в комнате кресел или людей, в зависимости от того, остались ли свободные кресла или — без кресла люди. Замечу, что при этом мы можем не знать ни количества стульев, ни количества людей в комнате. Повторю, что процедура сравнения множеств с помощью соответствий носит более общий характер, чем подсчет количества элементов в множествах.

Сравнение структурированных множеств с помощью преобразований (соответствий), сохраняющих имеющуюся структуру, порождает для структурированных множеств понятие «структурные числа», обобщающее понятие «кардинальное число», или «количество элементов», используемое для множеств без структуры (структурные числа превращаются в обычные количества элементов

для частного случая бесструктурных множеств). Однако структурные числа — это не конечная остановка на нашем пути к методу поиска экстремальных структур. Дело в том, что в отличие от бесструктурных множеств, которые всегда сравнимы с помощью количества элементов в них, структурированные множества могут оказаться несравнимыми между собой, поскольку необходимые для сравнения соответствия могут существовать не для любой пары структурированных множеств. Это значит, что траектория «движения» системы от одного состояния к другому — «более сильному» — состоянию может прерваться из-за невозможности сравнить состояния, чтобы применить экстремальный принцип.

В математике существует способ обойти создавшуюся трудность с помощью метода «представлений». Метод состоит в замене объектов и преобразованиями одной категории объектами и преобразованиями другой. Делается это так, чтобы задаваемые структурой первой категории связи между объектами и между их преобразованиями не были нарушены. Вне математики подобный метод называют «методом аналогий». Собственно, представления из одной категории в другую и названы функторами, фигурирующими в названии теории наравне с категориями. Для любой категории структурированных множеств существует особый функтор в категорию множеств без структуры. Этот функтор сопоставляет каждому структурированному множеству совокупность его преобразований, допустимых заданной на множестве структурой. Таким образом, в теории категорий естественно возникает числовая функция состояния — внутренне присущая теории категорий характеристика объектов категории — коли-

чество допустимых преобразований. Оказывается, что количества этих преобразований упорядочены так же, как структурные числа множеств (если структурные числа сравнимы). Предложенный метод сравнения структурированных множеств называется «функторным сравнением структур», а количество допустимых преобразований структурированных множеств — их «функторными инвариантами», или «функторными числами». Замечу, что функторные числа представляют собой следующее за структурными числами обобщение понятия «количество элементов». Согласно этому обобщению, «правильное» сравнение структурированных множеств состоит в сравнении количеств их преобразований, не нарушающих заданную на множествах структуру, а не в сравнении мощностей базовых для структуры множеств. Для методологии применения экстремальных принципов оказывается очень важным, что функторные числа в отличие от структурных чисел сравнимы для любых структурированных множеств, то есть экстремальный принцип, сформулированный на языке функторных чисел, применим для сравнения любых состояний исследуемой системы.

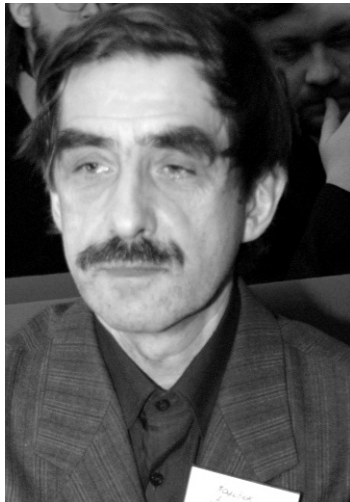
Умение сравнивать структурированные множества на языке теории категорий позволяет сформулировать на этом языке экстремальный принцип, позволяющий рассчитывать (а не угадывать) соответствующие функционалы и применять вариационный формализм для самого широкого круга задач моделирования.

Замечу, что полученный в категорном формализме экстремальный принцип обосновывает и обобщает принцип максимума энтропии и может быть интерпретирован, в частности, как принцип

минимального времени, понимаемого как время, порождаемое генерирующими флюэнтами.

Козырев А. П.

Спасибо большое, Александр Петрович, за очень содержательный доклад. У нас есть возможность задать вопросы. Пожалуйста!



Парибок А. В.

Доцент философского факультета СПбГУ, кандидат филологических наук

Парибок Андрей Всеволодович, из Петербурга, с философского факультета. Я согласен с вашей идеей о плодотворности возможного применения теории категорий, а что вы скажете о возможности применения уже имеющей место идеи симметрии? Я могу сослаться на известную статью Вигнера, где он говорил, что Вселенную с физической точки зрения продуктивно рассматривать как некоторое очень большое перемножение групп симметрий, а далее провести представление о нарушении симметрии и, может быть, о спонтанном нарушении симметрии, и связать это с позицией наблюдателя.

Левич А. П.

Спасибо большое. Понятие категории в каком-то смысле обобщает представление о симметриях. Дело в том, что симметрия — это инвариантность к преобразованиям каких-то аксиоматических структур в математике. Теория категорий вся устроена на том, что задаются вот эти структурированные объекты и обязательно задаются их способы преобразования. Более того, можно обойтись без самих объектов, потому что объект становится единичным преобразованием. Тем самым вот эти преобразования и то, что ими сохраняется состояние системы, они становятся предметом теории категории, на гораздо более общем языке, чем теоретико-множественный язык, задание аксиом и соответствующих симметрий. Более того, в аксиоматическом языке мы обязаны найти какую-то математическую структуру, чтобы описать реальность. На языке теории категорий нам не обязательно иметь готовую математическую структуру, потому что мы можем задать качественную категорию, можем описать все состояния и все преобразования допустимые. И вполне, скорее всего, не будет формальной математической структуры, но язык для формального описания уже есть. Здесь хороший пример — карта метаболизма клетки. Нет математической структуры, которая это описывает, но описаны все состояния, они на большом листе бумаги, есть и все метаболические пути. Вот это естественнонаучный пример категории.



Аршинов В. И.
*Институт философии
 РАН, доктор философ-
 ских наук*

Маленький короткий вопрос, он, собственно говоря... Александр Петрович, я не мог его не задать, поскольку уже третий доклад, и ваш особенно... До сих пор я не услышал такой сущностной, на мой взгляд, характеристики или отношения, как необратимость времени. Как вы смотрите? я иду от Пригожина, от всех этих сюжетов, но не только. Для меня необратимость времени — это одна из фундаментальных его характеристик. Но пока я просто пользуюсь случаем привлечь внимание к этому и хотел бы услышать от вас вашу реакцию. Спасибо.

Левич А. П.

Владимир Иванович, спасибо большое. Мне кажется, в той модели, которую я пытался в качестве иллюстрации представить, ответ на этот вопрос достаточно естественен. Я пытался убедить в том, что система со временем — это обязательно открытая система, что любая система является источником некоторой субстанции, которая входит в наш мир и благодаря которой система открыта. Для каких-то субстанций это очевидно, но, например, для клетки

живой, где потребляется вещество и энергия, для клетки — это субстанция. Это гипотетическая субстанция, которая организмы делает живыми, что-то потребляется... и гипотетическая субстанция, когда любые заряды становятся генерирующими флюентами, становятся источниками субстанции, которая входит в наш мир или выходит. Этим самым любая система обратима в том же смысле и в той же степени, в какой обратим вот этот генерирующий флюент, обратим вот этот поток субстанции, которая входит в наш мир. Если мы с вами можем его обратить, то мир будет обратимым. Если внешний мир нам этого не позволяет, и мы видим во внутренний мир только вход или уход — он необратим и время.

Аршинов В. И.

Это мир машин?

Реплика из зала

В нашем мире разве существуют полностью закрытые системы?

Левич А. П.

Конечно, нет! Именно об этом я и говорю. Именно поэтому наш мир есть мир со временем. Нет, я утверждаю, что, скажем, физические заряды — это не статические, а динамические системы. Если вы согласны с тем, что они открытые — значит у нас с вами нет противоречий. Но чаще всего они

считаются статическими, а не динамическими системами. Такие примеры можно множить. Например, движение маятника математического — вроде бы замкнутая система, тем не менее, как-то время так идет и здесь вот этой субстанцией является само пространство, которое поглощается и испускается, если оно субстанционально, даже при равномерном движении закрытой, замкнутой системы.

Козырев А. П.

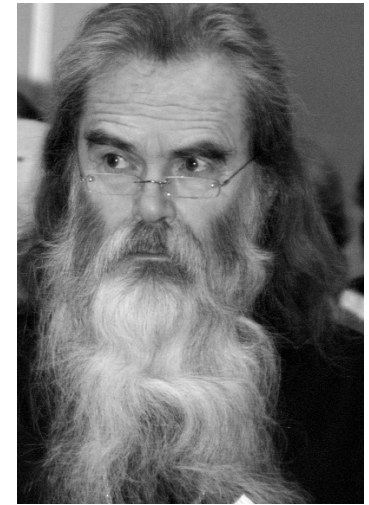
Спасибо. Давайте мы закруглим дискуссию, следуя регламенту. Еще раз поблагодарим Александра Петровича. Я вспоминаю хрестоматийный пример из русской литературы, когда поэта Батюшкова спросили, которое время на часах, он ответил — «вечность». Поэтому наш следующий докладчик — иерей Сергей Соколов, который представляет Русскую Православную Церковь за границей, является автором нескольких книг, исследований, в которых он с богословской точки зрения обращается к проблемам физики, в том числе и к проблеме времени. Я передаю ему слово.

**Доклад Иерея
Сергия Соколова
Священный Синод
РПЦЗ, Нью-Йорк**

Космология и Хрономомия

Мне очень понравилось название этой конференции, оно меня даже ошеломило. Это главная идея, название этой конференции «Время конца времен». Здесь получается некая тавтология, но она очень содержательная. Я заметил это, когда обратил внимание на одну сакральную формулу, которой заканчивается каждая молитва и каждое богослужение. И к сожалению, многие, практикующие православные молитвы, наверное, не обращают внимания, хотя интуитивно и чувствуют, что это очень содержательная формула, не просто плеоназм, не просто фигура речи — ныне и присно и во веки веков. Истус эонос тон эонон. И вот это понятие эон — оно, хотя не очень подробно разрабатывалось святыми отцами, но существенно имплицитно оно очень содержательно и особенно в учении великих кападокийцев — Василия Великого, Григория Нисского.

Философский смысл предлагаемого выступления можно характеризовать понятием метафизической реальности, но не в метафизике Канта, а в смысле этимологии, характерной для одноименной работы Аристотеля. То есть метафизику можно понимать дословно, как это делали древние, по-грече-



ски она означала «после физики». Этот новый, как хорошо забытый старый подход на фоне научно-теоретического прогресса дает взаимное обогащение метафизики и натурфилософии.

Научная общественность вступает в двадцать первый век с горячими спорами и с теоретическими баталиями о времени и о происхождении мира. Этим ветром пахнуло в начале прошлого столетия, и микроклимат в научных лабораториях стал меняться, возбуждая небывалые ранее философские настроения у физиков и естественнонаучные — у философов. В европейском менталитете были поколеблены абсолюты Ньютона, который выразил свой гений в *Математических началах натуральной философии* следующим образом: «Абсолютное, истинное и математическое время само по себе и по своей природе течет равномерно без связи с чем-либо внешним». Этот афоризм имплицитно содержит дальнейшее развитие понятие времени. Иными словами, установка Ньютона становится одной из наиболее фальсифицируемых в науке идей по Карлу Попперу, то есть она порождает многообразие моделей и концепций времени в физике. Следующая апперцепция была простым, но также и революционным отрицанием абсолютного времени по Ньютону в пользу абсолюта света. Благодаря открытию Лоренца в физике философы наперебой обсуждали тоже самое время, но уже как относительное. Время стновилось уже не абсолютным параметром, а четвертой координатой в пространстве Минковского. Надо отдать должное и верификациям ньютоновского времени. Наблюдения за движением Меркурия и Луны вошли в расчетные уравнения для временного стандарта. «Абсолютное, истинное и математическое время» как независимая переменная входит в уравнения движения не-

бесных тел гелиоцентрической системы, центр которой находится около поверхности солнца со смещением в сторону Юпитера.

После этих преобразований в классической физике потрясающее открытие было сделано квантовой теорией, оно с необыкновенной — нефизической точностью выражает принципиальную неточность измерений в новой неклассической физике. Гений Гейзенберга сформулировал принцип неопределенности, формируя новую парадигму и новый менталитет, который усвоили, к несчастью, не все даже наиболее известные ученые. Время перестает быть просто координатой, оно становится физической величиной, сопряженной с энергией, а именно: чем точнее дана картина микромира в энергетическом аспекте, тем неопределеннее время ее существования.

Развитие квантовой космологии позволяет рассуждать уже о самой природе времени и о конце времен с точки зрения физики. Профессор Хокинг, замещающий Ньютона в университете Кембриджа по кафедре и проникновению в небесную механику, присовокупляет к видимым светилам невидимые черные дыры, в которых исчезают звезды и галактики. Хотя невидимые черные дыры не такие уж невидимые и могут даже испаряться, но в их внутренностях некоторые свойства материи исчезают навсегда. Хокинг утверждает: «Можно вообразить, что частицы и информация попали в черную дыру и потерялись. Возможно, это то самое, куда деваются все нечетные носки. Величины вроде энергии и электрического заряда, которые соответствуют направляющим полям, сохранились бы, но другая информация и общий заряд были бы потеряны». Теория этих невообразимо прозорливых карликов позволяет оценить новый абсолют, которым является квант времени. Соотношение неопределенно-

сти Гейзенберга, абсолют света, и радиус черной дыры составляют простейшую формулу для наименьшего возможного интервала времени.

В последние десятилетия прошедшего столетия время концентрирует на себе внимание в связи с целостным взглядом на Вселенную. Профессор Пенроуз, ведущий космолог и оппонент Хокинга, возглавляющий кафедру в конкурирующем университете Оксфорда, доказывает, что судьба Вселенной накладывает обязательства на термодинамику и квантовую физику. Космическая история начинается в гладком и упорядоченном состоянии, а заканчивается в хаотическом: эта асимметрия привела в действие не только второй закон термодинамики, но и необратимость в квантовой физике, которая «обязана в конечном итоге асимметрии Вселенной во времени». Эти выводы основаны на решении уравнений в стандартной космологии, они фальсифицируемы в ее телеологическом аспекте. Так, Хокинг объясняет их антропными соображениями: «В период сжатия условия неблагоприятны для существования разумной жизни, которая могла бы задавать вопрос: Почему беспорядок возрастает в том же направлении времени, в котором расширяется Вселенная?» Проникая в микромир, ученые открывают соотношения, которые должны выполняться с невероятной точностью. Малейшее отклонение привело бы к разрушению всех структур, начиная с ядра атома и кончая вселенной. Числа, сохраняемые с огромной точностью по всей Вселенной и во все время ее существования, называются мировыми константами. Небо, как шатер космического многообразия, натянуто на эти константы. Физики, озабоченные созданием всеобщей и единой теории материи, очень хотели бы найти такие фундаментальные по-

ложения, из которых логически следовали бы эти константы. Однако не нашли ничего более надежного, чем антропный принцип, который гласит «Мир существует таким, каким мы его видим, потому что мы существуем в нем». Эта идея, долгое время не находя себе пристанища в физике, проникла в нее через космологию, которая обращена к новейшим достижениям теоретической и экспериментальной науки.

Антропные соображения помогают в важном вопросе: «почему Вселенная, столь однородная и одинаковая во всех направлениях в большом масштабе, все же имеет местами неравномерность такую, как галактики и звезды? Степень расширения должна быть подобрана ранее с фантастической точностью. Если бы степень расширения через секунду после Большого взрыва была бы меньше одной доли на 10^{10} долей, Вселенная распалась бы через несколько миллионов лет. Если бы она была больше одной доли на 10^{10} , Вселенная существенно опустела бы через несколько миллионов лет. Ни в каком случае это не продолжалось бы достаточно долго для того, чтобы развивалась жизнь». Точность действительно фантастическая. Она содержит десять нулей или десять миллиардов в знаменателе.

Изучением природы времени и его происхождением должна заниматься хронотомия. Время становится не параметром, не координатой и даже не просто физической величиной, но фактором во Вселенной. Хронотомия переходит границу между научным и мистическим знанием. Время возникает вместе со Вселенной в диэресисе, который расщепляет единство шестоднева. Хронотомия работает в запредельном диапазоне происхождения мира. Поэтому она опирается не только на принципы науки, но и на непосредственный опыт Церкви.

Если Ньютон говорил: «Я гипотез не измышляю», то я как православный клирик должен сообщить наименее приятную новость, что церковное знание в большей степени, чем научное, построено на эмпиризме.

Именно поэтому православная церковь, как правило, воздерживалась от схоластических споров, то есть философские спекуляции остались за церковной оградой. Это дает возможность обращаться в наших исследованиях к тому таинственному опыту, который накоплен в *Священной Предании*, начиная с *Ветхого Завета* и кончая свидетельствами отцов и учителей церкви. Святители братья Василий Великий и Григорий (Нисский) заложили основы целостного взгляда на вселенную в свете протологии и эсхатологии. Суть научной апологетики в том, как объясняется происхождение мира. Апостол Павел оставил для этого вполне определенное руководство: *Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы* (Рим: 1:20).

Та сфера, в которую не проникает даже квантовая космология, все же остается полем интересов для христианского откровения. Эту невообраимую область, в которой в результате так называемого Большого Взрыва рождается вселенная, проф. Хокинг предлагает оградить неким горизонтом и космической цензурой. Он делает это с помощью известной со школьной скамьи евклидовой геометрии с более естественной метрикой, «которая не входит внутрь горизонта. Вместо этого горизонт был как начало полярных координат. Можно считать это квантовым представлением *космической цензуры*: разрушение структуры в районе сингулярности не влияет на физические измерения».

Правда, время в такой метрике не кажется естественным, оно называется мнимым, зато остальное выглядит вполне благопристойно согласно научной этике. Законы физики не нарушаются, поскольку этому препятствует космическая цензура. Что происходило до Большого Взрыва? Согласно Хокингу, задавать такой вопрос все равно, что спрашивать: «Что происходит, если вы совершаете путешествие севернее северного полюса?» Говоря языком математики, «граничные условия таковы, что она не имеет границы». Игра слов основана на серьезном раздвоении понятия, так как время можно представлять по-разному: «В реальном времени Вселенная имеет начало и конец в сингулярностях, которые создают границу пространства-времени». Сингулярностью в данном случае называют особую точку, в которой величины — энергия, плотность, температура и другие стремятся к бесконечности, потому что пространство сжимается в точку. Таким образом, «космическая цензура» создает естественнонаучный барьер, через который хронометрия совершает туннельный переход с помощью библейского откровения.

В запредельной области, к которой мы подошли, особую роль играют свидетельства апостола Павла, одно из них, записанное в послании к Эфесянам, в русской версии гласит: *Он избрал нас в Нем прежде создания мира* (Эфес 1:4). В Семидесяти Толковниках «прежде создания мира» по-гречески звучит иначе — *πρὸ καταβολῆς κόσμου*, и это передает таинственное значение послания. Еще Ориген подметил это: «в греческом же языке (катаболе) означает скорее низвержение, т.е. свержение вниз, что по-латыни, как мы сказали, неточно перевели словом *constitutio* как устройство мира». Таким образом, в русском переводе сглажен смысл пророчества апо-

стола, направленного в прошлое. Церковнославянская версия звучит точнее: Господь *избра нас в Нем прежде сложения мира*. Здесь контекст ближе к оригиналу, поскольку этимология «сложения» не равнозначна сотворению. То, что следует после разложения, подразумевается в однокоренном слове славянской Библии, и в этом ее содержательность и ценность для употребления в богослужении славянских народов.

Так или иначе, откровение апостола Павла в послании к Эфесянам сводит на нет смысл споров между креационистами и дарвинистами, поскольку они, как заметил еще епископ Василий (Родзянко), говорят о разном. Наш космос возникает в результате отпадения от вечной вселенной. Этот процесс и описан в космологии как извержение из атома, смоделированное кардиналом Леметром. Развитие этой новой науки драматично, оно было отброшено вспять на несколько десятилетий. К сожалению, Леметр доверительно показал свое открытие общепризнанному авторитету, который, оценив его математический талант, откровенно выразил свою неприязнь к самой идее. «Ваши расчеты правильны, но физика отвратительная». Саймон Синг пишет в своем компендиуме *Большой Взрыв*: «Это был еще один шанс для Эйнштейна признать или, наконец, рассмотреть сценарий расширяющегося Большого взрыва, но он отверг эту идею дважды. Отказ Эйнштейна означал также отказ со стороны научной общественности». Придерживался этих предрасудков он до тех пор, пока сам не заглянул в телескоп в обсерватории Хаббла. Однако с еще большим пафосом эту атеистическую идеологию отстаивали функционеры марксистско-ленинского режима.

Так советский борец за «чистоту» теории относительности доказывает, что расширение Вселен-

ной это... «надстройка над общей теорией относительности, органически с ней не связанная, излюбленный конек всех ученых мракобесов». Защищая известные заблуждения Эйнштейна относительно бесконечности космического пространства, он призывает высший гнев на противников этой веры. Интересно то, что ошибочные поправки Эйнштейна к уравнениям теории относительности отстаиваются в доступной форме по-партийному и даже с



библейской терминологией: «Как в экономике и политике, так и в науке, в естествознании мы противопоставим «разлетающейся Вселенной» обанкротившегося капитала устойчивую твердь марксистско-ленинско-сталинского разума, воли и труда». Таким образом, партийный рупор, называемый «Знамя марксизма», утверждает общепринятую формулу идеологии: под знаменем Маркса и Эйнштейна вперед к победе коммунизма.

Марксистская критика заканчивалась не просто умолчанием достижений, как это было в случае Ле-

метра, но стоила ученым жизни, поскольку звучала на языке пропаганды, как приговор. Не многие из сторонников космологии избежали печальной участи. Таким оказался «Николай Козырев, который был послан в трудовой исправительный лагерь в 1937 году, и был приговорен, по обвинению в том, что продолжал дискутировать свою убежденность в теории Большого взрыва. К счастью, смертный приговор был смягчен до десяти лет заключения в тюрьму, когда власти не смогли вызвать эскадрон для расстрела».

Другой — британский противник общепринятой ныне парадигмы был гостем уже не сталинского режима, но научного общества: «В 1958 году Фред Хойл посетил заседание Международного астрономического общества в Москве и описал свою реакцию на политическую подоплеку, преобладавшую в советской науке». Его замечания касались, на самом деле, марксистско-ленинского менталитета, действенного и после сталинского правления: «Слово “происхождение” или “формирование материи” было бы окей в Советском Союзе, но “сотворение” — определенно нет». Будучи автором вечной стабильной вселенной, он высказывал свои сомнения с идеологической подоплекой: «И католики и коммунисты опираются на догму». Но догматизм отнюдь не является прерогативой католиков и коммунистов.

Ученые-адвентисты, отвергая все альтернативы научной парадигмы, не предлагают при этом ни какой теоретической замены, связанной с инструментальным исследованием в космосе, наблюдением в обсерваториях и астрономическими фактами. Они признают только свой догмат о буквальном прочтении *Библии*, объединяя с дарвинизмом идею эволюции в одном отрицательном ключе. Анафематствуя

космологию, буквальный креационизм так называемой «молодой Земли» пропагандирует 144-часовое творение мира. В ходе этого движения в российских изданиях энергично распространялась проповедь, типология которой заслуживает названия «антинаучной апологетики».

Другой полюс креационизма, наоборот, слишком, по всей видимости, доверяет научным новациям. Открытие епископом Леметром Большого взрыва вызвало большой энтузиазм у папы Пия XII, вышедшего в 1951 году на передовую линию мировой прессы с публикацией адреса, в котором новая модель космологии оценивается как доказательство существования Бога: «Итак, есть Творец. Следовательно, Бог существует! Хотя это никогда невыразимо и несовершенно, но это ответ, которого ждет род человеческий». «Биг Бэнг» практически отождествляется с сотворением мира, который по библейскому контексту произошел «из ничего», тогда как отправная точка космической эволюции имеет все же материальный состав в виде невероятного сгущения массы и энергии. Таким образом, наука стала полем идеологической борьбы, как это признает создатель струнной теории Л. Сусскинд: «Не удивительно, что это переходит за рамки семинарских аудиторий и научных журналов и выливается в политические дебаты вокруг творения и его замысла». Правда, в борьбе с идеей разумного замысла Бога автор, сам не чуждый мистификаций, которые имеют привкус тех же споров, объясняет в этом стиле название некой М-теории: «Здесь есть много возможностей: мать, чудо, мембрана, магия, мистика и мастер». Атеистическое убеждение он выражает неприязнью к идее разумного замысла, принятой в стандартной модели космологии: «Если кто-нибудь захочет видеть антропный принцип, как знак благого Творца,

то не найдет для себя на этих страницах ничего удовлетворительного». При этом языческая подоплека его мнений проглядывает в присвоении богу женского рода на манер известного в Америке течения викканов: «Если бог (женского рода) существует, то для него (в оригинале — для нее) это была большая боль, чтобы сделать самого себя не имеющим отношение к делу».

Историю с моделью стационарного космоса можно было бы назвать обычным ристалищем между английскими и континентальными физиками, как это оценивается некоторыми учеными. Но с другой стороны, и на «большой земле» произошло столкновение двух идеологий, в которых Большой взрыв расценивался как уступка христианскому мировоззрению. Кардинал Леметр был католиком, и естественно, его осенила идея возникновения физического космоса если не совсем из ничего, то хотя бы из некоего первичного атома: «Гипотеза первичного атома — это космогенная гипотеза, которая изображает существующую Вселенную как результат радиоактивного распада атома».

Теоретический спор имеет смысл, когда он идет по пути объяснения явлений, которое определяет сравнение научных гипотез. Таким образом, например, оценивается соревнование стандартной модели космологии и теории стабильного состояния. Задача была поставлена непосредственными астрономическими наблюдениями. Требуется объяснить: 1) красное смещение и расширение вселенной, 2) изобилие атомов, 3) образование галактик, 4) распределение галактик, 5) космическое фоновое микроволновое излучение, 6) возраст вселенной. Из этих шести основных проблем в 1950 году стандартная теория могла решить только одну первую. Статическая модель готова была отвечать на три из

них, но со временем выяснилось, что только два: первый и третий — имеют тот или иной теоретический подход в рамках статической Вселенной. За этот же период, то есть к 1978 году, общепринятая концепция развивающейся вселенной успела решить четыре поставленные задачи из шести: первую, вторую, четвертую и пятую.

Идея Большого взрыва превзошла все достижения научной фантастики, но она не противоречит христианскому откровению. Согласно хрономии происхождения нашего космического времени обязано этому грандиозному явлению. Вот как Арчибалд Уилер изображает состояние физической вселенной в некотором приближении к ее началу: «энергия и плотность столь огромны, что виртуальные частицы пространства-времени, квантовые черные дыры с массой Планка, все это стало реальным. Пространство и время больше не существует в том смысле, как мы обычно понимаем. Нет ни “теперь” и ни “потом”, ни “здесь” и ни “там”, все пришло в бессвязность».

Время возникает вместе с физической вселенной в диэресисе. Между прочим, это рождение языческой богини красоты из морской пены изображено в картине художника итальянского возрождения Боттичелли. В стандартной модели красота космологического многообразия возникает сначала в виде «пены», которая представляла собой мутную, точнее, слабо различимую смесь пространственных измерений и времени. Мартин Рисс в своем бестселлере *Перед Началом* так и пишет: «В этом мельчайшем масштабе теории, обратившиеся к пионерской идее Уиллера, говорят, что временное измерение перепуталось с тремя пространственными измерениями в пространственно-временной пене». Грубо говоря, тогда еще часы были сделаны не из метал-

ла, а из неиспеченного теста, как в сонных фантазиях испанского художника-сюрреалиста Сальватора Дали.

Хронотомия, исследуя эту область на основании опытных данных библейского откровения, приходит к выводу о том, что возникновение времени вызвано нарушением первозданной гармонии в шестодневе. Эоны шестоднева, устойчивые в полноте седьмого дня, подвергаются катаволии. Диэресис седьмого дня расщепляет единство шестоднева. У Платона вся панорама разворачивается довольно мирно: демиург «замыслил сотворить некое движущееся подобие вечности; устроив небо, он вместе с ним творит для вечности, пребывающей в едином, вечный же образ, движущийся от числа к числу, который мы назвали временем». Квантовая космология гораздо ближе к интерпретации апостола Павла. Так Рис, пытаясь передать утробное состояние космического многообразия, пишет: «Ближе к началу (или концу) Вселенной все должно быть сжато до необычного состояния, в котором перемешаны измерения пространства и времени».

Описывая состояние «ближе к началу (или концу) Вселенной», космолог на самом деле не затрагивает собственно диэресис. Поэтому мы не можем обратиться к теоретическому воображению физиков, зато нам предоставляются свидетельства библейского откровения, образы которого мы можем перенести с конца мира на его начало. Понятие космического катаболизма вполне укладывается в рамки учения, провозглашенного Вселенским собором, согласно которому тленный мир не исчезнет, но преобразится. Это, казалось бы, противоречит посланиям первоверховных апостолов. Так, по учению апостола Петра *небеса с шумом прейдут, стихии же, разгоревшись, разрушатся, земля и все*

дела на ней сгорят (2 Пет 3:10). Согласно апостолу Павлу *пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится* (1 Кор 13:8). Однако этому процессу разложения мира последует его преобразование. Правда, в отличие от обычного обмена веществ результатом мирового метаболизма будет обновленное и вечное обиталище.

Всеобщий процесс внутри космического организма образно передает пророк Ездра: *от Авраама даже до Исаака, когда родились от него Иаков и Исав, рука Иакова держала от начала пяту Исавы. Конец сего века — Исав, а начало следующего — Иаков* (3 Езд. 6:8–9). Это редкое по содержанию пророчество из апокрифа ветхозаветного **философа в нефилософской** традиции особенно ценно для нас, поскольку показывает смену миров как смену веков-эонов. С точки зрения хронотомии при начале физической вселенной произошла замена эонов. Этот эффект ничем, казалось бы, нельзя иллюстрировать, и тем не менее в квантовой механике подобная проблема уже поставлена. Пенроуз был озадачен следующим вопросом: если мы не можем изменить то, что уже совершалось, то можем ли мы стереть метку прошлого? Он представляет «процесс, основанный на использовании устройства, позволяющего фотону пройти свободно через щель, но ориентирует его спин в определенном направлении». Тот же вопрос, поставленный на языке эксперимента, содержит детерминант ответа: «Что, если непосредственно перед тем, как фотон ударится об экран, вы удалите возможность определения, через какую щель он прошел, стерев регистрирующую метку в записывающем устройстве?»

Замена прошлого в катаволии мира отражает хронотомия. В пророчестве Эздры плохой старший брат, обладавший временным первородством, усту-

пают место младшему, подобно тому как временный мир сменяется вечным. Вопрос в том, как появился Исав? Чью пядю он держал, когда временный мир отпал от вечной райской вселенной? С точки зрения хронометрии новая вселенная старше своего предка. Из транспозиции эонов первозданного и отпавшего мира мы заключаем, что наш седой космос имеет вечно юного предка, о чем и поется в панихиде: «рая жителя мя паки сотворяя». Естественно, что отцы церкви никогда не были озабочены различием рая и царствия небесного. В катаволии мира абсолютно прошлое транспонируется в абсолютно будущее. Геометрия эонов позволяет легко представить этот эффект Эздры.

Геометрия веков-эонов по-своему раскрывает причины того, что в ветхозаветной традиции и в христианстве история уникальна, а время неповторимо. Это не типично для других религий, подавляющее большинство из которых придерживается цикличности, подобно астрологии и вавилонской космогонии. Индусский воплощенный бог Кришна говорит, что не было времени, когда он не существовал, но есть «всемогущее Время, которое разрушает все». Полный временной цикл в индуизме заканчивается всеобщей катастрофой и гибелью самого бога Брахмы. Прожив сто своих лет, Брахма умирает и затем рождается вновь. Правда, каждый день его века, называемый «кальпа», составляет 8 640 миллионов обычных лет. При этом сутки включают день и ночь поровну. Затем все начинается сначала.

В стандартной космологии Вселенная имеет собственный онтогенез и единственный век, имеющий происхождение и закат. Запаздывание времени происходит в черных дырах, которые образуются под действием сильнейшего сжатия. Там погибают звезды, а падение туда происходит бесконечно с

точки зрения постороннего наблюдателя. Временная аномалия в космосе захватывала воображение ученых, во многих случаях удалявшихся от реальности в мечты о вечности, в которых прошлое повторяется, как в вавилонских астрологических мифах. «Время, как мы его понимаем, составляет только один из множества циклов Вселенной, так что Большому взрыву последует другой, затем следующий и так далее», — заявляет Брайен Грин — один из создателей этих вавилонских «реинкарнаций» в космологии. Циклические модели значительно варьируются у разных авторов, характерной чертой остается математическая сложность и эмпирическая непроверяемость, которая продиктована требованиями точности, невероятной для физических приборов. В своем обширном труде, представленном многотиражной книгой, он откровенно отзывается о своих достижениях: «мембранный сценарий, а также циклическая модель космологии, его порождающая, в значительной степени спекулятивны». Впрочем, количество искусственных приемов несколько не смущает изобретателей альтернативных моделей, в смысле несостоятельности теории, как это видно в случае струнной гипотезы, где по собственным оценкам автора «существуют миллионы возможностей выбрать Калаби Яу-пространство, при этом каждое из них дает состоятельную теорию». К миллионам «состоятельных теорий» надо добавить, что циклическая модель все же напоминает *perpetuum mobile*, на изобретение которого решением Парижской академии наложено вето термодинамики в позапрошлом веке.

Христианская традиция тоже знакома с изобретением цепи миров, сменяющих друг друга. Они принадлежат в первую очередь Оригену, который доказывал, «что века были прежде (этого мира) и

будут после (него). Однако не должно думать, что многие миры существуют вместе, но другие миры получают начало после этого мира».

Транспозиция абсолютно прошлого в абсолютно будущее — это навсегда разомкнутый цикл, или лучше сказать замкнутый на бесконечность, а не свернутый в колесо бесконечных повторов в круге дурной, как сказал бы Гегель, бесконечности.

Астрологическому и общепринятому космологическому подходу можно сопоставить два гена времени. Астрологическое время порождается меоном, который образует циклы в силу своей замкнутости. Меон времени плоский, то есть неиерархичный, в его звеньях все повторяется без какого-либо развития или просто замыкается топологически как «0». Жесткость астрологического детерминизма можно показать на примере физических моделей, анализируемых в работе Грюнбаума о пространстве и времени. Автор мог бы охарактеризовать циклический фатализм, если бы продолжил свои выводы в эту область: «Могут спросить, почему мы предполагаем, что структура замкнутого времени должна быть такой, как структура окружности без узлов, а не такой, которая представлена самоперекрещивающейся замкнутой линией наподобие цифры 8. Дело в том, что система наших моделей замкнутого времени является детерминистической, так что направление фазы кривой, представляющей конечную (замкнутую) механическую или какую-либо другую детерминистическую систему, однозначно определяется любой из его фазовых точек. Наша характеристика замкнутого времени применима не только к совершенно неинтересной модели мира, где одна-единственная частица движется в плоскости по круговой траектории, но и к космосу, общие состояния которого

являются не элементарными событиями, а большими классами из множества совпадающих генетически тождественных объектов». Скрупулезный логический анализ философа дополняет характеристику циклического времени, которая распространяется на меон, и также содержателен для понятия эона, генотип которого открыт, он заложен в неокосмическом времени и топологически соответствует символу «8». Его открытые концы могут быть сомкнуты только в точке, которую он не содержит, поскольку он не замкнут. Эон не создан для этого, как нельзя, например, для образования цикла присоединить конец второго дня шестоднева к началу первого; эта особая точка служит неделимым началом гексамерона, в котором существует бесконечность ангельских миров как небо первого дня, и трудно представить, чтобы это многообразие могло возникнуть в конце какого-либо иного дня. Именно поэтому он не замыкается в повторяющийся цикл, но образует своеобразное сходжение к точке сгущения, представляющей собой сингулярность времени и символически обозначенной центром восьмерки. Его граничные точки не принадлежат гену, они символизируют абсолютное будущее Ω и абсолютное прошлое A , как вечность, которая на самом деле не имеет длительности, что отражено началом первого дня творения и бесконечным неделимым утром седьмого дня. Виток, образованный этим геномом, был бы бесконечным, ведь A и Ω — это границы вечности. Опрометчивость астрологии и циклических моделей, распространяющих ее идею в космологии, заключается в непонимании природы века-эона, ошибочность этого мировоззрения установлена измерением плотности темной материи, доказывающим, что коллапс Вселенной происходит в результате ее бес-

конечного расширения. Астрология представляет вечность как действие меона, то есть как бесконечный ряд замкнутых витков. Соответственно циклическая космология непосредственно переводит время в вечность, ведь согласно Грину «время, как мы его понимаем, составляет только один из множества циклов Вселенной, так что Большому взрыву последует другой, затем следующий и так далее».

В пространство Минковского время входит геометрически, как четвертая координата. Для сторонников динамичного понятия времени это означает «фатальный детерминизм», будущее как бы нарисовано на физической карте событий. Предопределенной неизбежности противопоставляется активное время, которое имеет тенденцию к уменьшению энтропии, то есть беспорядка, оно распределено в пространстве с неравномерной плотностью. Сторонник динамичного времени, видимо, должен проверить гипотезу на себе: «температура в карцере держалась около нуля градусов. Туда заталкивали в нижнем белье без носков; из еды выдавали только кусок хлеба и кружку горячей воды в сутки... Он молился, и с того момента почувствовал внутреннее тепло, благодаря чему он выдержал пять или даже шесть мучительных суток... как естествоиспытатель, он решил, что такое, по-видимому, может произойти и с неживым телом в недрах неорганической материи. Тогда и зародилась мысль о всеобъемлющем источнике тепла». Введение временноподобных размерностей, возможно, содействует открытию новых закономерностей, например во всеобщей теории материи, в описании спектра масс. В синергетике также затронуту понятие второго времени благодаря Илье Пригожину, однако остается вопрос, имеет ли

смысл это понятие, кроме теоретических нужд физики.

Поиск второго временного измерения интуитивно выражает стремление выйти из всеобщего потока. Этот путь соприкосновения с вечностью, как и любой другой, остается относительно редким прецедентом, не став всеобщим достоянием. Многие не верят в это, и особенно к этому не расположен менталитет ученого. Главная проблема в парадоксе, воспринимаемом, как конфликт между временем и вечностью, поскольку одно логически исключает другое. У вечности не может быть свидетелей, ведь вошедший в нее, по логике понятия, не способен вернуться во временное состояние, ибо вечное неизменно по определению. Так, апостол Павел, побывав в раю, не мог сойти на землю, и его невозможно было подвергнуть мучениям или казнить, ведь он вошел в вечность, что синонимично понятию «навсегда». Это действительно так, и потому необходимо понятие второго циферблата, как грани между двумя несовместимыми состояниями. Земное существование апостола стало двойственным, что выразительно было высказано им, ибо нельзя иначе понимать слова о посещении райской вселенной: *только не знаю — в теле, или вне тела: Бог знает* (2Кор12:3). Таким образом, смертное тело имеет свою временную судьбу, тогда как индивидуальность апостола обрела новое состояние, которым будет обладать неизменно: *для меня мир распят, и я для мира* (Гал 6:14).

Категория вечности, так часто употребляемая в мировой философии, недостаточно ясно определена. Философия до сих пор не различает две природы вечности, одна из которых может быть осознана только апофатически, другая же природа постигается эффективно с применением достижений есте-

ствознания. Метод онтологического доказательства, превознесенный Ансельмом в столь желанной для средневековых схоластов теодицее, оказался недостаточно эффективным для учения Церкви о природе и сущности Бога. Здесь скорее применим лозунг Тертуллиана: верую, потому что абсурд. Однако он может быть полезным как философский метод в задании категории вечности. Манифестация вечности не в бесконечной длительности, а в аномалиях времени. Космологический аргумент был критически разобран еще Кантом, при оценке картезианского рационализма, озаглавленного мотто «мыслю, значит, существую». Однако, принимая во внимание научный уровень современного познания мира, мы можем сделать переоценку метафизики на теоретических пределах физики. Это значит, что мы не обязаны строго следовать позитивистскому определению философии как логики науки, но синтезировать философские категории в поле научных понятий. Эта сфера новой, так сказать, физической метафизики очерчена неокосмическим принципом и хронотомией. Онтологический метод и космологический аргумент могут пустить корни в современной научной парадигме и опираться и на экстраполяцию естественнонаучного описания бытия в запредельную область. При этом надо иметь в виду, что физика сама стремительно расширяет свои теоретические горизонты. Благодаря этому многие парадоксы, которые мы находим в квантовой механике, остаются в рамках естественнонаучного дуализма. Идеальная сфера и материальная разделены в классической физике как мысль и действие, и, хотя в квантовом эксперименте это разъединение теряет свою четкость, оно не стирается синтезом реального и идеального, удерживаясь на уровне дуализма.

Интересно заметить, что в немецком романтизме, видимо, имел место некоторый интерес к святоотеческой литературе раннего средневековья, что могло своеобразно отразиться на понятиях времени. Так, Шеллинг полагал, что существует не только внешнее время, разрушающее человеческое бытие, но есть также внутреннее, которое сродни вечности, что можно противопоставить категории Канта. Эти представления конгениальны идее зона и меона в хронотомии.

Время в *Откровении* апостола Иоанна, как и в *Бытии* Моисея, дано в зонах. Апокалипсис не придерживается хронологического порядка событий, поскольку время там не всегда имеет буквально измеряемую величину, определение которой в иных случаях может расцениваться как лжепророчество. Кстати, в русских летописях и былинах слова «лета», «век», «годы» означали не столько длительность, сколько модусы настоящего, прошлого и будущего, как, например, в выражениях: «повесть временных лет», «а годы идут» или «в будущем веке». В геологии, наоборот, термины «эон», «эра», «период», «эпоха» характеризуют шкалу длительностей, выбранную для изучения эволюционных процессов. Синонимы времени в русском словоупотреблении имеют и более глубокий близкий к хронотомии смысл, который существовал уже в античности. Так, Сократ объясняет: «то говорят “годы” (εἰς αὐτό), подчеркивая этим значение “само в себе” (ἐν ὁσῷ), то “лета” (εἴη), оттеняя значение “выявлять” (εἰτάξιεν), а в целом это слово означает “самодовление” и “самовыявление”. Но произносится оно двояко, хотя и остается единым, так что возникают два имени: “годы” и “лета”». «Самодовление» и «самовыявление» ближе к определению зона, чем старинные русские понятия «лета», «век», «годы».

В свете хрономии время может быть устроено не только так, как это принято понимать. Эти свойства времени очерчены Василием Великим: «прошлое уже нет, будущее еще не существует, а настоящее исчезает прежде, чем узно». Великий каппадокиец создал экзегетику шестоднева, в которой основным элементом имплицитно должен быть эон. Синергия веков-эонов представляет новые свойства времени, согласно которым время есть образ движущейся вечности. Возможность перемещения веков-эонов коренным образом изменяет свойства времени. В геометрии эонов прошлое можно стереть, заменить и переместить. Так мир, сотворенный Богом, отпал от своей сердцевины, он отделился от рая. Тем не менее время связано с изначальной седмицей через эоны. Эта связь не утрачена в катаволии, то есть отпадении мира, она наследуется в генетических признаках эонов и меонов, составляющих скелет времени. Динамика времени заложена в гометрии веков-эонов. Конец космического времени совершается в синергии эонов, в проивоположность его началу, которое возникает в диэресисе седьмого дня. Конец времен восстанавливает гармонию гексамерона в полноте восьмого дня во веки веков.

Согласно преображению мира шестоднев хранит воспоминание о будущем. В этом состоит парадокс вечности. Она сотворена, а потому имеет начало, но также, как и мгновение, она не имеет измерения, а значит: не имеет конца. Хрономия показывает, как в синергии веков-эонов настоящее, прошлое и будущее теряет свои абсолютные свойства. Прошлое изменяется, будущее можно вспомнить, а настоящее райского бытия в Царствии Небесном длится во веки веков. По-гречески эта сакральная формула космологии гласит: εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων.

Неокосмический принцип должен примирить реальность человека с реальностью двумерной Вселенной. Эта задача шире, чем связь теории с действительностью, которая была затронута в дискуссии между двумя ведущими учеными в современной космологии и, соответственно, между двумя кафедрами старейших университетов. Человечество по своему происхождению выходит за рамки физического мира, и в этом сущность неокосмического подхода. Идея восходит к творению мира, которое в судьбах человечества отражено как двуединство Вселенной. Обоюдная космическая драма не рассчитана на увязку Платонова хранилища идей с космическими событиями, но она также не укладывается в позитивистскую пустоту между знанием и действительностью. Поэтому с Хокингом как позитивистом можно согласиться, что познание природы не в том, чтобы определить «с помощью лакмусовой бумажки реальность». Но оно в том, чтобы установить реальное соответствие или связь первоначальной и временной Вселенной. Это не противоречит и Пенроузу, но его озабоченность теорией получает возможность перерасти в более широкий интерес к реальности человека и космоса, к чему, надо признать, он идейно ближе своих коллег.

Козырев А. П.

Спасибо большое, отец Сергей! Я думаю, что многие вещи присутствующие могут уточнить, прочитав вашу книжку.

Но вот мы фактически завершили программу наших докладов. Если есть какие-то краткие вопросы к батюшке, пожалуйста.

Голубов В. Н.

Скажите, пожалуйста, каким образом можно согласовать библейский сюжет о шести днях творения с тем фактом, который дает, скажем, геология, палеонтология о возрасте Земли 4,6 миллиарда лет. Что, опыт Церкви — он направлен на поиск истины или на согласие?

Иерей Сергей Соколов

Да, опыт Церкви всегда направлен на поиск истины, ибо это главная цель наша. Хотя я хотел бы сказать, знание безлично, а истина — это личность. Но к этому хочу... Вы знаете, вы задали такой вопрос, что я растерялся. Это главное задание моей книги — это самый сложный вопрос, который можно было задать: как Адам, который родился в ином мире, оказался в этом. Он родился в мире, где нет ни болезней, ни печалей, ни воздыхания, где все сотворенное остается вечным, как оказался в этом мире, в котором все приходит? И никогда я не поверю, что Господь сотворил холеру, чуму. Кстати, у меня был такой опыт печальный, который позволил мне мою книгу немножко обогатить, это опыт с моим архиереем. Может, это отношение к истине имеет, к поиску. Мой архиерей, владыка Александр Милеант, мы с ним жили в Голливуде долгое время при церкви, он работал в НАСА, космической организации, и очень радовался, что я использую библиотеку на четырех-пяти языках, потому что он сам, как настоятель, не успевал ее использовать. И приводил мне новости из НАСА. Поэтому я поделился с ним, он написал около ста брошюр на церковные темы. И я дал ему главу из

своей книги, сидел в его кабинете, ждал, какое впечатление он вынесет. Он пошел в спальню читать. И вдруг он выходит, он дочитал до того места, где написано — Бог не творил зла. И я впервые видел этого деликатного, никогда не повышающего голос человека, на меня шел правящий архиерей, я трепетал в ужасе, он подошел и сказал: «Отец Сергей, а как же комары?» И тут я потерял дар речи. И вот



это... это, кстати, очень сильно закоррелировано с тем вопросом и поиском истины. Я вчера, кажется, в доме Лосева уже отметил юбилей на своей презентации, потому что эта книга была задумана сорок пять лет назад, после моей первой сессии, сданной, к сожалению, на четверки, что меня очень огорчало, в МИФИ. И вот тогда была задумана эта работа в библиотеке Льва Толстого на развилке Каширского шоссе.

Голубов В. Н.

Так шесть дней или миллиарды лет все же?

Иерей Сергей Соколов

Дело в том, что вот почему не может быть спора между креационистами и дарвинистами. Моисей назвал первый день единым днем, потому что он имеет сродство с веком. Итак, шесть дней — это эон в мире ином, с которым... мы живем в двух мирах, это время в мире ином — шесть дней творения. Седьмой день его гармонизирует. И если отщепить шестерицу от седьмого дня, если этот септомерон отщепить, то появится наше время. О чем я пишу в своей книге. И как эти эоны шестоднева проектируются на наш мир, на наши четырнадцать миллиардов лет космической истории и на четыре миллиарда лет земной истории — об этом говорит Дарвин очень хорошо... МЫ терпеливо ждем и смотрим, что нам даст квантовая космология, что нам даст археология, что нам даст дарвинизм, который перешагнет через свои предрассудки, ибо это Дарвин как бы предвидел, он был человек необыкновенно религиозный. И сообщу вам, что он в конце жизни писал, что мутации происходят с Божьего промысла. И как проектируются эти эоны? Ведь наши два мира связаны. Я думаю, что гармония нашего мира обязана не той кошелке, где хранятся идеи, как у Платона, а именно вот этому миру иному. Я приведу пример, если позволите, еще одна минута есть. Вот на греческих кухнях висит такая иконка Ефросинуса. Это был повар в монастыре. И он считал себя ответственным за то, чтобы накормить свою братию. И вот настала зима, непроходимые дороги,

есть нечего, они пришли, уже подготовившись, с таким грустным настроением сели за стол... они знают, что есть нечего, и вдруг он приносит им зимой свежие яблочки! И вот откуда взялись эти яблочки? И что такое евхаристия? Наша евхаристия — это не символическое Тело и Кровь Христа, как у католиков, поскольку учение их, философия Фомы Аквината уже настолько удалило их от сакрального содержания христианской мистерии, что они понимают это символически, а мы понимаем, как натуральное. А как это — натуральное? Я же вижу перед собой хлеб и вино! И вот этот вопрос... То есть получается так — регулярно, постоянно совершаемое чудо. Это контакт с миром иным. Наш мир контактирует с миром иным, хотя заранее могу сказать, это, может быть, вам ответ такой скептический — почему нет физического контакта с миром иным, хотя проявления остаются во Вселенной, а почему нет физического контакта? Очень просто — все уравнения и все физические теории содержат определенную модальность времени — от прошлого через настоящее в будущее. Другой модальности быть не может. Но есть другая природа времени. И там, если нет вот этой координаты, этого параметра, этой величины, которая необратима...

Козырев А. П.

У нас на самом деле проблема, которую вы затронули, действительно присутствует в наших вопросах — проблема эона. Этот термин есть и в церковных молитвах, он есть и у гностиков, он есть и в историософии. Пытаются начать новое время, и коммунисты пытались задать новую историческую эпоху, и Туркменбаши пытался заново начать от-

счет времени, то есть задать новый исторический эон. Но не всем это удастся! И, наверное, когда это удастся, то это подлинно новый эон истории, который открылся явлением Христа, потому что действительно огромная часть человечества живет в этом историческом отсчете. Мы забыли о коммунистическом календаре, календарь Туркменбаши тоже уже, по-моему, отменили в Туркменистане, там идет возвращение к привычному календарю. А вот христианская история, христианский календарь все-таки значим для значительной, для большей части человечества.

А сейчас я хочу предложить собравшимся выступить с краткими репликами и своими мыслями на счет той тематики, которая заявлена у нас в повестке нашего дня. У нас был один вопрос Вадиму Михайловичу Межуеву, поданный в форме записки, и мы попросим его ответить на эту записку, чтобы завершить цикл докладов, выступлений.

«Образ человека постмодерна, какой он, можно ли привести примеры, чтобы как-то подготовиться и брать с кого-то пример?»

Межуев В. М.

Ну знаете, я очень просто скажу. Для меня постмодерн — это жизнь по законам культуры. Собственно, я сторонник того, что все-таки, рано или поздно, не знаю, это можно назвать эоном или ещё как-то... Все-таки у общества, если оно куда-то придет... я социально мыслящий человек, я не влезаю ни в физическую, ни в богословскую проблематику... если оно придет, то все-таки это будет смелее... сегодня мы живем по законам рынка, по законам государства, и культура как бы у нас где-

то на третьем этаже. Нельзя ли это все перевернуть? Сейчас я скажу, как я представляю себе человека постмодерна. Нельзя ли сделать так, чтобы общество все-таки жило... просто надо объяснять, что такое культура, я согласен, что это связь с предками. Я бы иначе бы сказал, то есть это не я сказал, мне больше нравится другое определение, что это связь нашей мимолетной жизни с вечностью. Культура — это хранитель вечности на земле. И к ней приобщены люди культуры — богословы, религиозные люди, художники, ученые, мыслители, философы. Вот нельзя ли так жить по этим законам всем? И поэтому человек постмодерна для меня — это человек культурный. Но только такой культуры, которая стала не уделом избранных, а способом существования каждого. Вот так я понимаю человека постмодерна.

Корольков А. А.

Вадим Михайлович, то есть христианская культура — это не культура была?

Межуев В.М.

Вы понимаете, это сложный вопрос. Вообще-то ни один верующий... я боюсь здесь говорить, я просто боюсь в это влезать... никогда бы не назвал религию культурой. Потому что, извините, культура — это... Бог — это же не символ культурный, созданный человеком. Культура — это нечто, созданное людьми. А культ — это все-таки представление о том, что Бог — это высшая реальность, а не просто культурный символ. Вот почему мне не-

давно пришлось... я просто это расскажу, это интересно... Мне пришлось спорить с Дугиным в одном месте, который развивает идею русской особой цивилизации, считает себя, конечно, православным, абсолютно русским человеком. Я говорю — ну вы же абсолютно доказываете атеистические вещи, абсолютно вы западник больше, чем все русские западники. Он говорит — как это так? А очень просто. Если вы говорите — есть цивилизация, значит, вы предполагаете, что есть другие цивилизации, помимо русской. Так я же говорю — это квинтэссенция либерального взгляда на историю. Либералы, это с Тойнби пошло... им было неполиткорректно называть неевропейцев варварами. Так они их назвали тоже цивилизованными людьми. Но тогда возникает вопрос — а где же границы между цивилизациями? Это к вопросу о религии. Тойнби скажет — главная последняя граница между разными цивилизациями — это религия, это последняя граница, отделяющая одну цивилизацию от другой. Значит, вы приравниваете цивилизацию к религии. Значит, вы все религии ставите на один уровень. И тогда я спрошу у верующего человека — а может ли он признавать право на существование другой религии и другого бога? Все-таки для верующего есть только один Бог — его собственный. Как это совмещается? Вот точно также культура. Либо религия, все-таки, это культ, а не культура, это дело Бога, а культура — это все-таки земное дело, дело человека.

Козырев А. П.

Спасибо, Вадим Михайлович. Я думаю, что мы не будем сейчас вступать в полемику о культуре и о

христианстве, в частности. Вы ответили. Мы специально взяли какую-то узкую, достаточно частную тему в философии культуры — проблему времени.

Вот поступил вопрос, он, я думаю, обращен ко всему нашему сообществу. Вопрос: «Время в искусстве, а также проблемы индикации времени остались без освещения — почему?» Я его зачитываю, может быть, кто-то из вас захочет на этот вопрос ответить, здесь есть люди искусства и философы, которые занимаются проблемами эстетики.

Парибок А.В.

Поскольку у меня больше всего общности интереса вызвал первый доклад Сергея Сергеевича, я хочу кое-чего добавить со своей позиции к антропологическому подходу.

Я сам определяюсь здесь как инженер-феноменолог. Феноменолог в том смысле, что философскими средствами исследую сознание, инженер в том смысле, что понимаю, что сознание устроено так, что можно было бы его и улучшить. А это есть инженерная задача. А в смысле конкретной привязки, то это школа мадхьямика, йогачара, дхьяна, поскольку я принадлежу больше к индийской традиции в философии, чем к европейской.

Существует в антропологическом устройении человека, хочу я их упомянуть, три аспекта, которые прямо связывают наше усматриваемое безотносительно к времени устройство с способами данности нам времени. И первое, это то, что Сергей Сергеевич упомянул в качестве основания для европейцев, почему-то, на мой взгляд, это всеобщее основание, отражение времени через внешнее

и внутреннее. На мой взгляд, это не то чтобы специфика европейцев, европейские мыслители сталкивались с тем, что обычный модус жизни сознания исходит из того, что есть для меня внешнее и внутреннее, они думали об этом и получилось такое вот понимание времени. Однако такое разделение внешнее и внутреннее, и преодолимое, и необязательное, хотя оно с обиходом, конечно, преимущественно связано. Так вот, можно сказать, что данность для нас времённости фундируется тем обстоятельством, можно говорить, что это внешнее и внутреннее, а можно иначе, а именно так, что у меня есть, во-первых, тогда, когда сколько-нибудь существенно занят размышлениями, есть некоторая последовательность содержательная моих мыслей, и это один процесс. А второе — есть то, что не впадает в этот процесс и что то, что я не контролирую, например, ощущение у меня в колене, или то, что я проголодался, продумавши последовательно и поглощенно будущие полчаса, или что-нибудь еще. Или, например, что стемнело. Если мы войдем в более сосредоточенный режим работы — размышление, например, хотя бывает не только размышление, например, в Индии это называется дхьяна, и организуем свое сознание так, что никаких других следов вторичного процесса, который нами интерпретировался в старом состоянии как внешнее, не будет, то мы попадаем в отсутствие времени или попадаем на некоторое время, я говорю задним числом отсчета, когда мы вышли из этого, в вечность. Это в точности есть в европейской культуре, это та самая позиция, которую очень внятно объясняет Гегель в «Науке логики». Потому что это вечное разворачивание как монопроцесс, к которому нет никакого доступа ни до чего иного, он отразил это в тек-

сте. Но если мы это с помощью инженерной феноменологии или, как говорят в Индии, йоги, выполним на себе, мы обнаруживаем исчезновение времени на этот период своего бытия, на этот эпизод своего бытия. То есть вопрос об... это вопрос управления тотальностью внимания или неуправления некоторыми данными, которые нас помогают и которые мы впускаем или не впускаем. Это первый аспект.

Второй аспект... Известна четверка, весьма фундаментальная в глубокой психологии, унаследованной от Юнга, четырех функций, и простой феноменологический опыт, мне нужно проделать наедине, чтобы другие не мешали, свидетельствует, что эти функции коррелируют с формами времени, а именно, интуиция — с будущим, мышление — с вневременным, ощущение — с настоящим, а эмоция — с прошлым.

И наконец, третье. Существует корреляция форм времени и органов чувств. А именно, нюх связан с будущим — чую я, каково мне будет с будущим начальством, вкус с прошлым — вкусил я жизнь с прошлым начальником, зрение с вневременным — куб всегда куб, он вне времени куб, слух с времённостью как таковой и осязание с настоящим. И вот эти вещи, которые даны просто в философском опыте, феноменологии, нуждаются еще в дискурсивной проработке, на что я и хотел обратить внимание.

Козырев А. П.

Спасибо. Вы хотите, чтобы Сергей Сергеевич прокомментировал? Сергей Сергеевич, вы хотите что-то сказать?

Хоружий С. С.

Благодарю, это была весьма насыщенная серия замечаний, хотя с докладом они почти не связаны. Исключение — первое из замечаний, о том, что дихотомия Внутреннее — Внешнее не есть свойство лишь европейской мысли. Разумеется, не есть, не думаю этого отрицать, просто весь мой доклад, за вычетом случайной буддийской параллели, — в европейском дискурсе. А вот замечания, наоборот, — в смешанном дискурсе. В действительности имелась в виду индуистская и буддийская картина вещей, которая облакалась не очень адекватно в европейско-гегельянско-феноменологические формы. Тут две интеллектуальные культуры были перемешаны и наложены друг на друга. Конкретно, отождествление концепции темпоральности у Гегеля в «Науке логики» с манипуляциями внутренним сознанием времени в практиках йоги — на мой взгляд, огульно по форме и очень сомнительно по существу. Но вопрос можно обсуждать, только не в реплике и не в ответе на реплику.

В последних замечаниях — опять тяга смешивать напитки, только уже не Гегеля с йогой, а психологию с антропологией. В психологию тема Времени входит самым капитальным образом, и в разных направлениях развивается крайне по-разному. Я эту проблематику и не думал затрагивать. Но сами по себе эти замечания расширяют контекст всей нашей дискуссии, спасибо.

Захаров В.Д.

*Доцент кафедры
теоретической
механики Москов-
ского университета
печати, кандидат
физико-математи-
ческих наук*



У меня вопрос и некоторые высказывания по поводу доклада моему коллеге Сергею Сергеевичу Хоружему. Сергей Сергеевич, вы с самого начала своего выступления разделили вопрос о времени, во-первых, на вопрос о сознании, во-вторых, на вопрос о человеке, антропологический. Во-первых, мне непонятно, почему такое разделение. Разделение... антропология — это и есть и должно быть, прежде всего, учение о сознании. Во-вторых, вы весь свой дальнейший упор сделали на антропологическое понятие времени, темпоральности, и дали некоторые аспекты антропологической темпоральности — онтологический, онтический и виртуальный.

Вот главный у меня вопрос к вам, если угодно — главное возражение. Мы не можем отделить внешний мир от внутреннего, об этом говорил еще Владимир Соловьев, начинал об этом говорить Декарт, что мы должны, прежде всего, усомниться в существовании внешнего мира. А уж существование собственного «я» он считал достоверным. Владимир Соловьев категорически раскритиковал и эту его классическую формулу *cogito ergo sum*. Из

нашего *cogito* не вытекает никакое *sum* — существование. Из нашего *Dasein* не вытекает, как потом это сформулирует Хайдеггер, из нашего «мыслью» не вытекает никакой субстанциальности нашего «я». Более того, наше «я» как *Dasein*, как совокупность наших мыслей и представлений, оно принципиально не отличимо от внешнего. И этому можно привести много примеров. Вот квантовомеханическая пси-функция. Я вам как физик физики задаю вопрос. Скажите, пожалуйста, она принадлежит... она описывает состояние атома. А где она существует? В нашем «я» или вне «я», в некоем объективном мире. Философ-феноменолог вроде Гуссерля скажет вам — она безусловная принадлежность нашего сознания, другого ответа он не даст. А метафизик, вроде Роджера Пенроуза, скажет — она принадлежит к миру математических форм, к платоновскому миру эйдосов, который он считал существующим вне и независимо от нашего «я». Поэтому ваши выводы о темпоральности на основе антропологического подхода мне кажутся как-то подвешенными в воздухе, потому что мы не понимаем, что такое человек, не знаем, что такое «я», и определить этого не умеем. В ваших статьях Вы очень подробно исследовали, что говорит европейская философия о человеке. И вы сделали заключение, с которым я согласен, что триста лет классической западной философии не дали не то что ответа на вопрос, что такое человек и сознание, но даже не сумели этот вопрос поставить. Вот если бы вы с этой позиции начинали бы ваш доклад, я бы вас лучше бы понял, а так многое осталось мне непонятным.

Хоружий С. С.

Благодарю. Валерий Дмитриевич — мой старинный коллега, много лет мы как физики провели бок о бок. Но в данном случае у нас пока не возникло полного взаимопонимания, надо это исправить. Для начала, в его вопросах — путаница с отношениями научных дискурсов. В дискурсе философском «Сознание» и «Человек» — фундаментальные реалии, разумеется, не отождествляемые между собой. Наряду с этим каждая из них основывает, конституирует свой собственный дискурс, соответственно, психологический и антропологический, которые тем паче различны. Можно добавить, что в развиваемом мною направлении, в синергийной антропологии, ключевую роль играет «интегральный человек», «человек-в-целом», который еще отчетливее отличается от «сознания».

Что же до «главного вопроса» Валерия Дмитриевича, то он в итоге как-то не обрисовался с ясностью. В основном, рассуждение о нем было проникнуто критическими чувствами по отношению к традиции западной классической метафизики. Но моя концепция темпоральности как антропологического времени на эту традицию не опирается. Близок к ней, как я говорил, Фуко, который к классической метафизике еще более непримирим, чем Валерий Дмитриевич. Определенные сближения я проводил и с Хайдеггером — конкретно, в концепции *Dasein*, о которой в замечаниях говорилось не очень понятно и адекватно.

Захаров В. Д.

Dasein у Хайдеггера — это единственное доступное нам бытие. Все остальное бытие еще надо доказывать. Единственное, что нам дано, — это Dasein.

Хоружий С. С.

Ну, это тоже не совсем так. Это не есть эмпирическая данность, это экстатическая данность. Но основное, что надо здесь подчеркнуть, — это то, что дискурс сознания и дискурс человека имплицитуют и конституируют, соответственно, время сознания и время человека — глубоко разные темпорологические конструкции.

Козырев А. П.

Спасибо большое. Мы можем здесь только обозначить позиции.

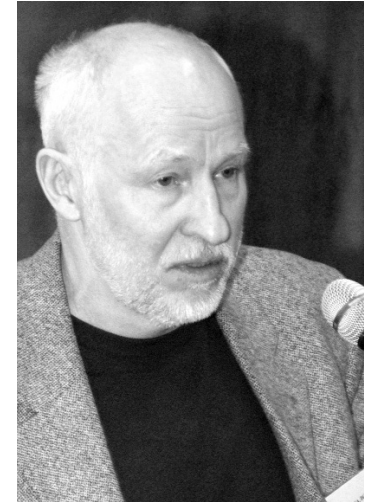
Я хотел бы предоставить слово профессору Алексею Алексеевичу Грякалову, который представляет у нас петербургскую часть нашего Философского клуба, он является профессором Педагогического университета имени Герцена, заведующим кафедрой истории философии.

Грякалов А. А.

*Заведующий кафедрой истории философии
РГПУ имени А. И. Герцена, профессор*

Добрый день, уважаемые коллеги. Прежде всего, хочу выразить вам признательность за то, что

мы смогли вместе поработать. И у меня только одна реплика, связанная с обсуждением того, что сегодня было. И мне кажется, это может послужить некоторым ходом тому, что может быть сделано в дальнейшем. В Петербурге тоже начинает работу философский клуб, в конце этого месяца. К тому же мы проводим восьмой раз уже Дни петербургской философии, где пытаемся в том числе и



проблематику вечности, времени, пространства вынести на обсуждение не только интеллектуалов, интеллигентов, но и городских обывателей. И реплика у меня только одна. Мне представляется, что сегодня мы работаем, обсуждая проблематику вечности и времени, исключительно в стратегиях темпорального сознания. Встает вопрос о том, можно ли проработку стратегии темпорального сознания вести, находясь внутри этого пространства. Вот я сошлюсь на высказывание Владимира Яковлевича Проппа, когда он рассуждает о русской волшебной сказке. Он говорит: время биологическое идет от рождения к смерти, а время человеческое — от придания имени, от крещения к вечности. И вот мне представляется, что как только мы стержень божественной вечности выдергиваем, начинается сшибка времен. Начинается вот та самая апокалиптика времен, о которой постоянно говорят, Деррида говорит о французской философии, а вот в принци-

пе можно говорить о любой, именно о том, что как раз актуализирована проблематика конечности. И мне кажется, сегодня нужно поставить под вопрос самоё основание темпорального сознания. Ведь и поздний Гуссерль, и Хайдеггер, и, тем более, Мерло-Понти, работающий в традиции феноменологии, они всё больше и больше выходили к проблематике топологии. И мне кажется, что сегодня очень важно не только анализировать соответствующие фоновые практики, если угодно, дискурсивности, разные дискурсы времённости, сколько поставить вопрос о том, что возможен некоторый переход в стратегиях рефлексии. Условно говоря, от хронотопа к топохрону. То есть сегодня чрезвычайно важны вот эти стратегии соотнесенности. Ведь стратегия соотнесенности — это и Маркс, и Фрейд. И это хорошо показывает, что, в принципе, между казалось бы, совершенно различными стратегиями марксизма и психоанализа есть глубинное сходство. В одном случае прорывается к признанию бессознательное, а в другом случае — пролетариат. Но существует одна и та же логика соотнесенности. Поэтому мне кажется, что вот как только мы стержень вечности выдергиваем, о времени говорить все более и более сложно. Время — божественное, а пространство — человеческое. В этом смысле и те вопросы, о которых здесь сегодня говорили, вопрос о России, они как раз связаны, если угодно, с другими стратегиями рефлексии, с топологией. Отсюда интерес к телу, кстати, и у поздней феноменологии. Интерес к ландшафту. В 1911 году Степун пишет работу «Феноменология ландшафта», где показывает глубинную зависимость сознания и всей рефлексии от того места, где они находятся. Поэтому мне кажется, что разговор о вечном и о временном

должен, так скажем, обращаться и к тому, что может быть другим для самого этого разговора. Вот смотрите, классический террор исторически определен, он направлен против кого-то конкретно. Постмодернистский терроризм не взрывает нечто историческое, он взрывает самую возможность существования. Он взрывает вечность. Он совершенно по-другому собранный. Поэтому мне кажется, что вот и вопросы о модерне, до-модерне, постмодерне — это всё вопросы в пределах модернистского осознания. Поэтому в принципе-то одно и то же — это временное сознание. Поэтому очень важно, мне кажется, как раз работать также и с другими данностями, в том числе с теми, которые соотносятся с проблематикой топологической и так далее. И в этом смысле и опыт русской традиции, в том числе эстетический опыт, то, что делали, к примеру, кубофутуристы или Хлебников, или то, что делал математик Бугаев, показывает нам возможность и другой стратегии — возможность сборки субъекта из субъективности. Мне кажется, вот это нужно иметь в виду.

Иерей Сергей Соколов

Этот ответ на ваш вопрос содержится в моей книге. Это речь о расщеплении времени. И самое интересное, в физике я пока не нашел, кроме вопроса о виртуальных частицах, которые поглощаются черной дырой, зато есть в истории такой ответ. Действительно, существуют две оси времени, хотя они так наложены и так перемешаны в турбулентном течении времени, тем не менее эти две оси делимы. Вот именно так, как сказано этим сказочником. Это поразительно, что я нашел это выражение.

Есть одна ось времени, она регрессивная, инерционная, это циклическое время, это время... И вторая, это ось прогрессивная, креативная и как-то еще можно ее назвать, у меня несколько синонимов. Это ось от крещения к вечности. А где это? Надо найти это! Где это происходит. И вот интересно, что Филарет Московский, один из гениев русского богословия, показывает эту ось. Поразительно! Это все уже есть, надо только собрать в один контекст.

Козырев А. П.

Тут записан член нашего управляющего совета, академик Российской академии образования Александр Аркадьевич Корольков, тоже представитель Санкт-Петербургской части нашего клуба.



Корольков А. А.

Академик РАО, заведующий кафедрой философской антропологии и психологии факультета философии человека, РГПУ имени А. И. Герцена, доктор философских наук

Я невольно думаю о слове «апокалипсис», ибо время конца времен — все-таки классика этой темы — это «Апокалипсис» Иоанна Богослова. И вот я недавно перечитал эту книгу всех

времен. Прочитал потому, что побывал на острове Патмос и оказался вместо того полудня, на который планировал, оказался там три дня, ибо отрезан был штормом, и было время подумать об этих сюжетах. Так вот, прочитав снова эту книгу, я обнаружил, что это вовсе не книга катастрофы человечества, это книга надежды. Ведь у Иоанна речь идет о том, что спасутся те, кто будет духовными. Праведники спасутся. Люди больше возлюбили тьму, а не свет. И вот те, кто возлюбит свет, все-таки он надеялся, что они будут спасены. И в этом смысле я вполне разделяю мысль Вадима Михайловича Межуева о том, что, в общем-то, культура нас спасает. А культура все-таки живет духовностью. Если духовность — это противоположность утилитаризму, противоположность все-таки прагматическому бытию нашему, если мы будем ориентированы на какие-то высшие ценности, а следовательно, и на Бога для людей верующих, разумеется, то, наверное, мы не утратим культуру. И вот проблемы вечности и проблемы неисчезновения нас, как человечества, это, наверное, проблемы спасения духовности. Это в двух словах о том, о чем я пишу, конечно, гораздо подробнее в моей книге «Духовный смысл русской культуры».

Козырев А. П.

Спасибо, Александр Аркадьевич.

Чубайс И. Б.

Меня привлекло название — «философский клуб», я решил приехать, потому что очень много

философских проблем. Я хочу предложить определение времени все-таки для дискуссии. У меня будет короткое выступление. Возникает очень много проблем одновременно. Во-первых, мы совершенно не разобрались в России, в том, что с нами произошло в XX веке, никаких вразумительных ответов. Мы не понимаем, что происходит, а уходим в какие-то абстракции. И поэтому философия служит обществу, служит социуму, но социум ничего не получает от такой философии, поэтому здесь много вопросов. И другой просто штрих. Даже в нынешней ситуации патологической нельзя пойти в метро и купить диплом доктора физико-математических наук. Единственные дипломы, которые продаются легко — это доктора философских, то есть наша профессия абсолютно дискредитирована. И никто слова не скажет, это же легко остановить, прекратить.

Я хотел два слова сказать все-таки по поводу дефиниций, потому что у нас болезнь социальной науки, одно из проявлений, заключается в том, что ни одно ключевое понятие не определено. Я недавно был на телепрограмме по патриотизму, просили дать определение, один из участников дал такое определение, которое всех устроило. Когда программа пошла, вот это определение было вырезано, а всякие глупости — готовность отдать жизнь, любовь к власти — вот это все осталось. То есть никто и не ищет решений, нет дискуссий. У нас вообще общество все ужесточающейся цензуры — это самое страшное. Так вот понятие времени надо бы определить. Попробую коротко это все-таки сделать. Два-три тезиса всего.

Во-первых, у нас в нашем языке есть два типа имен существительных. Есть слова, которые обозначают конкретный предмет. Вот передо мной стол, бутылка, стакан и так далее. А есть имена су-

ществительные, которые обозначают отношения между предметами — есть слова «ненависть», «любовь», «вражда», «уважение». Вот уважение нельзя взвесить, потрогать, это какой-то тип отношений между людьми. Так вот что же такое время? Время — это объект, как стол и стул? Или время — это отношение? Время — это отношение между объектами. А что это за отношение? Это первый тезис.

Второй тезис. То есть времени вообще, как некоей емкости и некоего шкафа без стен, в который можно ставить все, что угодно, такого времени нет. А есть иное. Вот если у меня есть два понятия — материя и движение, — я могу вывести время. Если мир состоит из разных объектов, эти объекты находятся в состоянии изменения — движении, то что же такое время? Время — это та категория... Кстати, вот еще против очень уважаемого мною человека, Вадима Михайловича, а чем еще должна заниматься философия, как не анализом универсальных понятий? Это и есть предмет философии. Ведь время используют все науки. Поэтому именно философия должна определить, это и есть предмет философии, что же такое время. Время есть философская категория, обозначающая то, как на смену одному состоянию объекта приходит его другое состояние, то есть когда есть измерение объекта, тогда мы говорим о времени. Отсюда понятно и обратное — если нет движения, нет времени. В этом смысле наиболее выразительная критика советской системы — это роман Айтматова «И дольше века длится день». То есть это роман о том, как дольше века длится один и тот же день, и новый день не наступает, это самая страшная критика. Роман об остановившемся времени. Возможно ли движение назад? В принципе — да, если процессы идут как бы в обратном направлении. И если время

есть смена состояния объекта, то можно говорить о разной классификации, разных типах времени. Если это биологические объекты — это биологическое время, если астрономический объект — астрономическое, исторические процессы — это историческое время. Это первая классификация. А вторая классификация — типы движения, смена состояния может быть разная. Она может быть линейной, она может быть цикличной, она может быть зигзагообразной и так далее. Поэтому можно говорить о разных типах времени. Вот мы живем в ситуации, когда, с одной стороны, время чрезвычайно ускорилось, если говорить об искусстве, это время клипа. Русские оперы классические в Большом театре идут все с цензурой, с купюрами, потому что современный зритель не может так долго сидеть и смотреть, он не выдерживает. У нас сегодня клиповое мышление. Все очень быстро, моментально. Отсюда, кстати, мода на ретро. Мы так быстро проживаем свое время, что мы его прочувствовать не успеем и хотим вернуться назад и снова посмотреть на эти линии, формы и так далее. То есть время страшного ускорения. С другой стороны, у нас остановившееся время в нашей стране, потому что у нас имя России — Сталин, потому что опять «руководящая и направляющая» — все это вернулось. То, что было, оно вернулось. И все более жесткая цензура, что является самым страшным с точки зрения философии. Невозможно мыслить, когда тебе не дают, когда тебе запрещают, когда тебя не публикуют. Вот это бы надо было поднять и обсудить, и принять какое-то обращение. Потому что это самая страшная беда, тупик для страны, которая нуждается в максимальной открытости, в новых идеях, в новых технологиях, в новых концепциях, а ее закрывают.

Козырев А. П.

Спасибо большое. Думаю, наш Философский клуб как раз будет доказательством того, что тотальной цензуры в стране нет, потому что здесь можно сказать все, что угодно, если это все, что угодно, осмыслено, конструктивно и в нем есть какой-то пафос.

Лисеев И. К.

Заведующий Сектором био и экофилософии Института философии РАН, доктор философских наук



Уважаемые коллеги. Я являюсь председателем правления московского философского общества, в котором больше тысячи человек сейчас уже имеется у нас активных штыков. И в этом плане разрешите мне от лица всей московской философской общественности поздравить организаторов и участников вот этого вновь родившегося дитя, которое уже не только московское, но московско-петербургское становится. Я считаю, что это очень интересное начало. У нас много в Москве работает философских клубов. Работают очень хорошо, но они все московские. Давайте думать, давайте создавать новые площадки для того, чтобы обсуждать все эти проблемы, кото-

рые сегодня звучали. И Игорь Борисович совершенно справедливо высказывал неудовлетворенность тем, что многое не звучало. То есть, вероятно, надо пожелать правлению составить такой какой-то перспективный план работы, и вместе все будем делать это наше общее дело настолько, насколько мы можем. Сейчас поздравляю вас и так держать.

Козырев А. П.

Спасибо, Игорь Константинович. Анонсирую наши будущие мероприятия. Александр Владимирович (Захаров) уже сказал, что готовится к выходу трехтомник протоколов Санкт-Петербургского религиозно-философского общества. Это очень важный для русской культуры текст. Не так давно вышли протоколы религиозно-философских собраний 1901–1903 года. Я предполагаю, Александр Владимирович, что следующее наше заседание, по всей видимости, будет презентацией этих протоколов. Но возможно это будет сделать не просто в виде разговора о книге или некоего представления, дескать, как хорошо, красивую книгу издали. Может быть, имеет смысл взять одну из тех тем, которые обсуждались в религиозно-философских обществах сто лет назад, и попытаться сделать ремейк — сейчас время ремейков, — как сто лет спустя можно поговорить о том же самом. Это было бы интересно, тем что там важных было много, и философские проблемы — они вечные, они не решаются раз и навсегда. Наверное, вы хотите сказать несколько слов в качестве завершения?

Захаров А. В.

Сегодня было отмечено, что мы говорим о высоком, может быть, даже слишком высоком, а живем в стране, в которой есть тысячи проблем, в стране, в которой не по всем проблемам удобно высказаться. Я думаю, не надо сразу спешить высказываться о болевых проблемах. Давайте, наоборот, не спе-



шить. Давайте терпеливо слушать друг друга, давайте поднимать вечные темы. Мы придем, так или иначе, к проблемам, которые нас всех волнуют.

Один из первых наших проектов — публикация протоколов религиозного и философского Санкт-Петербургского общества. В ближайшее время в рамках клуба мы намерены проводить тематические заседания Клуба (как сегодня), философские встречи и семинары. Запустить молодежный проект, первой частью которого будет издание философского молодежного журнала, и формирование научной и популярной философской библиотеки на

интернет-сайте нашего клуба. Клуб предполагает в дальнейшем взять на себя попечение о возвращении в Россию, хранении и исследовании философских архивов мыслителей русского зарубежья и их потомков. В наших планах организация региональных конференций молодых философов и ученых. Составной частью работы Клуба будет проведение семинара «Русская философия: традиция и современность», юбилейных философских встреч и симпозиумов.

Все наши начинания могут стать успешными в одном случае, если все мы станем на самом деле единомышленниками, сохраним заинтересованность в сохранении интеллектуальной и духовной основы нашего государства. Спасибо.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Доклады,
не прозвучавшие на заседание МПФК
07 февраля 2009 года

В. П. Казарян

К вопросу о многообразии времен

Предметом обсуждения является ситуация использования в современном временном дискурсе выражений: физическое, историческое, биологическое, геологическое, человеческое, социальное, политическое, рабочее время, свободное время и др. Предпринята попытка выяснить, какие предпосылки, явные или неявные, лежат в основе сложившегося положения дел. Показано, что в конечном счете за этими выражениями скрывается та или иная интерпретация времени и его места в творческой деятельности. Далее будет приведена соответствующая аргументация.

В практическом плане предложено изменить терминологию следующим образом: а) если речь идет об измерении времени — называть это время публичным; б) если речь идет о времени на языке процесса, а не событий (биологических, политических, исторических и других процессов) — употреблять слово темпоральность: политическая темпоральность, историческая темпоральность и др. Представляется, что изменение терминологии способствовало бы лучшему взаимопониманию коллег, интересующихся проблемой времени в ее многочисленных аспектах.

Прежде всего, о позиции в целом. Истолкование времени покоится на наших основополагающих ценностях и предпочтениях. Это особенно ярко выражено в проблеме начала и конца времени, вечности и ее значения для человека. Поэтому мы не можем и мечтать о появлении концепции, являющейся единственной и общепринятой (если, конечно, мы все не превратимся в одномерного человека общества потребления). Всегда будет расхождение в трактовке каких-то аспектов, особенно тех, которые в явной форме связаны с мировоззренческими максимумами. Вместе с тем диалог плодотворен, поскольку освещает слабые места в нашем дискурсе. В этом смысле полилог представляется естественным и полезным. Разнообразие позиций усиливается в связи с тем, что не только интенсивно развиваются различные области культуры (включая науку и технологии), но и изменяется их значение в жизни людей. Например, кино, ставшее значимым по культурному влиянию. Или компьютерная виртуальная реальность. Космология с ее моделями эволюции космоса. Они все тоже включают в себя временной аспект.

Интерес к такой сущности, как время, проявляется у специалистов разнообразных профессий. Он вызывается потребностью решать соответствующие профессиональные проблемы. Образ времени в этом случае конструируется как средство решения проблемы. Возможно, такой взгляд на время является инструменталистским, а не сущностным. Но в любом случае во многих практиках он является эффективным. Рассмотрим ситуацию вокруг времени с точки зрения того, для решения каких проблем конструируется время (образ, модель) — для измерения, для воплощения художественного замысла, для построения некоторой концепции или научной

теории. Какой образ времени при этом создается. Время измерения и время размышления.

Здесь уместно заметить, что в течение последнего столетия развитие представлений о времени идет в направлении от абстрактного к конкретному. Как бы движение вспять на новом, конечно, уровне. Это обусловлено многообразием проблем конкретного характера, которые нуждаются в решении.

Известно, что доцивилизованные племена или народы (в европейском понимании) постепенно приходили к выработке абстрактного понятия времени, отталкиваясь от конкретного его понимания: время делать то или иное. Об этом свидетельствуют известные исследования языка народа Норі, африканских языков... Жизненные проблемы древних требовали своего разрешения, и для этого, в контексте их, формировалось представление о времени как конкретном времени, указывающем, когда следует решать конкретную проблему.

С развитием точных наук и упрочением авторитета естествознания в культуре формируется диктат абстрактного научного понятия времени. Конечно, взоры долгое время были обращены преимущественно к физике. Конструкции времени в физике, позволяющие решать физические проблемы, далекие от жизненных проблем человеческой практики, заслонили собой иные истолкования времени. Конструкции эти величественны. Они явились своеобразным гимном человеческому разуму. Парадоксально, но при этом в условиях характерной для европейского общества XX века операциональности мышления смысл времени многими сводился к его измеримости. Против этого пытались выступать представители гуманитарных наук и философы антропологического направления.

Но появляются в обществе новые важные проблемы. Новые проблемы порождают, по крайней мере,

расстановку новых акцентов в видении времени. Ярким примером служит принятие решений, превратившееся из обыденного явления в предмет специальных исследований. Эта область науки обращает наше внимание на такую характеристику времени, как настоящее время, которое определяет ситуацию постановки проблемы и ее решения. Вместе с тем мы знаем, что понятие настоящего не имело значения при решении проблем теоретической физики. Для нее настоящего как бы нет, так же как и будущего и прошлого, а есть только упорядоченность во времени. Сам теоретический закон строится как универсальный, для всех моментов времени — и прошедших, и будущих, и настоящих. Тем самым теория игнорирует течение времени.

Решение конкретных проблем влечет за собой понижение уровня абстрактности в конструировании времени. Конкретными проблемами могут быть и проблемы человеческой жизни, и проблемы, имманентные науке. При этом в изображение времени вовлекается не только язык событий, но и язык процессов. Соответственно происходит переход от изображения времени исключительно как порядка моментов к изображению его как текущего времени (то есть обладающего свойствами быть прошлым, быть настоящим, быть будущим). Рассмотрение проблемы на языке процесса способствует введению понятий многих времен, связываемых с конкретным процессом.

Прежде чем продолжить обсуждение процесса конкретизации изображения времени, обратимся к теме измерения времени, к теме часов. Факт измеряемости времени играет далеко не последнюю роль в истолковании времени.

Известной особенностью образа времени является факт наличия часов. В качестве часов может быть

выбран любой процесс: человеческий пульс, механические часы, биологические часы, атомные часы, вытекание жидкости из сосуда и тому подобное. Время всегда измерялось с большей или меньшей точностью. При этом условием измерения времени часами являлось признание наличия временной реки, бегущей ленты времени. Это образ времени такой, что оно течет само по себе безразлично к чему бы то ни было внешнему по отношению к нему, непрерывно, равномерно, одномерно и в одну сторону. При этом отрезки времени, выбранные для измерения (эталон времени, часы), являются конгруэнтными, то есть совпадающими при наложении. Это означает, что при измерении бегущее время представляется как пространство, то есть останавливается, и его описание происходит на статическом языке упорядоченности моментов.

Вспомним, что для трактовки измерения времени и Аристотель, и Августин неявно использовали элементы будущей теории измерения. В частности, для них бегущая река времени представлялась непрерывной, ибо иных представлений, то есть дискретной математики, дискретного мышления, тогда не было в Европе (известно, что идеи Демокрита о дискретной математике не нашли поддержки и заглохли). Континуальное мышление надолго вошло в плоть и кровь европейского мышления. В силу континуальности математического по своему стилю мышления появился парадокс таинственности времени: будущего еще нет, прошлого уже нет, настоящее стягивается в точку, то есть его тоже нет. Но представление времени, претендующее на количественную оценку-измерение настоящего времени, корректно можно делать только на статическом временном языке, но никак не на динамическом. Это означает, что мы в принципе не можем измерять на-

стоящее, как и будущее и прошедшее, то есть течение времени. Настоящее является неизмеряемой величиной. Если это осознать, то снимается тезис о таинственности времени. Ведь именно на динамическом временном языке было сформулировано знаменитое утверждение.

С тех пор, как Мак-Таггарт опубликовал в 1908 году статью «Нереальность времени», на протяжении столетия широко обсуждаются два языка (статический и динамический), посредством которых мы говорим о времени, и их взаимоотношение. В результате стало очевидным, что для измерения времени можно использовать только статический язык и измерять можем только интервалы между моментами, находящимися в отношении порядка (раньше или позже). Речи о настоящем при этом не может идти. Оно не может быть измерено, поскольку отсутствует в той конструкции времени, которая вводится для осуществления процедуры измерения времени.

Все опытные науки содержат эмпирический компонент, в который входит образ бегущей ленты. Он является условием получения эмпирических фактов любого рода, любого качества или смысла — политических, физических, биологических, исторических и так далее фактов.

Хронология событий в эволюционном процессе (биологической эволюции, социальной истории, эволюции космоса...) устанавливается на основе предпосылки — идеи равномерного движения непрерывной ленты как образа времени. Это можно проиллюстрировать и на примере науки истории. Когда историк составляет летопись исторических событий, он нанизывает их на ленту времени. Он никогда не выбрасывает, не вырезает тот кусок времени, для которого у него нет событий. Он считает, что есть неполнота летописи, но

не излишек ленты времени. Пусть лучше будет разрыв в истории, чем разрыв во времени.

Заметим, что бегущая лента времени была введена, изобретена для целей измерения, а не как постулат в умозрительной или теоретической концепции. У концепции задача другая — задача не измерять время, а истолковывать реальность, дать возможность людям понять происходящее. В силу этого время конструируется для решения другой проблемы. В общем случае это разные времена: $T_э$ и $T_к$, время эмпирическое и время концептуальное. Теоретическое знание может иметь совсем иные конструкции времени, чем $T_э$. При этом не всегда между ними удается установить контакт, а тем более точное соответствие. Такая ситуация выражена, например, в так называемой Картановой проблеме: необходимость сопоставить неоднородное пространство-время общей теории относительности с однородным пространством и однородным временем процедуры измерения. Теория имеет свой конструкт времени, эмпирия — свой.

Измерение времени осуществлялось всегда: когда не существовала научная теория измерения и когда она была создана. Время, сконструированное для нужд измерения, не следовало бы называть физическим, несмотря на то, что теория измерения времени явилась, по-видимому, плодом, прежде всего, физических исследований. Плод может быть просто инструментом, а не физическим знанием. Это время лучше было бы назвать общественным, или публичным временем. Будем далее называть его публичным временем.

К несчастью для философии времени время ньютоновской теоретической физики внешне совпадает с образом публичного времени. (Но не следует забывать, что ньютоновское время теоретической физи-

ки, конструируется как элемент теории с использованием физических абстракций и математической концепции. Это T_k , а не T_3).

Время предстало как множество точек, упорядоченное, одномерное, непрерывное, безграничное и бесконечное... Во времени можно выделить точки и им можно сопоставить событие, происходящие в какой-то исследуемой области. Это вынуждает нас совершающийся процесс представлять как последовательность событий. Событие, как правило, выражается отглагольными существительными: столкновение шаров, остановка маятника, убийство императора, рождение мудреца, захват столицы. Для временной последовательности имеет значения только факт свершения события, но не его содержание (или качество, смысл).

Так, когда хотим установить хронологию, мы переходим на язык событий и тем самым абстрагируемся от смысла события, поскольку хотим сопоставить ему момент времени. Как указывал в свое время Лейбниц, время так же безразлично к качеству события (к времениящемуся), как числа к нумеруемому.

Итак, будем иметь в виду, что процедура измерения времени, то есть установление временной последовательности событий, подразумевает отвлечение от смысла событий, упорядоченных во времени. Это требование покоится в свою очередь на требовании описывать предметную область не на языке процесса, а на языке событий в тех ситуациях, когда желательно знать количество времени. Это означает, что выражения «биологические часы», «атомные часы», «водяные» и любые другие не претендуют на то, что есть биологическое, атомное, водяное или какое другое время.

Введя понятие публичного времени как измеряемого времени, как времени часов, вернемся к обсуж-

дению ситуации наличия других времен.

Иная, чем при измерении, складывается ситуация, когда мы конструируем время для решения неэмпирических проблем, скажем — умозрительных проблем. Можно было бы сказать — теоретических проблем, если бы не принимать во внимание помимо научного творчества еще и художественное и литературное творчество. Но без учета конструкций времени в этих областях культуры не представляется возможным дать сколько-нибудь полный образ времени. В них, может быть, даже более ярко и наглядно выражена идея, что конструкция времени, предложенная творцом, служит выражению смысла (основной идеи, содержания, качества) произведения.

Известно, что в литературе существует художественный прием обращения времени (Сартр) — в том смысле, что писатель при описании жизни человека, его биографии рассматривает ее с точки зрения законченности его жизни и ее оценки по итогу. Если человек в чем-то велик, то его жизнь, его биография рассматривается с точки зрения его величия. Прошлое просеивается под углом зрения становления зачатков этого величия. Подмечаются и выделяются те события, которые вели к величию. Изображается жизненный путь не абстрактно, не объективистски. Если мы знаем, что этот человек Гоголь, то и биография его, его прошлое наполняется смыслом, гоголевским смыслом, а не просто человеческим: родился, вырос, состарился, скончался. Это не хронология всех событий, которая безразлична к личности индивидуума. Это время умозрительное T_k . Мы смотрим на прошлое человека из его будущего. Этот прием представляет собой инверсию времени. T_k отличается от T_3 . T_k можно было бы назвать в стиле введения множественных времен — литературным временем.

В создании кино используется прием разрыва времени, перемещение последовательности кусков биографии или истории действующего лица. Как писал один из основоположников философии кино Ж. Делез, изображению времени в кино, возникшему после Второй мировой войны в Европе, присуща хаотичность и неопределенность. Время больше не подчиняется движению, связанному с физическим движением. Образ времени не сводится к хронологической нити. Этот художественный прием не нуждается в измерении времени, ни в его непрерывности, ни в направленности, ни в упорядоченности. В философии кино Делеза умозрительное время T_k не напоминает публичное время. T_k в данном случае можно было бы назвать, по аналогии умножая многообразие времен, кинематографическим временем.

По такой логике вводятся некоторые из разнообразных понятий времени: конструкция времени определяется смыслом произведения и служит для выражения этого смысла. Аналогичный процесс имеет место и в науке. Но науки, за некоторым исключением, являются опытными науками. Они нуждаются в эмпирических фактах, в измерении времени. Но одни научные исследования с некоторых пор разделились на эмпирические и теоретические, развивающиеся относительно самостоятельно, а другие — нет. В зависимости от этого по-разному складывается ситуация с обозначением времени и его конструированием.

Так, физическим временем корректно называть конструкции времени, построенные в рамках физических теорий. Физическое время — это не одна-единственная конструкция времени. Поэтому нет смысла говорить о физическом времени, не указывая, о какой теории идет речь. Например, в частных теориях классической физики, покоящихся на фундаментальных

законах Ньютона, появляются свойства времени, отличные от тех, которые присущи фундаментальной схеме. Речь идет о том, что второй закон Ньютона обратим во времени (временной порядок обратим), а уравнения, которым подчиняются конкретные процессы (например, движение с трением), оказываются необратимыми, т.е. временной порядок является направленным. В теоретической физике достаточно много фундаментальных уравнений, которые не инвариантны относительно обращения знака времени (т.е. в которых время необратимо). Они получены за счет уменьшения уровня абстрагирования, за счет движения к конкретному: введения дополнительных ограничений, которых нет в фундаментальной схеме. Вот уже две конструкции «физического времени». Примером третьей конструкции физического времени могут служить модели многомерного времени, которые активно вводятся в современную физику. Есть и другие примеры. Таким образом, само по себе выражение «физическое время» не имеет смысла без указания той области теоретической физики, о которой идет речь. Выше было показано, что это выражение неправомерно использовать для обозначения публичного времени.

В научных исследованиях, конечно, существуют проблемы, для разрешения которых не требуется вводить иную конструкцию времени, кроме публичного времени. Достаточно регистрировать интересующие нас события в соответствующие моменты времени. Тогда концепция, обеспечивающая понимание происходящего, ограничена T_3 .

Другой вариант имеет место в том случае, когда некоторые отрезки времени, определенные моменты времени имеют разный смысл, разное значение, различную ценность с точки зрения содержания теории. Как раз в таких случаях часто вводят понятие специфического времени, то есть теоретического (концепту-

ального) времени: историческое, биологическое и так далее время. Оно представляет собой куски публичного времени, нагруженные смыслом, значением, качеством исследуемого (обдумываемого — для художественного творчества) процесса, то есть качеством самого времени. Например, понятие рабочего времени в экономической науке — в индустриальном обществе это отрезок публичного времени, служащий капиталу. Оно служит выражению смысла, или качества, процесса экономического процесса. Биологическое время служит выражению смысла временных отрезков, их значения для различных биологических процессов. Например, время рождения, время роста организма, время расцвета, время старения... Отрезки времени имеют различное значение, различный смысл для понимания процесса жизненного цикла. Другой пример — биологическое время как смена поколений (Вернадский).

Специфическое время вводится как конструкция, или как термин, который призван помочь выразить качественную специфику области исследований по сравнению с временем измерения, с публичным временем. Если время — отношение (порядка), то оно безразлично к тому, что оно упорядочивает этим отношением. В таком случае на базе порядка нет возможности вводить различные по смыслу, по качеству времена.

Активно используемое в последние годы понятие «темпоральность» выражает стремление выразить конкретность времени действующей действительности, процессуальность, конкретную изменчивость во времени (надо иметь в виду, что изменение бывает не только во времени, но и в пространстве). Ведь тема времени связана не только с его измерением, но и брэнностью, с внутренней напряженностью порождения нового. Время есть не только число движения,

но и временность как внутренняя структура бытия. Эту сторону времени выражают через понятие темпоральности. Оно дает возможность конструировать время не на языке событий, а на языке процесса. В этом случае время предстает не как внешнее конкретному процессу, а как его собственная временность, собственная динамика и история. Это политическая темпоральность, биологическая темпоральность, психологическая темпоральность, историческая темпоральность, литературная, кинематографическая и т.д.

Если развести понятия, выражающие время как число движения и время как временность времени, то терминологическая ситуация в философии времени станет прозрачнее и станет легче обсуждать многие вопросы.

Е. Рогальский

*Кандидат философских наук, участник
Российского междисциплинарного семинара
по проблемам темпорологии на биологическом
факультете МГУ имени М. В. Ломоносова*

«Тактическое и стратегическое начало в поисках основания времени»

«Ищешь Индию — найдешь Америку»

Можно считать, что на сегодня практически обозначены контуры своего рода парадигмы представлений о времени. Поскольку понятие времени в культурологическом, сакральном, да и в историко-социальном измерении в значительной мере эксплицируется через личностной параметр человека, то

оно, время, не столько рационально осмысливается, фиксируется, сколько переживается, эмоционально окрашивается человеком. И потому представляется целесообразным в данной публикации обратить особое внимание на философский (онтологический) аспект анализа, дистанцирующийся в сторону большей объективации событий и процессов.

Понимание какой-либо сложной и вполне нетривиальной проблемы (а время-поисковая проблематика является именно таковой) в том случае, если мы хотим выявить фундаментальные основы указанного феномена, должно все же исходить именно «из недр» онтологии, как наиболее общей системы суждений о мире и месте человека в нем. «Обращаясь к проблемам бытия, — справедливо отмечается В. Д. Губиным (см. *Онтология. Проблема бытия в современной европейской философии*. — М., 1998.), — мы начинаем *дышать чистым воздухом философии...* и все остальные философские проблемы имеют смысл и значимость постольку, поскольку на них *падает отблеск бытия*». Интуитивная и порой «вязкая» тяга любого философского устремления к поиску оснований в онтологических «глубинах» вполне оправдана, естественна и говорит как раз *не об умалении* (хотя бы временном) иных философских и естественных дисциплин, внутри которых затем и определяется искомое решение, а говорит лишь о *тщательности подхода* к любому «пост»-онтологическому исследованию. «Там», вслед за онтологией, вне самых общих, но и вне самых «бедных» дефиниций и рассуждений о бытии, сущем, человеке «как таковом», открывается дверь в мир реальной насущности, в мир персональной конкретной ответственности, в мир, уже прочно встраиваемый в самое реальное бытие.

И именно *слияние* двух фундаментальных вопросов, как утверждает П. П. Гайденко (см. Прорыв к

трансцендентному: *Новая онтология XX века*. — М.: Республика, 1997), вопроса о бытии и вопроса о человеке, — слияние, отмеченное общим стремлением преодолеть имманентизм панлогизма и абсолютного субъективизма, стремлением к *новому открытию трансцендентного*, обусловило активный поворот к онтологии еще на рубеже XIX–XX вв.

Не менее существенным представляется сам *способ*, определяющий предлагаемую стратегию перехода к иерархически новому качеству и формулируемый как «*прорыв* к трансцендентному». Это придаёт (в отличие от наработанных ключевых понятий «выход за пределы», «преодоление границ» и т.д.) обозначенной тенденции повышенный градус преобразующей динамики, даже — «неумолимости». Стоит упомянуть, что наиболее яркую посылку такого прорыва, по утверждению П. П. Гайденко, осуществил Кьеркегор — не случайно его сочинения оказали сильное влияние на философов XX века, обратившихся не только к проблеме человеческого существования, но и поставивших проблему о философском *смысле вопроса о бытии в целом*. Столь четко определенный выше способ («прорыв») перехода к иному, стоящему «поверх» умопостигаемого, позитивно провозглашает философское умозрение на дальнейшие шаги в постижении покуда неведомого.

Наверное, можно становиться в своеобразный кильватер к понятию «прорыв к трансцендентному», — воспользуемся этой «методологической матрицей», — и не менее обоснованно говорить о своего рода *гносеологическом прорыве*. Своевременность и важность помыслить теперь о гносеологическом прорыве исходит из естественного логического посыла: осуществить прорыв к чему-либо *новому* возможно лишь при овладении новым *прорывным инструментом*. Определяющим же, «понимающим» в том, ка-

ким образом, через какой инструмент будет выстраиваться новое знание, новый логос о бытии (об онтоесе), несомненно, является гносеология, продуцирующая инструменты для «добывания» знаний. На это обстоятельство указывает также М. А. Дрюк (Современные концепции многомерности как новой парадигмы мышления // Вестник МГУ, Сер. 7 Философия. 2002. № 2) при оценке нынешней мировоззренческой ситуации — переходу к многомерности, когда «формулируется ее *ключевой тезис*, согласно которому *гносеологическая* модель заслуживает рассмотрения в качестве *важнейшей* категории многомерной логики и методологии». Представляется принципиально важным для *гарантии истинности* «прорыва к трансцендентному», покоящемуся покуда для многих дисциплин в глубинах онтологии, точнее, онтоса (как самом «первичном» пласте бытия), делегировать статус гносеологически-прорывного инструмента *вопросу «Почему? (по какой причине?)»*, но не усиленно пытающемуся занять лидирующие позиции в такой гносеологической «гонке» (в том числе и в проблемах времяпорождения) вопросу *«Зачем? (С какой целью?)»*.

Исторически для еще не развитого сознания и самосознания человека и для примитивных форм представления о характере вещей, явлений и процессов, окружавших человека, наиболее приемлемыми были вопросы «Зачем, с какой целью?», поскольку ответ всегда мог лежать в русле образно-мифологическом, затем — в своем вершинном оформлении — в религиозно-мистическом: (для чего?) — для соответствия Абсолюту, высшей цели, высшему идеалу, авторитету — богам, Богу, Другому. Вопрос же «Почему?» требовал ранее и требует всегда исследования и анализа *реально* действующих причин (в линейной или нелинейной их конфигурации), понимания *реальных* про-

цессов, того *«Что ЕСТЬ»* (как своего рода причина) для последующего «с какой целью?» (как следствие). Содержательная связь указанных вариантов анализа, разумеется, богаче и разнообразнее кажущейся линейной их интерпретации, потому все смысловые оттенки и возможные ограничения необходимо искать только в реальном контексте сопоставления. Как следствие взаимной обусловленности этих вопросов, активно проявляет себя философская идея о *«целевой причинности»*. Если отсутствует по каким-либо обстоятельствам возможность ответить на всегда прямой вопрос «Почему?», то такой ответ *обходным путем* ищется с помощью вопроса «Зачем, с какой целью?» (в сегодняшней социокультурной и естественнонаучной реальности еще и в типовой формулировке — «Кому это выгодно?»); а потом — уже в качестве рабочего компромисса — и в виде опоры на компилятивное же словообразование «целевую причинность».

С позиции, в частности, определенной закономерности, обосновывающей эволюционные процессы и в косной, и в живой материи, включая человека, и опирающейся на рост энтропии и принцип максимума производства превращений — разнообразия (см. С. Д. Хайтун *Фундаментальная сущность эволюции* // Вопросы философии. 2001. № 2. С. 182–196), «*вскрытие онтологического статуса*» явлений неизбежно связывается с вопросом «Почему, по какой причине?» Явления бытия, представляемые в общем случае как многокомпонентные, хаосогенные, — через этапы самоорганизации «движутся» (в данных условиях!) к так называемым зонам притяжения — аттракторам. Упомянем здесь точное замечание В. П. Бранского (см. *Философия физики XX века* — СПб.: Политехника, 2003), что «выражение “зов аттрактора” и “будущее времени прошлое” — не более чем красивые метафоры, которым нельзя приписывать

буквальный физический смысл». И их движение, как данность природы, соотносится именно с вопросом «Почему?». Как только онтологически, то есть на высшем уровне различения, будет выяснен вопрос «Почему?» (как только проявится хотя бы локальный «горизонт» бытия), *только после этого* окажется возможным и необходимым (в рамках уже определенных этим Почему?, *в пределах* локальностей, зафиксированных данным Почему? и с учетом данных «порогов различения») и формулирование, выяснение вопросов «С какой целью?». Отсюда же вполне справедливо следует, что для естественных и особенно гуманитарных дисциплин, «погруженных» в локальные контуры определенного общества, для которого возможна *определенность* вопроса «Почему?», вполне *правомерно* также и выяснение вопроса «С какой целью»? Но не следует забывать и о том, что внутри рамок культуры (как *способа существования общества*) всегда возможны спорадически возникающие (из-за собственной многокомпонентности и хаосогенности) явления бифуркационного порядка, что, в свою очередь, требует корректировки **тактических** вопросов «С какой целью?» на соответствие **стратегическому** «Почему?». Суждение, выстроенное как реакция на вопрос «Почему, по какой причине?», является существенным, «прорывным» как в его *феноменологическом* (онтологическом) представлении, так и в его *прикладном*, связанном с конкретной целевой программой исследования.

Фигурирующий в многочисленных исследованиях постоянный акцент на понимании именно *природы времени* оказывается все же более развернутым в сторону осмысления *природы мироздания* в целом (его архитектоники и его динамики). Можно сказать, что выяснение временного измерения есть в основе своей позитивный **предлог** для выяснения

парадигмальной структуры мира, где самое, видимо, основное состоит в постижении характера изменчивости мира. Откуда уже прямой выход и на природу происхождения времени. Такие позитивные предлоги-поводы (гипотезы — их, действительно, следует измышлять) содержатся:

— в моделях А. П. Левича (см., в частности, Рождение парадигмы открытого, генерируемого «временем» Мира // www.chronos.msu.ru), где предлагается *субституционный* подход, при котором изменчивость мира генерируется «протекающей» через него субстанцией в режиме *замены* одного структурного элемента другим, а само «протекание» отождествляется с «течением времени». Характерно здесь замечание автора о сопряжении с «принципом» Н. Козырева о том, что в самих свойствах материи есть *что-то*, что порождает жизнь в обобщенном смысле, порождает изменчивость мира, хотя не следует под «что-то» понимать именно время. А это уже переход к концепции мира в целом;

— в концепции А. А. Силина (см. Лестница природы. Концепция развития в естествознании и философии // Философские науки. 1997. № 2) представляется теория «информационных отображений» (ИО), когда реальность имеет бинарную структуру, одна часть которой *материально-локальна*, а вторая *нелокально-идеальна*. ИО, будучи нелокальными, способны мгновенно распространяться в пространстве; так же, как у А. П. Левича, ИО А. А. Силина не могут быть непосредственно зафиксированы существующим инструментарием; феномен жизни и разума изначально запрограммирован в информационной матрице Вселенной;

— в концепции В. Л. Янчилина (см. Логика квантового мира и возникновение жизни на Земле. — М.: Новый центр, 2004. — 152 с.) выявляется физи-

ческий аналог «информационных отображений» А. А. Силина в «квантовом состоянии» микроэлементарной структуры материи, при котором, по В. Л. Янчилину, электроны не тождественны друг другу и отличаются квантовым состоянием, связанным с их волновой природой: квантовое состояние может быть *носителем информации*, «информационным отображением»;

— в концепции эволюционного (*«энтропийного»*) развития С. Д. Хайтуна (см. выше), в которой определяющим является рассмотрение мира не как вещи, структуры, а как реализуемые во времени процесс и событие. При этом все существующее является результатом разных типов взаимодействия; для взаимодействия же требуется свободная, не связанная энергия, которая и производится энтропией. Энтропия в данном случае понимается не столько как мера «вульгарного» беспорядка (что, к сожалению, свойственно многим интерпретаторам), а как *«мера плотности распределения энергии материи»*;

— в концепции Д. Гарбузова (см. «Антропный принцип» как объяснительная модель в биологических теориях времени. Волгоградский ГУ), где утверждается, что, «выражаясь кибернетическим языком, существует космологическая программа генерирования нашей биологической системы, автономная по отношению к своим продуктам». Вполне *возможно*, как утверждает автор, что она имеет квантовую природу, как это же предполагает и В. Л. Янчилин». Утверждается также, что человек — это исходная модель биологического программирования среды, и в этом программном смысле он предшествует аппаратной биологической форме приматов; если время — это самостоятельная реальность, а не только особое параметрическое дополнение к пространству, то в та-

кой постановке нет ничего удивительного; следовательно, биологическая эволюция — это не время само по себе, а особый *способ сохранения времени*, представляющий собой процесс аппаратного конструирования локализованных пространственных структур для осуществления нелокальной космологической программы человека. Как видно, так или иначе прорезаются ростки нового (хотя и не всегда как целостная смена существующей парадигмы знаний) концептуального подхода к мироустройству в целом, к пониманию того, каковы взаимоотношения фундаментальных категорий материи, движения, пространства, времени и т.д.

Немаловажным в трактовке картины мира и роли фактора времени является прояснение характера взаимосвязи оппозирующей пары *«материя-идея»*, из которой в рамках уже сегодняшних представлений появляются и *новоязы*: «материя (локальность)» — «информационное отображение (нелокальность)», «аппаратное — космологическая программа», «частица — квантовое состояние» и т.д.). Корректно будет заметить, что даже в начале XXI века максимально достоверное знание об указанных выше категориях «материя-движение-идея-время-пространство» и т.д. основывается преимущественно на *макромирных и макромерных* осмыслениях окружающего мира. Неизбежно предпринимаемые попытки проникновения в *микро- и/или мегамиры* при использовании ещё только совершенствующегося инструментария (к примеру, электронного микроскопа, коллайдера или телескопа Хаббла) позволяют пока рефлексивно строить, «измышлять» лишь *весьма приближенные* модели структур и функций микро- и мегамиров.

Сначала остановимся на исходных представлениях, опорных для философии, вопросах о соотноше-

нии материального и идеального — *всегда по-своему осознаваемых каждым философом*. Весьма характерен здесь «опыт» Гегеля, нетривиальность рассмотрения опыта которого целесообразно применить при исследовании изменчивости (временорождения) мироустройства. Если «проблема человека как экзистенция была упущена Гегелем далеко не случайно, — как считает П. П. Гайдено в упоминавшейся работе, — а в системе Гегеля было отведено весьма жалкое место бытию как таковому» — то небезынтересны вопросы: а) было ли это следствием предпочтения Гегелем лишь умозрительно выстроенного им учения об Абсолюте как саморазвивающейся идее, что предало забвению и само бытие, само вещественно-данное-сущее, саму экзистенцию человеческого «бытийства» и увело затем Гегеля в сферы сугубо абстрактных, спекулятивных, к тому же идеалистических построений? б) и чем, если следовать Фихте, представление об Абсолюте *как о становлении* из первоначально потенциального состояния в актуальное *хуже* (то есть «ущербнее», менее значимо для цивилизационного осмысления), чем представление об Абсолюте *как об актуально существе*? Что первично в такой ситуации? Или, если «помягче» сказать, что есть первенствующее, а что главенствующее? в) и если доказательно *не хуже*, то, может быть, в таком представлении Гегеля оказался *сокрыт некий глубинный* взгляд на «совокупное» бытие (точнее, на Универсум), который выделяет (хотя и стихийно) некое *концептуальное* умозрение, *весьма значимое* для всего человечества?

Возможно, «отодвигая» пока суждение о бытии на обочину мировоззренческих взглядов, Гегель (здесь даже важна не сама персоналия «Гегель», а что *Кто-то в Его время*) пытается обналечить в *универсуме* именно идею как принцип развития бытия, что не ме-

нее, а может быть, и *более важным* представлялось уже тогда, а сейчас — тем более. Вопросы эти далеко не ординарны, а попытки корректных подходов к ним (даже в наше время) вполне оправданны, позитивны. Рассмотрим их несколько подробнее.

Как известно, с именем Гегеля связывается уже в *новое время* решительное обоснование первичной роли идеи, предваряющего бытия идеи, развития идеи, а *уже затем*, как следствие, обоснование роли и развития самой материи. И хотя все последующее самоопределение философских взглядов на мироздание стало опираться преимущественно на успехи естественных наук и находить «первичное» именно в самой материальности мира, — содержательный аспект возникновения материалистической или идеалистической тенденции *не всегда находит* свое внятное обоснование. Ведь стоит поставить лишь простой вопрос: как мог Георг Вильгельм Фридрих Гегель («сам» Гегель, а еще раньше Платон) выстроить *лишь* умозрительную, спекулятивную концепцию о «развитии идеи» *вне предваряющего* отображения в его сознании *чего-то такого* (своего рода «кальки»), что следовало бы от несомненной *данности самого бытия* (а не от «чистого воления» философа, от его меркантильных, сакральных или иных ценностных ориентаций), — *то есть, от онтологии бытия?* Что могло быть этим *нечто*, заставившим одного из крупнейших философов за всю историю цивилизаций сфокусировать на этом *нечто* свое пристальное внимание? Или, скорее всего, *абсолютизировать лишь часть* такого не́что?

Мы полагаем, что основанием, *первичным референтом*, опосредующим возникновение в сознании человека понятий «*материалистическое*» («вещественное» или «полевое», если последнее понимается не как математическая абстракция, а как «несущая» среда,

как пред-основа вещественного, к примеру, эфирная — пусть «зернистая», упругая, активная и т.д. — субстанция) и *идеалистическое* (как «замысел» вещественного/полевого, как представление о «*проекте*» *реализации* — вещественного/полевого — как «информационная программа, отображение») является *онтология единого*: {1). *Материя* («вещественно-полевое» основание), связанная с вопросом <что?>; 2). *Закон*, Логос (определяющий характер, порядок функционирования материи), связанный с вопросом <как?>. Одно принципиально *не существует без другого*: выявляя материю <что?>, мы, тем самым, одновременно обналичиваем законно-соответствующее <как?>. Разумеется, пока речь не идет о том, умеем ли мы «*сразу*» распознавать соответствующий закон и устанавливать «порог» различия того закона, той закономерности, которые *одномоментно* свойственны выявленному материальному, — это проблемы следующего приоритета. Тогда понятие *единого*, которым определяется наше представление о мироздании в целом, формулируется в виде: «*единое есть материя и само-движение*», где одномоментно указывается и <что?> — материя, и <как?> — по какому закону функционирует материя — она находится в само-движении.

Общепринято, что постулируемые основания (в естествознании — аксиомы) не доказываются, а формулируются либо чисто теоретически, либо «чисто» эмпирически (возможны, конечно, и синкретические паллиативы, что для данного текста не является принципиальным). Потому *аксиоматически*, синтезируя многие теоретические и предметные изыскания, мы полагаем, что «*единомоментно-сущим*» в мироздании является *дихотомия «материя — закон»*. Данное обстоятельство можно выразить и в иных, «до-оттеняющих» формулировках: «материя и способ существова-

ния материи», «материя и идея (как «распознаватель» способа существования)», «материя самодвижущаяся», или — «движущаяся, если для низших иерархических форм бытия материи». В том случае, если *абсолютизируется одна сторона* указанной дихотомии единого, например материя <что?>, мы говорим о «*первичности*» *материи* и этим самым занимаем (уточним, начинаем занимать), как известно, позицию такого философского направления, как материализм. Если же *абсолютизируется другая* сторона дихотомии единого, то есть закон <как?>, мы говорим о «*первичности*» *идеи*, о первичности и сознания, «незаметно» совмещая, — скажем об этом далее, — онтологию закона с формой его отображения, что является уже приглашением к философскому направлению идеализма. Таким образом, и материалист, и идеалист (преимущественно, — объективный идеалист) *правы*, «*чисты*» *перед лицом истории* в том, что они в своих абсолютизируемых крайностях исходят из того, что *действительно Есть <в природе>*, от онтологии *единого <материя — закон (идея)>*. Напомним, что в крайних проявлениях абсолютизации возникают знакомые направления и ортодоксального, вульгарного, материализма, и ортодоксального, не менее вульгарного, идеализма. Трудности и неоднозначности же в сфере «эмоцио-интуицио-экзистенцио», да и «рацио» в том числе, начинаются именно тогда, когда в собственно философские воззрения на материализм и идеализм (как мы видим, равноправные в своей исходной «правде» перед онтологией единого) *дополнительно вносятся*, встраиваются, — но такова уж реальность бытия, — *и аксиологические координаты*, как минимум, координаты «левого» и «правого». Хотя всегда возникает множество промежуточных форм при частичной абсолютизации сторон *единого*, мы хотим еще раз подчеркнуть, что первоис-

током, основанием упомянутых «-измов» является *фундаментальная дихотомия мира* <материя — закон>, выступающая также в более привычной и знакомой формулировке <материя — идея>. И на вопрос, что *существует сначала* (пока кроме точки сингулярности и ближайшей к ней окрестности, — здесь еще много неясного), должен, по нашему мнению, следовать ответ: сначала существует *только одно — единое* — фундаментальная дихотомия <материя — закон (идея)>.

Можно ли обозначить *внутри этой пары* еще какое-либо соотношение, уточняющее характер их внутреннего сопряжения? Полагаем, что да: это *первенствующее* — «материя» и *главенствующее* — «идея». И видимо, определяющей из «закономерных» идей (как главное «прилагающееся» к материи) следует назвать идею «закономерного самодвижения». Потому можно сказать (еще раз вернемся к поставленному ранее вопросу), что стихийно, неосознанно, но как отражение в сознании человека онтологии дихотомии «материя — закон (идея)», является и возникновение известного всем вопроса: что же все-таки «первично» — материя или идея? Ответ, по нашему мнению, должен быть таким: *первичное* все-таки материя (как *первенствующее!*), «вторичное» (но *главенствующее!*) — идея. Здесь мы сознательно *перешли* от терминов «первично»/«вторично» к терминам «первичное»/«вторичное», поскольку на сформулированный вопрос «что первично?» (читай — что «сначала») *уже дан* свой, вышеназванный, ответ: *первично, то есть сначала*, существует только фундаментальная дихотомия единого <материя — закон (идея)>. Полезно дополнить нашу мысль: *умный идеалист* всегда завидует материалисту (ведь тот владеет «первенствующим!»), а не менее *умный материалист* всегда по-

глядывает на идеалиста (ведь у того в руках — «*главенствующее!*»!).

Следуя «вниз» по иерархической лестнице оппонирующих пар, мы подойдем и к не менее известному вопрошанию (как бы изоморфному вопрошанию о первичности/вторичности внутри единого <материя — закон (идея)>): *что первичное — бытие или сознание?* Здесь вся особенность в трактовке понятия «сознание». Если под сознанием понимать, как это принято в материалистическом мировоззрении, — свойство разумной материи (человека), возникающее на *определенном* иерархическом этапе развития материи, адекватно (с учетом, разумеется, «порогов» ошибок) отражать мир и выстраивать внутри него свободно изъясляемые целеполагающие акции, — то *такое сознание есть всегда «вторичное»*; если же под сознанием понимать адекватный «отражатель» (!) того же мироздания в его целостном <«материально-законном»> существовании, то *такое сознание не есть вторичное, не есть первичное, оно соотносимо лишь с целостным понятием единого <материя — идея>*. Следует заметить, что «вторичное» *не есть* «второстепенное», и поэтому в целостном едином, — дихотомии <бытие — сознание>, — в зависимости *от контекста истории*, определяющим на данном историческом этапе может выступать как бытие, так и сознание, с чем мы неоднократно сталкивались и сталкиваемся на практике.

Касаясь характера сопряжений внутри указанных пар <материя — закон (идея)> и <бытие — сознание>, можно, в свете сегодняшних синергетических представлений, осторожно предположить о *сложной эволюционно-самоорганизующей тенденции* самого единого, «отблески» результатов которой (самоорганизации) всегда могут прорываться в виде «обычных» или/и странных аттракторов в наше сегодняш-

нее, но пока лишь локальное, представление о тех же <материи — идее — бытии — сознании>. Это будет неизбежно *озадачивать* человеческий разум и *приглашать* его к дальнейшему постижению еще неведомого, в частности, к нахождению более широких мегаобобщений или к дифференциации на более глубокие составляющие тех же, *кажущихся ныне* «первичными элементами», категорий «материя, идея, бытие, сознание».

Возвращаясь снова к Гегелю, мы можем вполне обоснованно предположить, что раскрытие Абсолюта «как актуально сущего» (то есть первенствующего), вне постижения Абсолюта «как становления из первоначально-потенциального состояния в актуальное» (то есть вне *эволюционно-центрирующего*, «разворачивающего» императива) не представляется продуктивным. *Интуитивно усмотренная* Гегелем эволюционная основа «разворачивания» универсума, бытия, обоснована им через понятие «саморазвивающейся идеи» и представлена в суждении о наличии в универсуме закономерности (как мы ее сейчас называем) эволюционного самодвижения, и если далее, — то именно принципа эволюционного развития как максимума производства превращений (разнообразия, в иных трактовках — как энтропии-информации). И тогда на неизбежно возникающий вопрос: чем является «чистое» бытие, бытие вне осознания, вне релятивации к содержательному принципу «бытия» (то есть к логосу, идее, закону)? — может быть, видимо, один ответ: *так* представленное «чистое» бытие, *действительно* «пусто», «абстрактно», «отрицательно», *оно и есть «ничто»*. Поэтому в таком «ничто», как в Абсолюте, любая человеческая экзистенция также воспринимается (точнее, не воспринимается вовсе) как тень, призрак, «чистая» виртуальность. Полагать же, что для нас прояснится экзистенция вне постиже-

ния логоса, идеи, закономерности ее пребывания в бытии, — значит выдавать желаемое «просто быть» (а потому и «стоять» за Абсолют сущего), за действительное существование человека как иерархически значащего субъекта (то есть человека творческого). Не случайно потребовалась историческая дистанция перед новейшим «поворотом к бытию», поскольку вскрытое за это время Гегелем рациональное зерно Абсолютной идеи (развития), — то есть принципа эволюционного развития, — все более скреплялось в умозрении человека с функционированием, с *деянием* самого сущего. И только после такой постепенной и поступенной «утрамбовки» в самоорганизующейся среде бытия закономерно-значащих для самого бытия идей, идеалов (как «проступавших» аттракторов уже самой эволюции), — только затем стала настоятельно востребованной и надобность «нового поворота к бытию».

Целостное бытие, «пропитывающееся» идеей, то есть осознающее ответы на ставящиеся сначала вопросы «Почему? (по какой причине?)», а потом и «Зачем? (с какой целью?)», структурируется через формы сущих (включая и экзистенцию человека), постепенно дистанцируется от своего «давнего» статуса быть только «пустым», «абстрактным», «ничто» — быть «самой бедной категорией». Вновь постигаемое бытие, по сути, начинает «предметно» осваивать все содержательное «плато» между «самым общим» и «самым бедным». И как принято в этом случае говорить, данная тенденция есть не лишение бытия и науки, его изучающей — онтологии — собственной, ей принадлежащей специфики, а означает наше более углубленное постижение и бытия, и его теоретического «зеркала» — онтологии.

Рассмотрение далее онтологии времяпорождающего фактора с позиции наиболее исследованного и

«апробированного» *макросприятия* мира позволяет устойчиво склоняться к представлению времени, пространства и основы мироустройства — самодвижущейся материи — в формулировках, обозначенных в работе Н. А. Попова «Сущность времени и относительности». Изд. 8-е, испр. и доп. — Рига, 2008 г. — 343 с.: *«Время не есть нечто большее, чем совокупность отношений в последовательности появления сменяющих друг друга состояний самодвижущейся материи»*; и далее при обращении к фундаментальной категории «материя» обобщенно утверждать, что *«в мире нет ничего, кроме качественно разнородной активной материи, проявляющей себя во взаимодействии (взаимоизменении количественном и качественном, взаимоотражении своих составных элементов) и тем самым находящейся в непрерывном самодвижении. При этом во взаимоположении своих элементов она проявляет свои пространственные свойства (пространство своего существования как совокупность отношений взаимоположения), а в очередности, последовательности появления своих состояний проявляет свои временные свойства (время своего существования как совокупность отношений в этой очередности)*. В таком определении категории материя-движение-пространство-время неразрывно «сцеплены» в лоне одномоментно-сущего состояния, как это и есть «на самом деле».

Однако о таких, онтологически точно выстроенных, как нам представляется, формулировках, можно тем не менее сказать примерно так же, как о характеристике бытия как *самой общей*, но и как *самой «бедной»* философской дефиниции. Действительно, осознавая, что указанная выше *«стратегическая»* формулировка, в частности, времени представляется

и для сегодняшних дней наиболее *общей* дефиницией (что, тем не менее, есть благодатная пища для умов теоретизирующих), необходимо осознавать также, что *такое Общее* не выходит все же на уровень прикладной реализации в сфере научных, технических, технологических дисциплин и практик. Становление естественнонаучного знания показало, что, к примеру, *тактически своевременный* «астрономический формализм» К. Птолемея (геоцентризм) позволил обеспечить технологическое развитие цивилизаций в том числе и необходимыми навигационными картами для мореплавания. Появившееся только через столетия *стратегическое «прозрение»* относительно сакраментального вопроса о том, что есть «на самом деле» (гелиоцентрическая концепция Н. Коперника), позволило человечеству, не потеряв темпа благодаря технически работавшей «дурной объективности» К. Птолемея, осознать затем новую парадигму мироустройства и ускорить шаги в сторону *действительного* постижения Вселенной. Аналогичные рассуждения, видимо, можно отнести и к «работающим» сегодня «квантово-волновому формализму», и к «физико-математическому формализму» в трактовках проблемы времени.

Потому исходя из насущных потребностей текущего момента времени (нашего сегодня), следует всячески приветствовать различные *тактические* попытки прикладного осознания времени — как феномена, возможно имеющего *природный материальный* референт в виде, в частности, «генерирующих потоков», если по А. П. Левичу, что позволит, *при* последующем *доказательном* обосновании, вводить параметризацию, или *измерение изменчивости* с помощью чисел. А это уже может стать *качественным «натуральным» прорывом* в реальную перспективу будущего.

НЕКОММЕРЧЕСКОЕ ПРАТНЕРСТВО

МОСКОВСКО-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ФИЛОСОФСКИЙ КЛУБ

Московско-Петербургский философский клуб учрежден видными деятелями российских гуманитарных наук, заинтересованными представителями общественности и бизнес-сообщества как свободная площадка для обсуждения разнообразных дискуссионных вопросов, связанных как с миссией философского знания в современном российском обществе, так и с различными вопросами в области политики, культуры, образования, требующими постоянного и своевременного осмысления.

Деятельность Клуба служит становлению в России правового государства и гражданского общества, а также выработке оптимальной стратегии экономического развития государства. Быстро меняющаяся реальность, нарастающие процессы глобализации и потребность сохранить свое национальное лицо требуют творческого подхода к поиску ответов на тревожащие нас вопросы, ответов, которые могут быть найдены сообща, в честной и бескорыстной интеллектуальной дискуссии.

НЕКОММЕРЧЕСКОЕ ПРАТНЕРСТВО

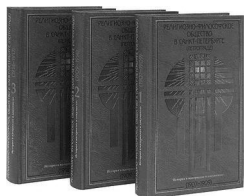
МОСКОВСКО-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ФИЛОСОФСКИЙ КЛУБ

Одной из важнейших задач Клуба является популяризация русской философской мысли в стране. Философский клуб задумывается как ряд проектов по продвижению в широких общественных кругах лучших достижений российской и зарубежной философской науки. К таким проектам относятся проведение тематических заседаний Клуба, философских встреч и семинаров, учреждение грантов на исследования по актуальным темам, а также издательская программа, включающая выпуск популярного философского журнала, книжных серий и коллекционных изданий, создание при Клубе Общества любителей философской книги, проведение выставок и аукционов.

Важной задачей Клуба станет пробуждение интереса молодежи к проблематике русского и мирового философского наследия путем организации специальных дискуссионных площадок конференций, школ для молодежи.

Деятельность Клуба станет малой лептой в возрождение русской философии и сыграет свою роль в становлении гражданского общества в России.

**МОСКОВСКО-ПЕТЕРБУРГСКИЙ
ФИЛОСОФСКИЙ КЛУБ
И ИЗДАТЕЛЬСТВО «РУССКИЙ ПУТЬ»
ПРЕДСТАВЛЯЮТ**



Трехтомник «Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде)». Трехтомник подготовлен Российским государственным архивом литературы и искусства. Это уникальное издание по сути своей является первой исчерпывающей «пофондовой публикацией» стенограмм заседаний и докладов, прозвучавших в обществе.

Петербургское Религиозно-философское общество было основано в 1907 г. На собраниях выступали философы, религиозные деятели, политики, журналисты, литераторы, теософы: В.В. Розанов и Д.С. Мережковский, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, В.А. Тернавцев, А.В. Карташев, А.Ф. Керенский, П.Б. Струве и многие другие. Заседания общества привлекали внимание прессы и нередко вызывали бурную полемику. Достаточно упомянуть лишь несколько тем докладов: «О русской идее» (Вяч. И.Иванов), «Империя и христианство» (В.А. Тернавцев), «Россия и интеллигенция» (А.А. Блок), «О религиозной лжи национализма» (Д.С.Мережковский), «О современном патриотизме» (С.М.Соловьев), «О церковной реформе в России» (Д.В. Философов).

Научное издание

Макет и верстка *А.З. Бернштейн*
Корректор *Е.В. Феоктистова*

Издательская группа «Праксис»
ИД № 02495 от 03.10.2000

Подписано в печать 19.05.2009. Формат 84 × 108/32
Бумага офсетная. Печать офсетная
Тираж 1500 экз. Заказ 830

ООО «Издательская и консалтинговая группа „ПРАКСИС“»
127486, Москва, Коровинское шоссе, д. 9, корп. 2
<http://www.praxis.su>
<http://www.politizdat.ru>
e-mail: praxis@hotbox.ru

Отпечатано с готовых диапозитивов
в ОАО «Типография „Новости“»
105005, Москва, ул. Фр. Энгельса, д. 46