



Саратовский национальный исследовательский государственный
университет имени Н. Г. Чернышевского

ФИЛОСОФИЯ ВРЕМЕНИ

Под редакцией профессора
В. Б. Устьянцева

Саратов
Издательство Саратовского университета
2016

УДК 1+929Аскин
ББК 87
Ф54

*При оформлении обложки
использована картина Владимира Кута (Vladimir Kuts)
«Дневник открытый» («Diary of Discoveries»)*

Авторы:

М. О. Орлов (парагр. 2.2), В. Б. Устьянцев (парагр. 2.1), Н. Г. Козин (парагр. 4.5), Е. В. Листинна, Н. П. Лыскова (парагр. 3.5), Д. И. Заров (парагр. 2.5), Д. А. Аникин (парагр. 3.1), М. А. Богатов (парагр. 1.3), С. А. Данилов, В. В. Афанасьева (парагр. 1.2), Е. А. Пилипенко (парагр. 1.2), В. Н. Ярская (парагр. 1.1), А. С. Борщов (парагр. 1.4), И. В. Стеклова (парагр. 1.5), И. Н. Павлов (парагр. 1.6), В. П. Рожков (парагр. 2.3), А. Л. Стратое (парагр. 2.4), О. В. Головашина (парагр. 3.2), Е. Н. Богатырева (парагр. 3.3), О. В. Шиндина (парагр. 3.4), Г. Н. Петрова (парагр. 4.1), И. И. Лузина (парагр. 4.2), С. П. Полюдьева (парагр. 4.3), Р. В. Маслов (парагр. 4.3), С. Н. Можжилин (парагр. 4.4), О. М. Ломако (парагр. 4.6)

Философия времени [Электронный ресурс] / М. О. Орлов, Ф54 В. Б. Устьянцев, Н. Г. Козин [и др.]; под ред. В. Б. Устьянцева. – Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 2016. – 216 с. – URL: <http://books.sgu.ru/monographs/978-5-292-04538-0>. – Имеется печатный аналог.

ISBN 978-5-292-04538-0 (online)

ISBN 978-5-292-04413-0 (print)

В монографии, посвященной памяти Якова Фомича Аскина, академика, доктора философских наук, представлены труды ведущих исследователей из Саратова, Москвы, Волгограда, Тамбова по проблеме времени.

Для широкого круга исследователей социально-гуманитарной проблематики, всех интересующихся проблемами современного общества.

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор *А. Н. Чузнаков*
доктор философских наук, доцент *А. В. Рязанов*

*Работа издана по тендерному плану 2016 года
(утвержден Ученым советом Саратовского национального
исследовательского государственного университета имени
Н. Г. Чернышевского, протокол № 4 от 29 марта 2016 г.)*

УДК 1+929Аскин
ББК 87

ISBN 978-5-292-04538-0 (online)
ISBN 978-5-292-04413-0 (print)

© Саратовский университет,
2016

Посвящается 90-летию
АСКИНА ЯКОВА ФОМИЧА (1926–1997),
основателя саратовской школы философов,
академика, доктора философских наук,
заслуженного деятеля науки РФ

Вместо введения. Вселенная философа

Философская вселенная Якова Фомича Аскина (1926–1997), выдающегося философа и удивительного человека, сформировалась за годы упорного творческого труда над фундаментальными проблемами мироздания. В юбилейный год девятидесятилетия ученого в саратовском философском сообществе часто звучат слова талантливый, выдающийся, известный. Эти слова признания не могут раскрыть всей глубины творчества академика Якова Фомича Аскина, оказавшего колоссальное влияние на развитие философской культуры Поволжского региона, учебного, широко известного среди философской общественности страны. Величие человека в мире культуры пытаются осознать и раскрыть многие мыслители. Известный философ и историк Томас Карлейль силу духовного влияния выдающейся личности на своих современников выразил в разных образах, в том числе и образах пророка, проповедника, реформатора.

Пророк – это человек, наделенный даром, данным свыше, угадывать будущее. Аскин не был пророком, он не любил этого слова. Для него будущее не было объектом таинственных манипуляций временными образами, поражающими человеческий разум своей безграничностью. Будущее было рационалистически осмысленно ученым с позиций философской культуры своего времени. Концепция будущего и его детерминант, сформулированная философом, оказала влияние на современную теорию прогнозирования. В чисто человеческом плане его суждения, мысли о России, судьбах человеческого существования часто оказывались пророческими.

Аскин не был проповедником – он не занимался проповедью философских знаний, а учил студентов размышлять о мире, месте человека в нем. Изумительная память, блестящая эрудиция и культура философского мышления делали его лекции образцами философской проповеднической, а в числе слушателей можно было увидеть не только студентов, но и аспирантов, преподавателей, вольнослушателей.

Аскин не был реформатором в политическом смысле слова. Будучи долгие годы заведующим кафедрой философии Саратовского государственного университета, он принимал участие в реформах ву-

зовского образования, но смысл реформирования видел в повышении профессионализма преподавателей, преодолении догматизма мышления и создании системы философского образования, соответствующей философскому образованию в ведущих российских университетах. Он требовал академической образованности от своих учеников, многие из которых защитили докторские диссертации, успешно руководят кафедрами философии в вузах Саратова и других городов.

Высший смысл жизни Я. Ф. Аскин видел в философии, и его философия оказывалась жизненной, всегда открытой человеческому разуму. В вузах нашего города много талантливых философов-профессионалов, но для большинства из них философия остается профессией. Для Аскина философия всегда была бытийственной. Его необъятная, пульсирующая духовная субстанция начинается и завершается осмыслением фундаментальных начал Бытия. В теоретическом наследии философа не вырисовывается великий систематизатор, автор макрофилософской системы, подобно той, что создавали известные философы XVIII–XIX веков. Постнеклассическая философская мысль отказалась от методологических программ своих предшественников.

Философия XX века пошла другим путем. Теоретическое наследие Аскина, его фундаментальные монографии, научные статьи образуют концентрацию философских идей, которую я бы определил как «философию начал». Основные формулы его философии времени – становление, время, детерминизм, развитие, творчество. Этот логический ряд постепенно выстраивается на протяжении всего творческого пути философа. Каждое из этих начал обосновано автором онтологически, выражено в философских принципах и категориях.

Аскинская «философия времени», сформировавшаяся в годы работ над докторской диссертацией и ставшая широко известной в стране и за рубежом благодаря книге «Проблема времени. Ее философское истолкование» (М., 1966), оказалась весьма оригинальной и методологически насыщенной. В монографии философ стремится раскрыть природу времени, привлекая в качестве основной категории «становление», исследует соотношение модусов прошлого, настоящего, будущего. Будучи человеком масштабного мышления Я. Ф. Аскин соотносит время с глубинными основаниями бытия. Время как одно из начал философии предстает в его работах в качестве способа осмысления субстанциональных свойств Вселенной, материального мира. «Невозможно говорить о начале времени и вместе с тем избегать представления о возникновении, – пишет автор –, т. е. конечности существования или материи, или движения, или того и другого

вместе» (Аскин Я. Ф. Бесконечность Вселенной во времени. М., 1969. С. 159). Выдвигая временные структуры одним из оснований мироздания, ученый приходит к новой постановке проблем противоречивости всего сущего, формирует антиномии, новые для рационализма второй половины XX века. Будучи блестящим знатоком истории философии, неоднократно обращаясь при решении фундаментальных начал к Аристотелю, Канту, Гегелю, Я. Ф. Аскин с позиции философии XX века усиливает категориальные структуры начал, выраженные в классической философии. Его идеи о связи времени со становлением получают новое звучание с позиций категории причинности. Причинность как генетическое отношение приобретает временной характер и через соотнесение с законом сохранения занимает фундаментальное место в системе обоснования бесконечности мира во времени.

Временные структуры материи не только обосновываются ученым в качестве одного из начал философского мироздания, но и раскрываются в методологических конструкциях. Выступая летом 1971 года в Бухаресте на VI международном конгрессе по логике, методологии и философии науки с докладом «Проблема времени в современной физике и ее философская интерпретация», Я. Ф. Аскин блестяще обосновал связь фундаментальных проблем времени с временными структурами микромира. Автор весьма увлеченно разрабатывает временные структуры начала мира в серии публикаций в журнале «Вопр. философии», в коллективных монографиях «Бесконечность и Вселенная» (М., 1969), «Пространство, время, движение» (М., 1971). Его научные публикации часто появлялись в коллективных монографиях Института философии АН СССР издательства МГУ, ЛГУ и других вузов.

В сравнении, а точнее, в противопоставлении научной и общественной деятельности академика Аскина действиям пророка, проповедника или псевдореформатора удастся очертить лишь внешние стороны бытия человека, чей внутренний мир, талант и творчество не поддаются одномерным суждениям. Духовный мир мыслителя, духовная вселенная философа, отразившаяся в его философском наследии, останутся для нас открытой книгой, которую мы будем еще много раз читать и перечитывать, размышлять над ней и спорить, искать и находить свою вселенную. Представленная монография – это не только дань памяти «Саратовскому Сократу», это продолжение духовной эстафеты, эстафеты свободы и торжества философского разума в глобализирующемся мире.

В. Б. Устьянцев

1. ВРЕМЯ В ФИЛОСОФИИ

1.1. Философский калейдоскоп времени и проблема метода

Разграничение метода и теории носит функциональный характер: теория выполняет обычные задачи объяснения и прогнозирования, но в построении других концепций может выступать в функции метода. *Любая научно-обоснованная теория может выступать в функции метода в процессах экстраполяции на другие теоретические области знания*¹. Если поместить методологию вопроса, например, о механизмах социального исключения в фокус исследовательского интереса, то понятие инклюзии становится методом реализации социальных исследований. Ведь наука – это набор методов, запас знания, культурных ценностей и нравов, любая комбинация этих составляющих². Это ещё и материнское лоно методологии как системы принципов и совокупности методов, это группа учёных, связанных определенной методологией, профессиональное, дисциплинарное сообщество философов, физиков, социологов, психологов, исповедующих определённые принципы в системе научных коммуникаций и системе ценностей³ (этос науки). При этом методология погружена в темпоральную культуру, соответствует эпохе, *вспоминает* и переживает прошлое, заглядывая в будущее, действуя в настоящем.

Контекст понятия парадигмы надо рассматривать не просто когнитивно, а расширительно, как социальную характеристику, обозначающую соответствие культурной эпохе и согласно учёных. В аспекте критериев истинности научных гипотез и теорий⁴ предложен консенсус,

¹ См.: Ярская В. Н. Калейдоскоп времени. Следы биографии. М., 2015. С. 6–7.

² См.: Мервион Р. Социальная теория и социальная структура: в IV ч. Ч. IV. Исследования по социологии науки. М., 2006. С. 768.

³ Там же. С. 768.

⁴ См.: Фейерабенд П. Возвращение к жизни (заключительная глава статьи «Заметки о релятивизме») // *Alma mater*. 1998. № 8. С. 49–52.; Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 49–52; Фейерабенд П. Против метода. Очерк анархической теории познания. М., 2007. 413 с.; Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М., 2003. 416 с.

или неограниченная дискурсивная модель условий познания. В основе научного знания не всегда лежит артикулированное мировоззрение, миф, в соответствии с которым формируются теоретические постулаты, определяющие темы исследования.

Это охватывается понятием исследовательской программы, состоящей из жёсткого ядра, защитного пояса, автономности научной теории от экспериментов и социальных обстоятельств⁵. Качественное изменение социального времени характеризуется сплочённостью – уровнем активности совокупности индивидов, обладающих общей направленностью интересов и возможностей. Недавняя концепция ускорения времени оказывается новым инструментом анализа: неспособность жить в интенсивном темпе имеет последствия в индивидуальной и коллективной жизни поколения. *Живые системы существуют и функционируют сразу в целой иерархии времён, ни одно из которых не сводимо к последующему смежному*⁶.

Надо принять во внимание выполняемые функции и точки приложения методологии в научном исследовании, в принципе невозможно выделить разделы исследования, которые оказались бы свободными от влияния методологии, так как все они оказываются окрашенными в цвет метода, избранного исследователем. На любой вопрос в процессе исследования можно ответить в зависимости от выбора методологии, *надевая разные очки*. Если вписать фактор времени в общий способ деятельности, то развитие способности к его осознанию сразу попадает в живую ткань культуры⁷. Следствием этого шага выступает возможность рассматривать время в эволюции культуры, используя поворот, изменивший методологические основания науки.

Академический мир, сообщество ученых, смысловым образом организует культуру науки, научная картина мира и её темпорализм как система представлений и теорий времени меняются вместе с эволюцией культурно-исторических эпох, парадигм и методологий. Его сравнительный метод установления культурной значимости рационализма и капитализма отдалается от эволюционизма Маркса, от противопоставления Дюркгеймом примитивного и современного, ведь специфици-

⁵См.: Лакатос И. История науки и ее рациональные реконструкции // Структура и развитие науки. М., 1978. С. 203–235; Лакатос И. Методология научных исследовательских программ // Вопр. философии. 1995. № 4. С. 135–154; Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. М., 1995. С. 26–53.

⁶См.: Лекуч А. П. Субституционное время естественных систем // Вопр. философии. 1996. № 1. С. 6.

⁷Там же.

ческие черты иудаизма и христианства заложили основы реформации⁸. Современная социальная теория была бы принципиально невозможна без перехода к третьему типу рациональности, без пёстрой постмодернистской плюралистической картины мира. В нелинейной картине социума хрупкость существования и прерывность времени, эффекты неопределённости, риска, пограничности, слабая готовность к конкуренции оказываются поэтому более адекватными поведенческими характеристиками социального субъекта, нежели прежние стандартные детерминации.

Именно этот подход вдохновляет на признание междисциплинарно организованного философского темпорализма и одновременно пёстрой многоликости и многослойности темпоральности, временности. Разнообразные формы модернистского проекта, от идеологии Просвещения до идеи расколдовывания мира, рационализации жизни, означали не только оценку структуры, равенства, справедливости в распределении ресурсов, но и новую методологию анализа темпоральности, проектирования реформ и социальных изменений. В конце концов, в условиях рынка шансы, которыми располагает индивид, становятся генеральным условием, определяющим его судьбу.

Наш замысел может стать перспективой дальнейшего теоретизирования проблемы времени в её обобщённом и одновременно прикладном выражении. Идея времени общества, превращённая в социально-философскую категорию, анализируется сегодня не только на макроуровне, в качестве атрибутивного свойства социальной реальности, форм социальных, производственных и историко-культурных процессов, но и в микроконтексте субъективного существования, экзистенциальной идентичности, индивидуальности и нравственности. Другими словами, содержанием этих категорий становятся не только объективированные социальные проблемы, решение которых зависит от понимания инструментальной роли философии времени, но и темпоральные проблемы жизни, экзистенции, психологии и психики.

Категория времени обозначает *темпоральность* (термин онтоологии) – временной атрибут любой формы реальности, т. е. временности. Человек способен следовать будущему модусу времени, долговременным планам, встречать непредвиденные обстоятельства, используя преимущества прошлого временного модуса, памяти. Темпоральность выступает категорией, без которой не представлены никакие формы

⁸См.: Вебер М. Избранные. Образ общества. М., 1994. С. 45; Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 707–712; Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. М., 2003. С. 30.

и смыслы реальности, интерпретирующие прошлое и ориентированные в будущее. Время может быть определено как *число движения по отношению к предыдущему и последующему*⁹. В поле ньютоновской классической картины мира пространство и время абсолютны и субстанциальны, независимы, хотя в современной реальности изотропность, дискретность, инверсия, плотность, направления, формы оказываются неоднородными и зависимыми от многообразных факторов культуры и жизни индивида.

Классический период становления отдельных наук артикулировал научную традицию дискуссий объективистской и субъективистской методологий анализа категории времени (и пространства): от классики абсолютной субстанциальной концепции Ньютона до противоположной парадигмы Беркли, Юма и Маха. Первое направление, использованное марксистско-ленинской идеологией под флагом материализма, объективировало временные формы бытия, полностью освободив их от человеческого присутствия. Жёстко детерминированные линейные стандарты, включая представление о линейности времени, совпадающем с хронологией, методологически поддерживали представления об усилении роли государственности в жизни социума. Соскальзывание к объективизмам, формациям, однозначным структурам приводило классическую мысль к конструкции социально-исторического времени человека как однонаправленной исторической хронологии.

Невозможность удерживать субъективный горизонт истории, постоянное соскальзывание к объективизмам, формациям, однозначным структурам приводят к метафорическому статусу социально-исторического времени человека как однонаправленной исторической хронологии – *хронологическому авторитарному времени*. Тем более невозможно измерить в часах или секундах время интеракций агентов социального взаимодействия, экзистенциальное время человека, фрагменты биографий, не сводимых к простой хронологии прошлого. Жёстко детерминированные линейные стандарты, представление о линейности времени, совпадающем с хронологией, методологически *подпирают* представления об усилении роли государства в жизни социума. Логические конструкты, ячейки техногенных сетей, как сирены Одиссея, стремятся своими чарами завлечь науку в гордыню социального контроля, царство демона Лапласа¹⁰. С оформлением естествознания научная картина мира от классической механики перешла к процессу мутаций,

⁹См.: Аристотель. Физика. IV, 11–219б.

¹⁰См.: Мысленный эксперимент Пьера Лапласа: всеведущий разум URL: http://philosophical-bestiary.narod.ru/demon_laplace.html (дата обращения: 14.06.2016).

а затем, с возникновением научного сообщества, подошла к научной революции. Мутации означали, что образ мира вытесняется на суд научной методологии, которая либо адаптируется к новой картине, либо резко её пересматривает.

Направление, подвергнувшееся критике как субъективный идеализм, отдавало предпочтение не абстрактному, объективированному, абсолютно субстанциальному времени, а существованию человека, субъекта, вне которого эта категория бессмысленна. Пространство не имеет верстовых столбов, по которым его можно было бы обследовать, а время как пустая абстракция непригодно для жизни. Сегодня время часто рассматривается в двух смыслах: *физическое, пьютоновское* – *время 1*, а *время 2* вводится для истории, оба типа определяются длительностью процессов¹¹. Новая рациональность, поворотные пункты, идея нестабильности кладут конец претензиям на абсолютно контролируемое общество, выходят за рамки чистой науки и оказывают влияние на интеллектуальную среду¹², наука времени переопределяет свой предмет. В ситуации глобальной нелинейности, дискретности, многомерном тексте оно становится гипервременем, никакой элемент не функционирует, не придает смысл иначе, как отсылая к другому прошлому или будущему¹³.

Время мифа можно представить как *детство времени*, зародыш темпоральности. В эпоху наступления на миф темпоральность ушла из замкнутых кругов презентизма, на уровне перехода от мифоса к логосу происходил перевод представлений мифологии на язык философских категорий. Переход означал замену Хроноса, пожирающего своих детей, идеями античного темпорализма в сфере логоса. Скачок в развитии культуры, переход от бронзы к железу, монетная форма денег, которая дала деньгам новую функцию, идеальное содержание способствовали абстрагирующей мощи сознания в конструировании темпорализма. Столетия спустя необходимо преодоление авторитетного физикализма, взаимодействие философии и физики, и теперь уже второй переход – из гносеологии в социальную философию, где кате-

¹¹ См.: Савельева И. М., Полетаев А. В. История и время. В поисках утраченного. М., 1997. С. 73–89; Тинков В. А. Ревизия по этносу. М., 2003. С. 260–274.

¹² См.: Certeau M. de. The Practice of Everyday Life. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998; Пригожин И., Стенгерс Н. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой: в 3 ч. М., 1984. Ч. 3. С. 272.

¹³ См.: Пригожин И. Философия нестабильности // Вopr. философии. 1991. № 6. С. 46–52.

гория времени предстала в пёстрой картине социального и культурного контекста, с чем долго не соглашались *мнимы философы*¹⁴.

В советской общественной науке 50-х гг. доминировала *мещанская* линейная интерпретация истории философии как неспиримимой борьбы двух партий – материализма и идеализма. Эта схема обediaла многообразие и сложность развития философских школ, к тому же академический язык классической философии хорошо сочетался с закрытой картиной мира, в которой всё разложено по полочкам, записано в таблицы и выстроено в ясную систему. Так называемый основной вопрос философии до сих пор любим преподавателями, предпочитающими простые линейные схемы объяснения сложных философских проблем. На деле философский дискурс не укладывается в прокрустово ложе *измов*, в рамки даже привычных стереотипов классического европейского понимания, не говоря о принципиально нелинейных восточном и русском типах философствования. Вульгарная схема основного вопроса философии становится непригодной для интеллектуальной рефлексии.

Схему идеологического разделения типов философствования полагают сомнительной, усматривая в этом прямую связь с интерпретацией времени и типологией темпорализмов. Возможно, ясное утверждение, что сознание является постоянным по отношению к бытию и первое всегда открывается для последнего, могло бы положить конец колебаниям философов между субъективной и объективной интерпретациями времени... Я склонен считать обе эти интерпретации ошибочными и устаревшими¹⁵.

Реабилитация субъективного времени привлекла понятие темпоральности как характеристики личного существования. Теперь стабильность, равномерность времени уходят в прошлое, всё меньше времени всеобщности, больше индивидуализации, важнейшей формой оказывается становление¹⁶. Любой биографический случай становится моделью, с помощью которой можно приблизиться к проблематике поколения, увидеть то, что не раскрывает объективистский анализ. Человек совершает инверсию к памяти, в прошлое время, которое может быть осмыслено по-разному, то, как мы интерпретируем ушедшее событие, зависит от культуры. И как человек может жить, если

¹⁴См.: Ярская В. Н. Калейдоскоп времени: следы биографии. М., 2015. С. 56.

¹⁵См.: Garvin G. The Problem of Time // The Sociology of Time / ed. by J. Hassard. University of Keele: L., 1990. P. 34, 37.

¹⁶См.: Schomph P. Society in action: the theory of social becoming. Cambridge, 1991. P. 23.

он не обращается в прошлое? Инверсия времени происходит в нашем сознании, время как таковое не улавливается, лишь ощущается. Длительность каждого случая дискретна, структурна, неравномерна, собственное время индивидуально, субъективно, относительно, нелинейно и для отдельного исторического процесса необратимо¹⁷.

Это и есть то принципиально новое, что внёс Эйнштейн в понимание времени по сравнению с прежними культурно-историческими канонами. Ведь он продемонстрировал физическую зависимость времени от субъекта наблюдения, в специальной теории относительности длина отрезка и промежуток времени не сохраняются при переходе из одной системы отсчёта в другую, но зато они входят составными частями в неизменный интервал. Предшествующие концепции, так или иначе, сохраняли элементы мифологического времени, придерживаясь идеи субстанциальности, абсолютности, абстрактности. Философское обобщение релятивистских идей сегодня сопровождается обращением их в другие науки – социологию, литературу, психологию, искусство, естествознание, хотя преодоление классических стандартов понимания времени происходит, разумеется, не сразу и не вдруг. При всей бесспорности долголетнего лидерства физической теории с точки зрения разработанности и операциональности аппарата темпорального описания реальности теперь проблема времени находит междисциплинарное раскрытие на пути создания комплексного образа времени в философии. Сегодня говорят о парах антиномичных, взаимно дополнительных концепций, имеющих корни в истории философии и естествознания – субстанциальная и реляционная, статическая и динамическая, – не сводимых к одной модели, но находящихся соответствии в физической теории. При этом сами свойства времени (непрерывность – дискретность, обратимость – необратимость) являются взаимно дополнительными¹⁸.

Исторические стереотипы общественного сознания, относительно априорные формы детерминируют индивидуальное восприятие, включают категорию времени как необходимый атрибут существования¹⁹. Термин «фактор времени» акцентирует внимание на том обстоятельстве, что время выступает активно действующим свойством процессов, создавая определённый темпоральный фон. Время оказывается

¹⁷См.: Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 17.

¹⁸См.: Гансвинд Н. Н. Дж. Т. Фрейзер и его теория времени. URL: <http://www.chronos.msu.ru/old/RREPORTS/gansvindofreizere.htm> (дата обращения: 14.06.2016); <http://www.chronos.msu.ru/TERMS/gansvindvremya.htm> (дата обращения: 14.06.2016).

¹⁹См.: Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 361.

универсальной формой восприятия, человеческое сознание темпорально. В процессе жизни в макром мире темпоральность мгновения либо длящегося времени мы воспринимаем как время макрособытий, линейное, равномерное, необратимое. Измеряем его минутами, часами, сутками, столетиями, хотя в разные периоды жизни, особенно в детстве и старости, человек воспринимает течение времени как неравномерное, замедленное либо ускоренное. Глубинные форматы времени, которые мы конструируем как жизненный путь и его отдельные этапы, отрезки, гораздо труднее форматировать в количественных измерениях, если речь идёт не о привычной хронологии продолжительности лет и десятилетий.

Темпорализм – термин эпистемологии – бытовое, эмпирическое или научное описание представления или теории, концепции, проблемы времени эпохи в культурно-исторической и персональной окрашенности. Как свойство и условие существования время затрагивается всеми религиями и философиями, социальными и естественно-научными теориями, находя бесконечное разнообразие форм и выражений в науке, литературе и искусстве. Темпорализм выступает в итоге как новая методология, форма культуры, где время – метод и тема в любую эпоху, любой биографии и любой методологии. Методологический горизонт темпорализма раздвинулся благодаря прогностической рефлексии эпохи, которая вышла из презентивных замкнутых циклов²⁰. Методология в широком значении конкретизирует себя в концептуальном аппарате, парадигме научного сообщества, научной картине мира, технологиях исследовательских программ, правилах научной этики, стандартах и нормах.

Три исторических периода развития науки, как известно, характеризуются как три типа научной рациональности – классическая, неклассическая, постнеклассическая. Появление нового типа рациональности, парадигмы не отбрасывает предшествующие, а лишь ограничивает сферу действия к определенным типам задач. То же относится к темпорализму, он обогащается новым типом рациональности. Темпорализм в эволюции культуры показывает не только многообразие естественных форм времени, но и резкое изменение его социального облика в современности. Культурно-историческое, социальное и личностное содержание категории времени выступает сквозным случаем,

²⁰Термины «темпорализм» в ранге теорий, представлений времени и «темпоральность» как время процессов, временность существования применены в докторской диссертации В. Н. Ярской «Предвидение и время. Вопросы методологии» (Москва, 1982), а также в монографии «Научное предвидение» (Саратов, 1980. С. 6).

переплетением проблем философии науки и выбора профессии, становления личности исследователя. Рефлексивность времени оказывается обусловленной социальным конструированием в истории культур и становится возможной благодаря преемственности практик поколений. Каждый миг существования наполнен личностным, эмоциональным фактором погружения в отношения с собой и миром.

Современная научная теория невозможна без перехода к третьему типу рациональности, пёстрой постмодернистской темпоральной и плюралистической картины мира. Разнообразные формы нового проекта означали не только оценку социальной структуры, равенства или неравенства, справедливости в распределении ресурсов, но и новую методологию социальных изменений, времени реформ. Категория практики, ставшая центральной в социальных науках, способствовала методологическому компромиссу, формированию новой парадигмы. На рубеже XIX–XX столетий, который взорвал науку открытиями, инновационными теориями и методологиями, была предпринята попытка восстановить разорванную связь природной, социальной и жизненной представленности времени. Перед экзистенциальной аналитикой встала задача возобновить анализ присутствия в интерпретации структур времени²¹. Время становится лидером в хронотопе пространства-времени, исторический масштаб – события, происходящие до рождения и после смерти индивида, – выступают условием формирования личностной концепции времени²². Деятельность созидания, направленная на обеспечение будущего, осуществляет наполнение времени человека радостью существования, власть человека над временем не иллюзорна.

Предложена, по сути, оценочная, хотя и не совсем строгая типология времени: дилеющее, обманчивое, неустойчивое, циклическое, замедленное, переменное, идущее вперёд, взрывчатое²³. Здесь переданы оттенки времён, которые сопровождают человека на разных этапах жизни. Культуры характеризуются сочетанием конфликтующих друг с другом времён, группы постоянно соревнуются между собой за выбор соответствующего времени. Различия указывают на множественность типов социального времени, свойственные социальным классам специфические временные шкалы и уровни.

²¹ См.: Хайдеггер М. Бытие и время. С. 4; Пространство и время / под ред. В. Ярской. Саратов: М., 2004. С. 18.

²² См.: Головаха Е. И. Понятие психологического времени // Категории материалистической диалектики в психологии. М., 1988. С. 199–215.

²³ См.: Gurwacz G. The Problem of Time. P. 37.

Таким образом, методология не только формирует стратегии научного исследования, но и участвует в социальном конструировании времени и самого человека. Мир не организован лишь по оси линейного времени с невозможностью сменить парадигму, версию будущего. Однополярному миру противопоставляется многополярный, линейной стреле времени – дивергенция, пучки и инверсии темпоральностей. Эйнштейновское понимание времени позволяет устранить дуализм и создать синтез релятивистских и социальных концепций темпорализма. Всё ярче выявляется связь между человеческой деятельностью и временем, культуру времени справедливо связывать с понижением жизненной ценности, разумного использования, заботой о сбережении и соблюдении пропорций, устремлённостью в будущее. Интегральные образования феноменологического сознания выступают как априорная мотивация, проект, целевое содержание, внутренняя историчность действия и жизненное время.

1.2. Полионтичность времени

Значение времени для мироустройства, для человеческой жизни, для познания нельзя переоценить. Будучи универсальным феноменом, оно являет собой изменчивость всего существующего, наряду с пространством составляет основание физической и социальной реальности, позволяет наблюдать и исследовать всевозможные процессы, события, ситуации, обозначает рождение, метаморфозы и смерть любого физического или социального объекта. Время является и фундаментальной энтимемой, задающей универсальную познавательную стратегию: видеть мир в его изменении и развитии, во всем находить временные отношения и порядки, так что без представлений о времени невозможны любые науки, которые чаще всего сосредотачивают свои усилия именно в области исследования временных характеристик познаваемых объектов. Феномен времени исследован в таком множестве философских и научных трудов, что даже их перечисление не представляется возможным. Удивительно, что, несмотря на это, время все еще недостаточно определено онтологически.

Во многом это связано с особенностями его чувственного познания. В отличие от пространства, которое хотя бы в принципе обозримо как целое, время скрыто своей собственной сложной онтологией, невидимо, «непрозрачно». Обуславливая существование прошлого и будущего, время «прячется» в них, так что волеизъявления исследователя

недостаточно для движения по нему. Вот почему оно доступно умозрительному познанию более чем практическому, а человек, не способный свободно перемещаться не только в прошлое, но и в будущее, вынужден довольствоваться эмпирическим исследованием лишь настоящего. Прошлое самого времени недостижимо и обозначено лишь «следами» в реальности; будущее достигается без человеческой воли и гипотетично, непредсказуемо; настоящее преходяще, мгновенно, неуловимо. Исследование времени никогда не является прямым, оно всегда опосредовано свершившимся, свершаемым или грядущим, и всякий его исследователь сам находится в сильной зависимости от того, что изучает. Существование подобной обратной связи делает практическое изучение времени сверхсложной задачей.

Даже естественные науки изначально вынуждены были заниматься лишь умозрительным исследованием времени, как правило, призывая его к нуждам изучения движения и развития. Именно так возникли классические представления о непрерывности, однородности и необратимости времени, необходимые для динамического описания материальных объектов в формализмах дифференциального и интегрального исчисления. Гипотетическое исследование прошлого и будущего материальных объектов в ньютоновской физике представлялось совсем несложным делом и сводилось к решению соответствующих уравнений. Это привело к созданию механического детерминизма, обращающегося со временем очень легко, как с понятным и «попослушным объектом», дающим точное знание о мире. Представления об абсолютности времени, об отсутствии хоть какой-либо его зависимости от всякого материального привели к тому, что науками изучались свойства тех или иных процессов, а не свойства самого времени. Последние просто постулировались и постигались интуитивно.

Ситуация изменилась после появления теории относительности, когда стало ясно, что время не только само является материальным объектом, но и связано определенными соотношениями с пространством, веществом, энергией, физическими взаимодействиями. В результате появилась возможность эмпирического исследования самого времени, времени как такового, после чего стало ясно, что свойства вселенского, физического, материального времени не так просты и очевидны, как это предполагалось классической физикой.

Постоянный и значительный прирост естественно-научного знания о времени, его эмпирическое познание, открытие его новых нетривиальных свойств не внесли окончательной ясности в понимание его природы. Расхождение неклассических парадигм в описании времени

в макро- и микромире, отсутствие однозначных ответов на принципиальные вопросы, связанные с его существованием (проблема происхождения времени, его обратимости или необратимости, непрерывности или дискретности, первичности или эмерджентности), делают современные представления о природном времени гораздо более неоднозначными, чем в классике²⁴. Заметим, что даже уже полученные позитивными науками знания все еще не интегрированы в философскую онтологию времени во всей их сложности и полноте. Необходимо констатировать следующий гносеологический факт: сколько-нибудь полной онтологии времени, обобщающей известные научные и значимые философские представления о нем, не существует.

Параллельно этому гуманитарное знание сосредоточилось на исследованиях времени, связанного с человеческим существованием²⁵. Как результат возникло устойчивое представление о том, чем является время – способом переживания или осмысления человеком себя и мира, что помимо универсального природного (физического) времени существуют и другие, не менее значимые для человека времена с особыми свойствами, творимые человеческой чувственностью или сознанием (психологическое, экзистенциальное, социальное, историческое, политическое)²⁶. Мы будем называть такие времена «человекомерными»²⁷. В анализе и этих «человекомерных» времен наблюдаются заметные разногласия, поскольку определение их свойств, онтологическое различение их между собой, равно как и выяснение их отличий от времени физического, весьма сложны, а иногда и условны. Иногда подобные представления доходят даже до полного отрицания существования природного вселенского времени.

Разобраться со всей сложностью, многообразием и даже противоречивостью современных представлений о времени можно, только ответив на ряд следующих онтологических вопросов, фундаментальных, на наш взгляд, для постижения природы времени. Являются ли все известные на сегодняшний день самым разным наукам «времена» разными формами времени как такового? Обладают ли они универсаль-

²⁴См.: Афанасьева В. В., Алксимов Н. С. Постклассическая онтология // *Вопр. философии*. 2015. № 8. С. 40.

²⁵См.: Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. М., 1997. С. 367–368; Асперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 97.

²⁶См.: Шницова Т. В. К истокам экзистенциальной онтологии: Паскаль, Кьеркегор, Бахтин. М., 1999. С. 55; Эфендиева Н. М. Проблема времени в философии Кьеркегора // *Вопр. философии*. 1980. № 5. С. 152.

²⁷Афанасьева В. В., Пилипенко Е. А. Онтология времени // *Вестн. ВолГУ. Сер. 7. Философия. Социология и социальные технологии*. 2014. № 4 (24). С. 8.

ными существенными свойствами, несмотря на все их различия? Если все это действительно времена, то как построить их универсальное онтологическое описание вместе со всем их общим и особенным?

Размышляя об онтологии времени, мы будем пользоваться принципами постнеклассической рациональности²⁸ и примем за отправной пункт тезис о существовании множества онтологически различных времен, различных онтологических форм времени. Существенные свойства времени попытаемся выделить с помощью феноменологических процедур, для краткости изложения останавливаясь лишь на их результатах. Простейшая из них, эйдетическая редукция, приводит к отрицанию как существенных любых количественных характеристик времени (масштабов, длительностей, ритмов, темпов), поскольку все они условны. В самом деле, временные масштабы и единицы измерения вселенского времени задаются из соображений практической пользы или нужд познания, как это происходит, например, в случае земного времени. Скорости же течения психологического или экзистенциального времени переменны, они определяются чувственностью или сознанием субъекта и внешними условиями, ситуацией. Не существенными представляются и многие качественные дихотомические характеристики времени: непрерывность (либо дискретность), необратимость (либо обратимость), однородность (либо неоднородность), поскольку и науки, и человеческие переживания предполагают и фиксируют разные, взаимоисключающие, полярные свойства времени. Неотъемлемыми, существенными свойствами времени, на наш взгляд, предстают лишь его способность являть в себе любые изменения, всякое изменчивое (движение, динамику, процессы, развитие) и обуславливать прошлое, настоящее и будущее всего существующего.

Тогда все, что обладает этими свойствами, как бы оно ни называлось (физическим временем, психологическим, социальным или как-то еще), является временем, коль скоро оно позволяет обнаруживать изменчивость и фиксировать чувственно или интеллектуально прошлое, настоящее и будущее. Приняв эти свойства времени за основные, можно убедиться в существовании онтологически различных времен с общими существенными свойствами и попытаться конституировать хоть сколько-нибудь общее их описание. Однозначность классической онтологии не позволяет справиться с разнообразием форм времени, однако описать все множество времен, на наш взгляд, вполне возможно в рамках постнеклассической онтологии²⁹.

²⁸ См.: Степин В. С. Теоретическое знание. М., 2000. С. 626, 627.

²⁹ См.: Афанасьев В. В., Алисимов Н. С. Постнеклассическая онтология. С. 39.

Постнеклассическая онтология манифестирует представление о полионтичности бытия, под которой понимается существование и единство онтологически различных реальностей³⁰, а значит, и существование онтологически разных, но взаимосвязанных форм того или иного объекта мира³¹. Помимо физической реальности, можно говорить о социальной, исторической, политической и множестве психологических реальностей, которые с точки зрения особенностей их существования могут быть определены как виртуальные. Каждая из этих реальностей существует в собственных, отличных от физического, пространстве и времени³². Время при таком рассмотрении представляется тем основанием всякой реальности, которое позволяет усматривать любые изменения в ней. Более того, время может мыслиться даже сущностью, творящей определенную виртуальную реальность: если появляется некоторое особое время, то можно полагать, что возникает новая виртуальная реальность, как это нередко происходит в психологических ситуациях. Тогда все известные и исследуемые разными науками времена (от всепленного до экзистенциального) предполагаются онтологически различными формами времени, существующими в разных реальностях, а может быть, и порождающими разнообразие реальностей.

Протекание нефизических времен подчиняется особым, нефизическим законам. У всех этих времен специфические, а не универсальные характеристики: они могут иметь собственные длительности, масштабы, ритмы, быть обратимыми или нет, однородными или неоднородными, одномерными или многомерными, обладать даже переменными, неустойчивыми, неопределенными характеристиками, наконец, исчезать. Но тогда снова возникает целая серия важных онтологических вопросов: Как возникают эти времена? Чем определяется их ход? Как могут они быть измерены?

Попытаемся ответить на первый вопрос. Существование психологического, социального, исторического и других «человекомерных» времен есть следствие наличия природного времени, все эти времена – формы, опосредующие присутствие в мире последнего. Не будь природного времени, не было бы и разнообразия времен, связанных с человеческой деятельностью. Дальнейший анализ требует разделения

³⁰См.: Носов Н. А. Манифест виртуалистики. М., 2001. С. 3.

³¹См.: Афанасьева В. В. Тотальность виртуального. Саратов, 2005. С. 48.

³²Там же. С. 5.

«человекомерных» времен на собственные (индивидуальные) и коллективные. К первым относятся субъективные, психологические, личностные, экзистенциальные времена, связанные с переживанием времени отдельным человеком, ко вторым – социальное, историческое, политическое, культурное и др. Собственное (субъективное) время представляется первичным в отношении коллективных «человекомерных» времен. Это то самое кантовское время, априорная, имманентная человеческому бытию форма чувственного созерцания мира. Коллективные времена мыслятся производными от собственных.

Откуда же берутся в человеке эти априорные представления о времени, эти «человеческие часы»? Можно, конечно, лишь постулировать их существование, исходя из некоторых метафизических представлений, но позволено и попытаться проанализировать возможный «механизм» их происхождения с позитивистских позиций. Здесь, на наш взгляд, уместна аналогия с квантовой механикой, с микромиром. Известно, что всякий квантовый объект содержит в себе свои собственные «встроенные» часы, характеризующиеся определенной частотой колебаний, пропорциональной его энергии³³. Можно предположить, что всякий человек обладает такими же «природными» часами, ход которых тоже определяется некоторыми его «энергетическими» характеристиками. Ситуация с человеческим временем гносеологически подобна известной физической «проблеме наблюдателя»: каждый наблюдатель за физическими процессами может измерять их только по имеющимся у него часам, а часы отдельных наблюдателей довольно сложно синхронизировать, так что время они в общем случае показывают разное. Аналогично всякий человек, наблюдая за разными, обязательно природными, процессами, пользуется собственными, но теперь уже «встроенными» в него часами, и ход времени для него отличается от хода всех других человеческих времен.

Природа собственных человеческих «часов» не может не иметь биологических оснований, а существование особых «биологических» времен и особенности их измерения давно уже интересуют естествознание³⁴. Биологическое время – это время, связанное с жизненными процессами, возможно, неоднородное и нерегулярное, поскольку неоднородны и нерегулярны изменения, связанные с протекающими

³³См.: Физический энциклопедический словарь / под ред. А. М. Прохорова. М., 1984. С. 91.

³⁴См.: Хасанов И. А. Биологическое время. М., 1999. С. 5.

в клетках физическими и биохимическими процессами. Предполагается, что существование биологического времени обусловлено способностью организмов воспринимать циклические колебания геофизических факторов, таких как суточная и годовая периодичность электромагнитного поля Земли и космической радиации. На сегодняшний день обоснованным считается тот факт, что физическое и биологическое времена не сводимы друг к другу.

Детальное изучение свойств собственного человеческого времени – задача не философии, оно должно быть междисциплинарным и подкрепляться эмпирическими исследованиями. Но философия в этом случае может дать конкретным наукам о человеке некоторые идеи, способные направить эти исследования. Первая из этих идей достаточно проста. Поскольку человек есть и животное тоже, поскольку он всегда и организм, человеческая способность к временным переживаниям вполне может быть укоренена в биологическом времени, заложена на биологическом уровне. Но механизм этого временного «шестого чувства» не может быть только «животной природы», он должен иметь и другие основания, связанные с человеческим сознанием и социальностью. Помимо биологических, заложенных на клеточном уровне, «микрорезонансов», в человеке найдутся и психологические «макрорезонансы», обусловленные его чувственностью, эмоциями, интеллектом, волей, практическим освоением природного и социального мира, взаимодействием с той или иной средой. Существование этих резонансов и настраивает, отлаживает ход субъективного времени, делает его сложным и неповторим, не подчиняющийся законам физического мира. Сознание и социализация превращают «животное» время в человекомерное, а индивидуальность человеческой психики обуславливает неповторимость собственного, субъективного, времени, а вместе с ним – и собственной реальности человека. Но, в любом случае, имеет смысл говорить о человеческом (индивидуальном, личном, психологическом, субъективном) времени, о времени-экзистенциале как о сложном социально-биологическом или социально-антропологическом феномене.

Вторая идея представляется нам более сложной. Социальное время, безусловно, не совпадает со временем физическим, имеет особые характеристики, меняющиеся от эпохи к эпохе, от одной социальной группы к другой²⁵. Конечно, природа социального времени сложна,

²⁵См.: *Пильченко Е. А.* Социальное время: онтологический аспект // Вестн. ПАГС. 2014. № 5(44). С. 103.

его ход зависит от качества и количества тех или иных социальных взаимодействий, от влияния природных процессов. Но в основании всякого социального времени, на наш взгляд, лежат индивидуальные времена, оно невозможно без изначального субъективного прочувствования времени отдельным человеком. Социальное, историческое, политическое, экономическое, культурное и все прочие «коллективные» времена можно описать как производные от собственных, индивидуальных, субъективных человеческих времен, как результат их взаимодействия, интерференции, синхронизации, множественных резонансов. Всякое связанное с социумом время – это синергичный результат, интересубъективный, межличностный феномен. И снова, на наш взгляд, уместны физические аналогии. Социум давно уже принято рассматривать как статистический ансамбль, как систему с огромным числом сложным образом взаимодействующих элементов (степеней свободы). Процессы в таких системах проще всего описывать статистически, с помощью средних по ансамблю величин, которые и задают характеристики ансамбля в целом. Любое коллективное время при таком рассмотрении можно считать некоторой средней характеристикой ансамбля, усреднением по всем индивидуальным временам. Поскольку общество представляет собой принципиально нелинейную и неравновесную систему, это среднее может значительно отличаться от индивидуальных времен. Темпы, ритмы, масштабы социального времени не совпадают с характеристиками собственного времени всякого отдельного человека, но ход социального времени должен быть близким к ходу времени большинства – людей, «близких» по социальным характеристикам и составляющих значительную социальную долю.

Заметим, что большое число степеней свободы в социуме, его нелинейность, наличие множества обратных связей определяют существование в нем огромного числа межличностных и коллективных временных «резонансов» между отдельными его элементами и подсистемами (индивидами, социальными группами). Примерами таких «резонансов» могут служить темпы жизни, которые устанавливаются в отдельной семье, общине, населенном пункте. Временные резонансы имеют разную силу и неодинаково влияют на ход социального времени, но среди этого множества найдутся и сильные резонансы, определяющие значимые социальные времена. Всем понятной иллюстрацией этого служат «партийное время», характеризующееся особым ходом «на опережение» и просуществовавшее в Советском Союзе семнадцать природных лет.

Можно много говорить о том, как на ход социального времени влияют природные процессы (цикличность земного вращения, периодичность солнечной активности и пр.) и техногенные практики, и влияние это бесспорно. Но все подобные рассуждения, на наш взгляд, не меняют того, что социальное время intersubjectively, а не объективно, что это особая нефизическая форма времени, сложная онтология которой связана с существованием и взаимодействием субъективных времен. Сказанное касается и других коллективных времен: исторического, политического, экономического, культурного. Итак, всякое коллективное «человекомерное» время является синергичным феноменом, результатом наложения, взаимодействия, интерференции, синхронизации, резонансов собственных человеческих времен, оно intersubjectively по своей природе, хотя на его ход и оказывают влияние природные и техногенные процессы.

Непростым является и вопрос о том, как и в чем измеряются человекомерные времена. Проблема измерения времени вообще представляется очень сложной. Измерение времени всегда конвенционально, как правило, его принязывают к каким-либо природным изменениям, иногда макромира, иногда микромира. Не случайно Г. Рейхенбах считал, что «равенство последовательных интервалов времени есть вопрос не познания, а определения»³⁶. При этом остается непонятым, что именно измеряется, а сокрытость реального времени, опосредованность его течения конкретными изменениями в материальном мире заставляют думать, что сравниваются не времена, а что-то еще, хотя и зависящее от времени, но временем не являющееся. Измерение времени остается онтологически не определенным и сводится к определенно взаимопорядков некоторых процессов. Привычная всем единица измерения времени, секунда, имеет либо умозрительные, либо непредставимые квантомеханические эквиваленты и сама по себе не несет информации о том, какую именно характеристику самого времени мы измеряем.

Однако некоторый физический смысл у измерения времени появляется, если вспомнить, что природное время связано с энергией. Эту связь не просто обнаружить интуитивно или из практического опыта, но на нее прямо указывают результаты теории относительности, квантовой механики и теории симметрии. Так, в теории относительности произведение энергии тела и интервала времени оказывается инвариантом, постоянной величиной, а это значит, что длительность обратно пропорциональна энергии: чем больше энергия, тем медленнее

³⁶См.: Рейхенбах Г. Философия пространства и времени. М., 1985. С. 334.

течет время. Знаменитой иллюстрацией этого факта является «эффект близнецов». Нечто подобное наблюдается и в микромире: собственные времена квантово-механических систем обратно пропорциональны энергиям взаимодействия, т. е. энергетическим изменениям. Из теории симметрии известно, что закон сохранения энергии вытекает из однородности времени. Итак, время – это энергетическая величина, обратно пропорциональная энергии, а его протекание определяется изменениями энергии.

Трансляция этих представлений на человекомерные времена, несмотря на свой очевидный физикализм, на наш взгляд, все же уместна. Можно ввести представление об «энергии» человеческих переживаний или взаимодействий и предположить, что ход всякого человекомерного времени определяется и измеряется именно ими. Если говорить о собственном, психологическом, времени, то скорость его течения и свойства (например, неоднородность или обратимость) зависят от «внутренней энергии», которую человек тратит на переживание или проживание той или иной ситуации. Тогда и хорошо известные эффекты замедления и ускорения психологического времени могут быть связаны с внутренними энергетическими затратами или приобретениями: когда последние незначительны, время бежит, когда они велики, время тянется, и каждый легко может привести соответствующие примеры. Разумеется, измерить такую «внутреннюю» (психологическую, эмоциональную, душевную, духовную) энергию, сопоставить ей некоторые количества не просто, если вообще возможно, но ее существование следует из практического опыта, его трудно отрицать.

В этих представлениях течение коллективных времен должно определяться совокупной энергией всех социальных взаимодействий. Последнее утверждение, на первый взгляд, противоречит тому, что наблюдается в социуме. В самом деле, известно, что социальные времена постоянно ускоряют свой ход: темпы современной общественной жизни превышают темпы общественной жизни, например, век назад. В силу сказанного это означает, что энергия социальных взаимодействий уменьшается, но ведь очевидно, что современным людям в среднем приходится тратить все больше и больше усилий на социальную жизнь. Но противоречие это только кажущееся. Во-первых, речь идет не о физических усилиях, не о механической энергии, а о психологической, внутренней энергии, а ее-то современный человек в социальных процессах тратит все меньше и меньше: социальная суэта делает взаимодействия, коммуникации формальными, неподлинными, незергичными. Если речь идет о душевной энергии, то сегодня энергетический

вклад каждого в подлинное общение, а значит, и в социальное время, представляется много меньшим, чем век назад. Для иллюстрации этого факта достаточно представить себе следующую упрощенную, но отражающую некоторые принципиальные моменты ситуацию: горожанин начала двадцатого века раскланивается со всеми встречаемыми, а житель современного мегаполиса не обращает на окружающих никакого внимания. Понятно, что душевные усилия первого больше, и он «замедляет» время; второй же, практически не отдающий энергии, заставляет время бежать. Во-вторых, речь идет о коллективных процессах, о множестве взаимодействий и об их совокупной энергии. Но современный социум столь сложен, многообразен и даже противоречив, что многие социальные взаимодействия «гасят», умаляют или даже уничтожают друг друга, так что и результирующая энергия существенно уменьшается.

На самом деле, ситуация с социальным временем оказывается куда более сложной, на его течение, как мы уже отметили выше, влияют природные и техногенные процессы, последние с неизбежностью должны ускорять социальное время. Заметим, что и техногенное ускорение социального времени тоже с легкостью укладывается в рамки предложенных нами представлений: использование техники уменьшает затраты индивидуальной «внутренней энергии», поэтому и должно приводить к увеличению темпов социального времени. Говоря о ходе социального времени, нельзя не сказать и о том, что его значительно убыстряет тотальная виртуализация современной жизни. Это легко объяснить онтологически: виртуализация всегда связана с малыми энергетическими затратами, поскольку виртуальная жизнь менее телесна, а значит, и менее энергозатратна³⁷. Малая энергия виртуальных социальных взаимодействий с неизбежностью приводит к ускорению хода социального времени. Однако мы оставим детальный анализ влияния техногенных процессов и массовой общественной виртуализации на социальное время для перспективных исследований.

Подведем некоторые итоги. Естественные науки и гуманитарное знание вводят представления о разных временах: природном (вселенском, физическом) и множестве человекомерных времен (психологическом, экзистенциальном, социальном, историческом и пр.), последние можно разделить на индивидуальные (субъективные) и коллективные (интерсубъективные). Можно показать, что, несмотря на различия, все эти времена обладают общими существенными свойствами. В русле

³⁷ См.: Афанасьева В. В. Тотальность виртуального. С. 81.

постнеклассической онтологии многообразие времен может быть рассмотрено с точки зрения представлений о полнотичности – существовании разных реальностей с особыми свойствами. Время при таком рассмотрении выступает как полнотичный феномен, определяющий существование множества различных реальностей. Существование индивидуальных времен определяется способностью человека ощущать, переживать и осмыслять время и имеет социально-биологические основания. Коллективные времена представляются синергийным эффектом, результатом наложения, взаимодействия, резонансов различных индивидуальных времен. Ход человекомерных времен определяется «энергией» психологических и социальных взаимодействий.

1.3. Время, событие, место в философии XX века

Заявленная в названии тема настолько обширна, что наша ближайшая цель – лишь краткий очерк её возможного раскрытия, которое, случись оно, в свою очередь, потребовало бы написания целой серии исследований. Понимая условность и неизбежную случайность любого краткого изложения, мы, тем не менее, хотели бы предложить наиболее полный охват существенных для онтологии XX века вопросов, пусть лишь и в качестве пунктирного их упоминания. В качестве основной линии для изложения мы берем философию времени, понятию в качестве философии события.

Вопрос о времени в XX веке. «Который теперь час?» или «Сколько сейчас времени?» – вопрос, на который легче ответить, просто сверяясь с часами на руке, на мобильном устройстве или по свету солнца, приблизительно. В этом вопросе скрывается замечательная тавтология, одна из немногих, звучащих в русском, изначально нефилософском, языке: «теперь», «сейчас», «здесь» – «время». Имеется в виду ёмкое понятие «настоящего», которое характеризует как бытие, так и время. Что теперь наступило, подлинное оно или нет, сколько его и как с этим быть мне?

Минувший XX век разворачивался как новая попытка спросить о времени правильно, по-настоящему, поскольку жить далее без ответа на этот вопрос казалось невозможно: радикальные изменения в обществе требовали нового понятийного словаря. Интуитивно было ясно только одно: изменения того, что есть (бытия), – суть изменения самого времени, начиная с эпохальных вопросов, сформулированных Ницше и развёрнутых Шпенглером, а также отчасти Юнгемом о том,

в какую эпоху мы живём и что за нею грядёт, и заканчивая выводом об отсутствии «чистого времени», которое не было бы привязано к пространству. Впрочем, «чистого пространства» также не оказалось – имеются отныне лишь те или иные пространства (открытия Эйнштейна), а точнее, места. Отныне время связывается с местом, время и есть собственно время того или иного места. Никакого неуместного времени, так же как вневременных мест, не существует. Шестую совершенно своими путями, мысль совершила возврат к греческому топосу. Поворот к грекам, как это будет видно далее, совершенно неслучаен.

Таков облик эпохи, для которой кажущийся нейтральным и отвлечённым вопрос о времени становится решающим. Связь времени с местом, а точнее, усмотрение времени как разворачивания уместного (и соответственно неуместного) характеризуется через событийность. Время, место, событие – в этих координатах современная мысль понимает свою эпоху (буквально, своё время, наш язык позволяет сказать и так), а также себя самое. В первую очередь необходимо было найти способ излагать сам вопрос, обрести язык для новой задачи. В этом поиске искусство (поэзия, проза, живопись, музыка, архитектура, чуть позже кино) участвовало наравне с философией, постоянно обмениваясь своими достижениями и промахами, внимательно прислушиваясь к происходящему, к находкам и открытиям во всех областях. К примеру, именно исследованием романа, понятого в качестве жанра, мы обязаны появлению термина Михаила Бахтина «хронотоп» (а также одной из версий философии события в XX веке).

Несмотря на то что Анри Бергсон посвящает времени целую область своих исследований и, кроме того, становится чрезвычайно популярным (вплоть до получения им Нобелевской премии по литературе в 1927 году), всё же не ему, а Марселю Прусту, считавшемуся учеником Бергсона, принадлежит первый впечатляющий труд по осмыслению времени – семитомный романский цикл «В поисках утраченного времени». Задолго до рождения экзистенциализма в сартровском виде Пруст обращает внимание на существенное несовпадение времени человеческой жизни и «объективного», общего времени. Не всё, разворачиваемое здесь и сейчас, пока просто длится моя жизнь, мной переживается, формирует меня и вообще имеет ко мне отношение. Чаще всего человек во времени ведёт себя инертно, «по привычке» (французское слово *habitude* через пятьдесят лет после Пруста станет одним из основных в понятийном словаре Пьера Бурдьё). Сама привычность происходящего (то, что время длится якобы автоматически, а я участвую в этом процессе произвольно, по своей сознательности

или прихоти) есть способ не быть во времени, что значит не быть вовсе. В итоге такой жизни человек воспринимает себя отчуждённо, а жизнь, прожитую им, – как груз потерянного (утраченного) времени. Главным событием при таких обстоятельствах становится не перечень тех случайных в общем-то фактов случившегося или не случившегося с человеком по ходу его жизни, а само осознание утраты собственного бытия. Лишь такое событие позволяет впервые сформулировать вопрос об обретении времени, и пока оно не произошло, любые рассуждения и указания на этот счет остаются бессмысленными. Пруст, открывший утраченное время и поставивший вопрос о его обретении, даёт собственный ответ. Лишь искусство способно вернуть человеку его самого и соответственно всё потерянное им в житейских делах, страданиях и удовольствиях время. Роман Пруста и есть ответ на этот вопрос, воплощённый в книге (до этого Малларме стремится создать Книгу чистого искусства, которая писала бы саму себя). Экзистенциальное измерение ответа Пруста можно выразить следующим образом: всё, переживаемое мною здесь и сейчас, не должно здесь и сейчас же исчерпываться. Происходящее случается ради чего-то иного. В случае Пруста это означает занятие продуктивной позиции художника, который рассматривает свою жизнь со всеми её перипетиями (а также и себя самого, в неё погруженного) в качестве ресурса, сырья для будущего произведения искусства. Только на этом пути возможны озарения, понимание и собирание разрозненно происходящего воедино. Этот взгляд на жизнь как на создание произведения искусства найдёт свое отражение в целом ряде эстетических манифестов XX века. В качестве яркого примера можно привести концепцию Мишеля Бютора с его отношением к роману как к исследованию жизни, стиля, языка, самого романа.

Вдохновлённый Прустом Мераб Мамардашвили поместит его открытие в более широкий контекст и будет отвечать на вопрос об обретении времени усилием, которое человек непременно должен осуществлять всегда, чтобы обрести мышление, впечатление, переживание. По мнению Мамардашвили, сложное настроение мысли мы встречаем у Данте, Декарта и Канта. Более того, если для Пруста обретение времени означает событие встречи с самим собой, то для Мамардашвили действительно пережитое мгновение впервые помещает мысль на некую свойственную только ей территорию. Если я понимаю происходящее со мной здесь и сейчас настоящим образом, через необходимое усилие, то я оказываюсь тем самым на территории, где прежде оказывались все, кто делал так же. Мир культуры, таким образом,

оказывается парадоксально вневременным: через обретение собственного времени каждым культурным человеком мы приобретаем к тем местам мысли, которые не имеют своего «здесь и сейчас», которые актуальны всегда и сопровождают нашу жизнь независимо от того, знаем мы об этом или нет. Согласно Мамардашвили дело лишь в этом различии: осознаём мы себя или нет. Однако это «лишь» не должно вводить в заблуждение – «осознание» или «не осознание» здесь равнозначно альтернативе «быть» или «не быть». Если Пруст предлагает для обретения времени взгляд на происходящее создающего художника, то Мамардашвили предельно расширяет понятие художественной работы, доводя её понимание до работы мысли, жизни и человека как таковых. Однако эта позиция – между искусством и мышлением – в отношении решения вопроса о времени является определяющей и для позднего творчества иного мыслителя XX века, который определил облик онтологии времени во всем XX столетии.

История бытия и время события. Мартин Хайдеггер изначально, в своём раннем творчестве выражает связь времени, места и события через введение структуры мира, а точнее, мировости (Weltlichkeit). Мир тотальнее бытия уже хотя бы потому, что не мир существует в бытии, но бытие – в мире. Несмотря на то что сам Хайдеггер отрицает пространственное понимание этой связки (бытие-в-мире – это не как предметы в коробке), от вмещенности бытия в мир отказываться он не собирается хотя бы потому, что бытие в мире может развернуться, а может и нет. Мир – это место встречи бытия и небытия, это тяжба за обретение настоящего в наличном и имеющемся. Не всё, что «мирует» в собственном смысле слова, «есть»; «наличное» не синонимично «бытующему». К примеру, человек большей частью погружён в несобственное, неподлинное, не своё – и только перед лицом небытия (которое тоже в мире) он способен вернуться к себе, стать собой. Конечность времени человеческой жизни, его смертность и пределы его способностей – тоже часть мира. Частью мира, его конституентой, таким образом, оказывается небытие, человеческая перспектива смерти. Оно существенно, ибо определяет настоящее, теперешнее, эпоху и её время. Встреча бытия и небытия в мире – это событие. Последнее носит исключительно временной характер. Время позволяет неподлинному стать подлинным через остановку во внутримирных связях (через «поломку» у раннего Хайдеггера, через осмысление и искусство – у позднего) или же, напротив, затеряться, забыться до полного самозабвения, чтобы больше собственно не быть. Возлагавший значительные надежды на научную строгость философии, ранний Хайдеггер

затем углубляет свою позицию (его оппоненты скажут: не «углубляет», а «усугубляет»). Связано это не только с внешними обстоятельствами (размолвка с Гуссерлем и чуть позже с Ясперсом; проявление неожиданного для Хайдеггера облика феноменологического движения; германская политическая ситуация), но также и с самим путём мысли, который Хайдеггер совершает. Отныне аналитика повседневности остаётся позади, и перед мыслителем разворачивается история самого бытия. Выражение «история бытия» включает в себя временность сущего настолько, что сам термин «время» оказывается фактически отброшенным (Хайдеггер будет возвращаться к нему только несколько раз). Отныне любой разговор о сущем есть уже разговор эпохальный, исторический, спор о времени и о роли мышления в этом споре.

Данный спор разворачивается сразу в двух направлениях: с одной стороны, жесткая критика наступающей современности (эпохи техники, «поставки»), с другой – возвращение к тому первому способу видеть и мыслить бытие-во-времени, которому не мешали своей навязчивой надоедливостью (фактически не оставляющие времени на понимание) технические условия воспроизводства человеком своих элементарных жизненных актов. Последними возмущается эпоха техники. Непосредственное обнаружение первичного видения и мышления бытия-во-времени отсылает к античной греческой философии – сначала к Аристотелю, а затем и ещё раньше – к Гераклиту и Пармениду. Традиционная история философии привыкла полагать, что Гераклит и Парменид соперники: один утверждает становление, другой – бытие. Ещё она привыкла полагать, что бытие у Парменида вечное, а потому говорить об истории бытия и говорить о Пармениде одновременно невозможно. Хайдеггер последовательно развенчивает эти привычные представления: Гераклит и Парменид, несмотря на разность выражения и стиля (и даже, во многом, именно благодаря последним), работают на одно общее дело. Они дают мысли внимательно встретить бытие. Не противоречит парменидовская вечность бытия и возможности истории самого бытия. Напротив, усмотрение бытия как неизменного и вечного служит необходимым условием для того, чтобы обратиться к господству его истории. Если техническая эпоха привыкла понимать время инструментально (временем считают, когда это удобно и требуют обстоятельства), то Хайдеггер обращает внимание на обратное: расчет не позволяет увидеть, что сами обстоятельства, требующие от нас овладения инструментально понятым временем, формируются эпохой, историей бытия. Таким образом, намечается одна из важнейших тем

позднего Хайдеггера: время техники и время события. Последнее таково, что господствует первое, но господствует не безусловно, а лишь пока разворачивается эпоха «постава».

Вторая важная тема позднего Хайдеггера словно бы даёт ответ на лишь намеченное в «Бытии и времени» противопоставление подлинного и неподлинного способов бытия Dasein. Её можно найти у Гераклита, который, вводя понятие Логоса, непременно излагает тему в метафорике сна и бодрствования. Можно прожить жизнь во сне, а можно – бодрствуя (чаще эти состояния перемежаются, об этом писал Пруст). Фактический состав случившегося как в первой, спящей, так и во второй, бодрствующей, жизни может оказаться на сторонний взгляд одним и тем же. Однако античная мысль (и не только Гераклит, но и Платон в мифе о пещере, и Аристотель в своих «Этиках») видела между этими двумя временными состояниями всю полноту раскрытия задачи мысли и, более того, человеческого существования. Только бодрствующая мысль истинствует. То, что представлялось прежним исследователям гераклитовскими метафорами, Хайдеггер понимает строго понятийно, предоставляя, таким образом, современности долгожданный новый способ говорить о себе, которого ей так не доставало. Время события – это время бодрствования (или, говоря языком «Бытия и времени», – это модус подлинности). Тем не менее новый словарь Хайдеггера оставался словарем именно философским, что подтверждается продуктивностью последующих исследований его творчества философами самых разных направлений: начиная от Франсуа Фелье, Жана Бофре, Жака Деррида и заканчивая российскими исследованиями (здесь хочется особо отметить работы Алексея Григорьевича Чернякова, внимательно изучающего перекрестье проблемы времени в мышлении Аристотеля, Хайдеггера, Гуссерля и Бадью).

Переворот в понимании времени. На пути понимания времени как истории бытия и события находится прежняя традиция отношения ко времени. Её следы до сих пор отражаются в отечественных учебниках, содержащих разделы по онтологии и теории познания. Время тут понимается двояко: с одной стороны, как время физических процессов, т. е. то самое инструментально понятое время техники. С другой – это социальное время, включающее социальную память и социальное беспамятство, забвение. Двойственность подобного понимания обычно выражается в следующих дефинициях: физическое время – «время объективное»; социальное время – «время конвенциональное». В таком случае человек оказывается сосуществующим сразу в двух мирах: в мире вещей и в мире поступков, где каждый имеет свою систему

течения времени. При этом полагается, что «объективное время» обладает безусловными базовыми характеристиками (например, наше тело стареет и неотвратно движется к смерти), в то время как «конвенциональное» представляет собой лишь случайную, т. е. историческую природу. В самом деле, эпоха, маркируемая началом или окончанием тех или иных войн и правлений – разве не могла бы быть она названа иначе, не случилось эта война или не скончался преждевременно правитель? Природа (включая свое биологическое измерение) считалась неоспоримой хранительницей времени, в то время как человек лишь по аналогии стремился разместить в этом природном времени свои условные знаки. Именно такая картина и ставится под сомнение в философии, начиная с Ницше.

Ницше, боровшийся с платонизмом во всех его проявлениях, тем не менее во многом не ставил под сомнение некоторые позитивистские теории своей эпохи. Если Платон понимается Ницше не слишком глубоко, то вопросы, которые сформулировал этот немецкий мыслитель, в том числе самые смелые вопросы, касающиеся любого рода переворачиваний и борьбы с двойственностью (зачастую ради утверждения множественности), наступивший век воспринял как свои собственные. Началась битва с платонизмом по всем направлениям, в том числе и в вопросе о времени. Думается, что без опыта ницшевского вопрошания невозможно было бы поставить под радикальное сомнение вышеописанную схему об «объективном» и «конвенциональном» временах (господство которой не в последнюю очередь было утверждено марксизмом). Если сам Ницше об этом только спрашивает, то Хайдеггер (а вслед за ним Фуко и Деррида), наученный самому способу вопрошания, переворачивают эту позитивистскую схему двух времен. Попробуем проследить за самим ходом такого переворота. Здесь следует ретроспективно идти от вывода, который каждый из философов XX века воспринял по-разному. Общим открытием стало следующее: «объективное» время – развернутая в пределах определенной «конвенционально» утвержденной эпохи научная теория. Если, по мнению Хайдеггера, никаких «конвенциональных» эпох в качестве господствующих не существует (человек просто не в силах таковых утвердить), а имеется лишь история самого бытия, то Фуко говорит об этом гораздо мягче. Исследуя историю наук, которые сегодня владеют теми или иными истинами в качестве «объективных» и «абсолютных», он фиксирует саму случайность их происхождения, обращаясь к их скрытой генеалогии (термин, позаимствованный у Ницше). То, почему сегодня

медицина или законодательство понимают человека, общество и порядок определенным образом, нельзя представить себе как движение по «улучшению», «обобщению», «накоплению» по пути некоего прогресса. Фуко говорит в этой связи о разных режимах разворачивания истины, где само слово «режим» отсылает в первую очередь к временной природе того, что кажется вечным и абсолютным. Европейская культура, породившая науку исторически, событийно, теперь основывает открытое этим событием пространство. Время свершения данного события у Фуко и Хайдеггера разнятся – для первого это Французская революция 1789 года, для последнего – исследования и деятельность Декарта. Конечно, открытое европейской наукой «объективное» время физических процессов является истинным – точно так же, как для Средних веков истинными были ожидание Второго пришествия и факт сотворения сущего Богом. Но вот эпоха сменяется, история бытия подвергается забвению все истины и заблуждения Средних веков и разворачивается наша эпоха, научная и техническая, которая, в свою очередь, будет содержать в себе свои абсолютные и относительные истины, перемежаемые своими же заблуждениями. Из подобного «переворота», свершенного в отношении времени философией XX века, можно сделать ряд выводов.

Во-первых, эпохальное время дискретно: никто не в силах угадать и тем более установить, когда заканчивается одна эпоха и начинается другая, находимся мы в пределах исполнения предыдущего события или уже видим наступление нового. Попытки спекуляций на эту тему в философии проходили в конце XX века как разговор о «постмодерне». Сама тема «постмодерна» есть не что иное, как попытка интеллектуалов конвенционально принять положение о завершении предыдущей главы истории бытия и приступить к следующей. Тут были разговоры о смерти Бога, субъекта, автора, самой истории. Единственный продуктивный итог, который мы можем вывести из этих рассуждений, заключается в том, что философия улавливает изменения во времени, но ей следует отказаться от роли утверждающей и распределяющей власть времени инстанции.

Во-вторых, осознание исторической и культурной условности нашего отношения ко времени еще не означает возможности свободного выбора другой системы координат для современных истории и культуры. Греки, Восток, Средние века, Просвещение относились ко времени по-разному, и это отношение было истинным в пределах разворачивающейся истории бытия. Осознание множественности этапов на пути истории бытия не позволяет нам онтологически отказаться

от собственного эпохального свершения (как, впрочем, и утвердить цель этого свершения не в наших силах). Отказ от события приводит лишь к неузоренности нашего бытия, что является негативным последствием спершенного современностью переворота. Но у этого переворота (Хайдеггер говорил о «повороте») имеется своя продуктивная область интерпретации. В первую очередь, это возвращение гуманитарным наукам свойственного им статуса. Речь идет об особом отношении к истории, которая становится единственным свидетелем множественного существования истин, разворачивающихся во времени. Нельзя здесь не упомянуть и о переоткрытии возможности понимать древнюю философию не с позиций заведомо прогрессивного исследователя (как это делали чаще всего в XVIII в. и XIX в.), но гораздо более внимательно. Античная и средневековая философия в XX веке снова открылась для диалога, где она способна сказать свое слово – не как полезная для нашей новоевропейской науки и техники, но как имеющая, подобно современности, свою собственную современность и время события.

Вступление в событийный диалог. Одним из инициаторов такого диалога (наряду с Мартином Хайдеггером, Жаком Деррида, Пьером Адо, Мишелем Фуко, Жаком Ботре, Сергеем Аверинцевым, Михаилом Гаспаровым, Ниной Брагинской) выступает Владимир Библихин. В своем лекционном курсе «Пора» (читался в МГУ в 1995/96 учеб. г.) он внимательно перечитывает трактат Аристотеля о времени («Физика», книга IV). Опираясь на достижения всей современной философии, Библихин приглашает нас к диалогу о времени, излагая философию события. В целом ряде своих работ и лекционных курсов он вводит два концепта: метрику и топику. Метрика – область целеполаганий, рассудочных действий, расписания и планов, всё то, что Хайдеггер называет расчетом или рассчитывающим мышлением. Топика – непротладываемая и неразличимая для нашего интеллектуального инструментария область господства настроений, цветов, неизвестных современности (и понятных античности) сил. Эти области не существуют в чистом виде, никаких двух миров нет, мир один. Тем не менее человек оказывается на постоянном растяжении, месте различия этих двух областей. В отношении темы времени метрике отводится роль времени, которым мы считаем и рассчитываем наши действия, топике – роль времени, которым бытие (мир) считает нас вместе со всеми нашими планами и действиями, чаще всего вопреки последним.

Вещи, лишённые времени, предстают для нас, распадаются, в пространство, характеризующееся безразличной рядомположенно-

стью. Время – это не какая-то дополнительная вещь в мире, добавляемая к иным вещам и предметам (к пространству, например); напротив, время конституирует цельность мира, а если последний и предстает перед нами уже распавшимся, то, говоря языком Хайдеггера, мы видим его уже вторичным, дефективным образом. Взойти к дотеоретическому, простому усмотрению оказывается сложнее всего, но именно это усмотрение служит смыслопорождающим источником для любого мышления, более того, для любого бытия. У Аристотеля Библихин берёт для разговора о времени понятие «сдвига», причем оставляет в продуктивной неопределённости характер этого сдвига как таковой: то ли это число, то ли наше переживание, то ли «объективное изменение» в мире. Аристотель показывает апории, возникающие каждый раз, когда мы пытаемся сдвиг определить: скажем, это сдвиг времени в том смысле, что время сдвигает или время сдвигается само? Прежде чем искать окончательных и столь удобных для мышления ответов, важнее удержать всё в такой же неопределённости, в какой оно себя и показывает. Речь в «Поре» идёт об очень ранних вещах, о тех, которые прежде всех других (прежних вещах) и которые потому присутствуют повсеместно. Человек не может не откликаться на них даже там и в первую очередь тогда, когда он направляет свой отклик не туда, не в ту сторону. Важно то, что человек не может с этим ничего не делать. Перед нами разворачивается своего рода аналитика захваченности. Её ввёл в философию Хайдеггер, но сам он дал нам другую, более простую и, скажем так, чрезвычайно интеллектуальную трактовку. Библихин действует в этом отношении аккуратнее – круг задействуемых им тем и вещей куда более тотален, общекультурен (достаточно вспомнить, что в мире *Dasein* у Хайдеггера периода «Бытия и времени» нет искусства; оно, если и присутствует, то терется в «подручность»; Библихин, излагая онтологию времени, не закрывает глаза на темы искусства и политики). Настоящее – это то, во что можно вглядываться, и оно будет показывать и давать себя видеть. Настоящее предельно, поскольку не позволяет вменять ему какие угодно теории, интерпретировать себя в произвольном ключе (эту же интенцию понимания мы находим в «обретении времени» у Пруста). Настоящее предельно и потому постоянно являет себя в горизонте собственной смерти. Настоящее характеризуется не только определённой (вплоть до витгенштейновского жеста – «вот это!»), но и основанием для всякой феноменологии: граница, предел позволяют видеть, причём сразу в несколько сторон. В этой связи и предлагалась онтология времени в XX веке –

это феноменология (во всех её столь различных модификациях). Однако мы должны помнить о том, что очевидное может оказываться неуловимым (и чаще всего таковым и оказывается). Несмотря на свою неуловимость, настоящее остается единственным из всего, что возникает «само», снова и снова (тут бытие и время неразличимы в своём истоке), а поэтому современная философия находится перед феноменом времени точно в таком же равном положении, как и философия любого другого периода. Нельзя заместить необходимость понимания своего настоящего прежде открытыми истинами иных эпох, подобно тому как нельзя одолжить свою смерть другому.

1.4. Детерминизм и развитие: суверенность, амбивалентность, континуальность

Существующая в настоящее время научная картина мира характеризуется такими существенными особенностями, которые должны быть отражены в общеметодологических философских выводах. Доминирующей для различных наук становится идея развития, которая из сферы биологических и социальных процессов начинает широко проникать в науки о неживой природе и даже в такие абстрактные дисциплины, как математика и логика. Совершается переход к изучению самоорганизующихся и саморазвивающихся систем, исследуемых в общем плане синергетикой.

Общими тенденциями являются рост числа связей между различными системами и их дифференциация, несводимость лишь к каузальным зависимостям. Действительность предстает как сложная система, развитие которой представляет собой единство динамических и статистических характеристик, линейного и нелинейного, необходимого и случайного, внутреннего и внешнего. Повышение роли человеческого фактора, рассмотрение человека в качестве действительной меры всех вещей, заставляют учитывать то обстоятельство, что само присутствие человека в мире детерминирует определенным образом этот мир. Актуальной становится проблема соотношения объективного и субъективного.

Описывающие эти особенности принципы развития и детерминизма являются суверенными и самодостаточными в том смысле, что позволяют со своих позиций вычленить и описать фундаментальные особенности любой сферы бытия.

Философский анализ проблемы развития возможен в результате исследования различных проекций принципа развития, в частности

отвечающих на вопросы, как происходит развитие, каковы его тенденции, что является его источниками и движущими силами? Однако абстрактно-всеобщие положения, составляющие содержание данных закономерностей и фиксируемые в виде количественных и качественных изменений, отрицаний, противоречий, не отражают конкретные особенности развития. Возникает разрыв между этими положениями (законами) развития и теми реальными, конкретными проблемами, которые существуют в сфере познания и практики. Этот разрыв должен и может быть преодолен за счет конкретизации основных принципов диалектики, перехода от абстрактно-всеобщих положений к конкретно-всеобщим выводам, отражающим многообразие изменений, связей и отношений действительности. Лишь в этом случае можно избежать сложностей в реализации богатства общих положений, содержащихся в фундаментальных принципах, применительно к решению конкретных задач познания и практики.

Один из возможных подходов к решению артикулированных проблем развития связан со взглядом на них с позиций принципа детерминизма, из которого следует, что все вещи, процессы, состояния обусловлены в своем существовании и изменении определенными факторами. Но насколько принципы развития и связи амбивалентны и взаимообусловлены?

Я. Ф. Аскин подчеркивает следующую особенность детерминизма: он связан с положением о всеобщей взаимосвязи вещей, но не тождественен этому положению; он выражает активную сторону этой взаимосвязи³⁸. Отражение активности соединяет данный принцип с принципом развития, предполагает взгляд на связь как на процесс, разноречивающийся в пространстве и времени. Это дает основание, кроме констатации того, что в принципе детерминизма имманентно соединяются принципы развития и связи, сделать следующий шаг: исследовать связи как процессы с позиций основных сторон развития, выявляя источники и движущие силы становления и изменения этих связей, показывая характер и тенденции процесса обусловленности одних явлений другими.

Важный момент соотношения этих принципов заключается в том, что принцип детерминизма может использоваться в качестве метода анализа развития объектов, в частности выявления различных форм обусловленности, различных аспектов развития, отраженных в известных законах.

³⁸ См.: Аскин Я. Ф. Философский детерминизм. Саратов, 1974. С. 14.

Использование одних принципов в качестве методов исследования других принципов и законов вполне правомерно, поскольку «принципом является такая форма философского знания, которая по отношению к духовной и практической деятельности людей способна выполнять мировоззренческую, гносеологическую (а также методологическую и логическую) аксиологическую и праксеологическую функцию»³⁹. Так как принципы служат одним из средств научного познания, их применение в познании является именно методом. Переход от принципов к методу принципов происходит всегда, когда принципы используются в качестве инструмента познания.

Говоря о соотношении принципов, законов и категорий, следует иметь в виду, что историческое и логическое в научном познании не обязательно совпадают. Если при создании философской системы, включающей в себя некоторые принципы, законы, категории, существует определенная иерархия и субординация развития научного знания, то после создания этой системы любая ее составляющая может выполнять свои методологические функции по отношению к любым другим.

Отметим, что принципы развития и детерминизма являются амбивалентными, позволяющими отражать одну и ту же сферу действительности с различных, в известной степени противоположных, позиций: как процессы (принцип развития) и как связи (принцип детерминизма). Так как изменения и связи предполагают и обуславливают друг друга, в общем случае бессмысленно ставить вопрос о приоритете одних или других. Каждый развивающийся объект представляет единство связей его элементов, а всякая связь существует лишь как некоторое изменение.

Следует иметь в виду многозначность и историчность термина «детерминизм». Он часто употребляется для обозначения лапласовского детерминизма, исходившего из представлений о Вселенной как гигантской машине, функционирующей по законам механики. Эти представления в настоящее время преодолены в теории обобщенного детерминизма, в которой наряду с каузальной выделяются и некаузальные виды детерминации. Были идентифицированы и исследованы различные виды детерминации: связь состояний, детерминация условиями, поводом, целью, системная, структурная, корреляция, рассмотрены такие способы детерминации, как материальная и идеальная. Предложены различные типы детерминации, которые объединяют ее виды.

³⁹ Гаскин В. Н. Принципы в структуре философского знания. Саратов, 1987. С. 68.

Среди них синхронная и диахронная детерминация, детерминация прошлым, настоящим и будущим. Интерес исследователей сосредоточивался на рассмотрении проблем жесткой, однозначной и вероятностной детерминации как в общеметодологическом аспекте, так и применительно к исследованию различных конкретных процессов действительности. В теории анализировались физические, химические, биологические и социальные процессы. Результаты, полученные синергетикой и теорией катастроф, стимулировали исследование процессов детерминации с позиций их линейности и нелинейности.

Следует отметить, что теория детерминизма сама нуждается в развитии. Одними из ее проблем являются развитие методологического аспекта теории, наполнение реальным, конкретным содержанием теоретических выводов, приложение их к конкретным проблемам познания и практики. Это возможно, очевидно, при рассмотрении детерминации в ее разных аспектах через призму различных сторон принципа развития. Я. Ф. Аскин⁴⁰, например, выделяет типы детерминации, исходя из их временных различий, говоря о детерминации прошлым, настоящим, будущим, т. е. вводит важнейший параметр развития – время.

Поскольку существует многообразие видов детерминации, возникает проблема их связей и взаимообусловленностей. В литературе вносятся представления о цепях и сетях детерминации, которые интерпретируют наличие синхронных либо диахронных связей (цепи), либо тех и других в единстве (сети). Поскольку имеются другие специфические связи детерминаций, нужна их классификация.

Динамика отношений детерминации предполагает необходимость их анализа как связей процессов, разворачивающихся во времени. Возникает проблема выявления характера, направления, тенденций данных процессов. Поэтому возникает потребность изучить процесс детерминации с позиций основных закономерностей развития: причин и факторов развития, его тенденций и особенностей.

Таким образом, проблемы, возникающие при исследовании основных принципов развития и детерминизма, в некоторой области пересекаются, что позволяет рассматривать их во взаимообусловленности, взаимопроникновении и взаимодополнении.

Взгляд через вышеобозначенную призму на взаимообусловленность количественных и качественных изменений (приобретающий особое значение в связи с созданием теории катастроф, которая просто представляет собой математический аппарат взаимозависимости

⁴⁰См.: Аскин Я. Ф. Философский детерминизм и научное познание. Саратов, 1974. С. 92.

этих изменений) позволяет выделить изменения, являющиеся поводом и целью других изменений. В этих случаях существует обусловленность поводом и целью. Взаимная детерминация данных изменений должна рассматриваться с точки зрения существования динамической (однозначной) и статистической (многозначной) обусловленности. Исходя из динамики, изменения можно разделить на равномерные (линейные), происходящие с одинаковой скоростью (темпом), и неравномерные (нелинейные), скорость (темп) которых меняется. Нелинейные изменения могут быть дифференцированы на ускоряющиеся, скорость (темп) которых повышается, и замедляющиеся, скорость (темп) которых снижается. Частным случаем неравномерных, нелинейных изменений являются циклические изменения. Специфическими нелинейными процессами являются «ветвящиеся» процессы, в которых изменения расходятся на несколько цепей или сходятся. В ветвящихся процессах существует корреляция не только между непосредственно связанными изменениями, но и между различными изменениями, детерминированными общей историей или общими тенденциями.

Необходимыми условиями появления нового, качественного скачка являются наличие и взаимная обусловленность суммы изменений, являющихся причиной, условиями, поводом, целью качественных изменений. В качестве частных условий можно выделить когерентность количественных изменений, их определенную последовательность, наличие конкретного темпа изменений, ограничение изменений по масштабу, наличие в ряде случаев асинхронности изменений. Имеется взаимообусловленность различных качественных изменений, выступающая как синхронная и диахронная, целевая и каузальная детерминация, корреляция, детерминация условиями. Кроме диахронной детерминации количественных и качественных изменений, иллюстрируемой гегелевской узловой линией мер, существует и их синхронная обусловленность, в ходе которой они сосуществуют во времени. Имеется различная взаимообусловленность, детерминация скачков в развитии. Учитывая многообразие зависимостей между изменениями, можно утверждать, что взаимопереходы изменений составляют лишь одну из сторон их взаимосвязи и необходимо учитывать другие стороны связи данных изменений.

Анализ взаимосвязи этапов развития систем как отрицание старого новым представляет собой процесс, допускающий вычленение ряда этапов, фаз в своем развитии. Он может быть определен как процесс перехода от старого к новому, детерминированный прошлым

и детерминирующий будущее развитие объекта. Здесь в понятие детерминации также вкладывается представление о системе ее факторов. Существует «системная» обусловленность этапов развития, являющаяся объективной, материальной, но не отражающая силовые взаимодействия. Имеется синхронная и диахронная детерминация связи нового и старого. Эти отношения могут быть условием развития, его целью. Кроме прямого есть обратное воздействие (в случае детерминации обратной связью). Имеет место циклическая детерминация этапов развития, которая может быть рассмотрена как связь видов детерминации наряду с цепями, сетями, ветвями детерминации. Эти «связи связей» образуют в совокупности пространство видов детерминации. Представление связи этапов как связи-процесса позволяет ввести понятие о скорости развития и его динамике (ускорении и замедлении). В этом проявляется общая нелинейность развития как процесса.

Если речь идет об источниках и движущих силах развития, то конструктивным является рассмотрение разнообразных отношений на различных этапах эволюционирующей системы. Так как такие отношения имеют активный, направленный характер – это детерминация. Имеется системная детерминация факторов. Возможно рассмотрение диахронной детерминации агентов воздействия, в ходе которой может наблюдаться обратное влияние «нового» на «старое» в результате детерминации обратной связью. В случае параллельного характера изменения нескольких цепей детерминирующих факторов существует их корреляция. В целом различные виды детерминации причин и движущих сил развития образуют систему детерминации, в которой проявляются новые, системные эффекты, отсутствовавшие у отдельных элементов. В основу классификации обуславливающих развитие факторов можно положить их детерминирующую роль по отношению к процессу развития. Существуют факторы, являющиеся причиной развития. От них следует отличать факторы – условия развития, которые могут детерминировать развитие синхронно и диахронно, оказывать положительное и отрицательное влияние, быть внутренними и внешними. Можно выделить такие виды обусловленностей, как повод, результат и цель развития. Процесс обусловленности развития детерминантами является единством динамического и статистического, линейного и нелинейного. Выделенные виды детерминант не существуют изолированно и имеют смысл лишь в рамках системы детерминант, образующих пространство детерминации развития.

Взгляд на развитие и его проекции с позиций обобщенного принципа детерминизма позволяет представить развитие как единство мно-

гообразия причин и детерминант развития, различных этапов эволюции, находящихся в определенной зависимости друг от друга, тенденций и целей развития, состоящих в отношении взаимной детерминации, представленной разными способами, формами, типами и видами детерминации, которые характеризуют развитие лишь при наличии динамической и статистической обусловленности, единства линейности и нелинейности, существования каузальной детерминации, детерминации условиями, поводом, целью, обратной связью между ними. При отсутствии любого из этих факторов развития не происходит.

Таким образом, детерминизм и развитие оказываются неразрывно связанными. Оказывается возможным применение каждого из них в методологическом аспекте для анализа другого, что позволяет раскрыть механизмы действия основных принципов диалектики как единства динамического и статистического, линейного и нелинейного. При таком подходе удастся конкретизировать основные принципы диалектики: наполнить их конкретным содержанием за счет перехода от абстрактно-всеобщих положений к конкретно-всеобщим выводам, выявить в механизмах их действия конкретные отношения их различных сторон. Представление развития как единства многообразия типов, видов, форм, характера детерминации сторон и факторов наполняет принцип развития содержанием, которое отражает существующее многообразие сторон развивающихся систем.

Исследование основных закономерностей развития с позиций принципа детерминизма в его обобщенном понимании способствует обогащению и развитию этого принципа: его абстрактные положения эксплицируются на конкретном материале, происходит уточнение содержания принципа детерминизма: связи представляются как процессы, разворачивающиеся во времени в соответствии с основными принципами развития.

Признание континуальности, неразрывного единства детерминизма и развития позволяет связать общие положения, вытекающие из принципов развития и детерминизма, с практикой решения конкретных задач познавательной и практической деятельности. Исследование принципов развития с позиций принципа детерминизма в его обобщенном понимании и обратная задача позволяют конкретизировать эти принципы, перейти от общих абстрактных положений, составляющих их содержание, к богатству их конкретного потенциала, отражающего полифонию действительности. Выделение вполне определенных видов и сторон развивающихся систем через принципы детерминизма и развития, вычленение конкретных форм, типов, видов, характера их вза-

имеобусловленности устанавливают границы применимости данных принципов, проявляют их механизм действия в каждой конкретной сфере действительности. При данном подходе не происходит снижения степени общности данных принципов, так как их всеобщие положения не отбрасываются, а оказываются промодулированными содержанием категорий детерминизма и развития в результате пересечения их категориальных полей.

1.5. Проблема времени: пути детерминации прошлым

Употребления в языке и научном познании различных понятийных форм времени дает определенное основание полагать объективным некоторый объем содержания этих понятий. Известная расщепленность научного сознания способствует пониманию категории времени как отнесенной к частным наукам: геологии, физике, биологии, истории, социологии и психологии. Факт расчленения предметности времени свидетельствует о том, что субстанционализация темпоральности, характерная для «классического» периода развития науки, исчерпала себя и требует перехода к иным концептуальным моделям, в рамках которых получает право на существование принцип множественности форм времени, связанный, прежде всего, с признанием онтологического статуса схемы времени-деятельности⁴¹.

Особое значение в научной деятельности приобретает детерминация прошлым. Уже в античности от историков ждали такого изложения прошлой жизни человечества, которое объясняло события настоящего и задачи будущего, служило практическим руководством для общественных деятелей и нравственной школой для людей. Такой взгляд на историю держался в средние века и дожил до наших времен. Помимо художественных впечатлений от нее всегда требовали практической приложимости⁴².

Н. М. Карамзин в «Истории государства Российского» писал, что историю необходимо знать для того, «чтобы учредить порядок, согласить выгоды людей и даровать им возможное на земле счастье»⁴³.

Необходимо отметить, что представление об истории как поле действия определенных закономерностей стало складываться в 1830-е гг. и было чуждо Н. М. Карамзину. Идея исторической закономерности

⁴¹ См.: Ежов О. Н. *Онтология социального времени*. Саратов, 2000. С. 47.

⁴² См.: Платонов С. Ф. *Лекции по русской истории*. М., 1993. С. 38.

⁴³ Карамзин Н. М. *История государства Российского*: в 3 кн. Кн. 1: История государства Российского. СПб., 1997. С. 29.

внесла подлинный переворот в науку, что дает известные основания относить все предшествующее в донаучный период. Однако, по мнению Ю. М. Лотмана, где имеются достижения, там есть и потери. Начиная с определенного момента историк не мог уже уклониться от создания организующей концепции. Это стало порождать стремление пренебречь фактами, в концепцию не укладывающимися⁴⁴.

Таким образом, вопросы моральной ответственности человека и нравственного смысла истории оказываются определяющими не только для прошлого, но и для будущего исторической науки. Взгляд на историю как на безликий автоматический процесс устарел. «История государства Российского» Н. М. Карамзина демонстрирует значимость отдельного, особого, уникального, единственного в истории. Возможно, поэтому примечания, в которых историк сосредоточил документальный материал, послужили отправной точкой для значительного числа последующих исторических исследований. Самое существенное состоит в том, что данный труд рассматривается как явление русской культуры в ее целостности.

Р. Д. Коллингвуд, размышляя по поводу исторического метода и его границ, пришел к выводу, что подход греческого историка к сбору своих материалов весьма отличается от подхода современного историка. В связи с этим он отмечает три недостатка у древних историков. Во-первых, по его мнению, «их метод держал их на привязи, длина которой определялась непосредственной живой памятью: единственным источником для критики был очевидец события, человек, с которым они могли беседовать с глазу на глаз. Верно, конечно, что они рассказывают и о событиях более отдаленного прошлого, но как только греческое историческое повествование пытается выйти за пределы своей привязи, оно становится куда более бледным и ненадежным»⁴⁵. Во-вторых, метод греческого историка делал невозможным для него выбор предмета исследования. Единственное, о чем он мог писать, – это о событиях, происшедших на памяти людей, с которыми у него были личные контакты. В-третьих, греческий исторический метод делал невозможным объединение различных частных историй в единую всеохватывающую историю. Сегодня, считает Р. Д. Коллингвуд, в идеале мы думаем о монографиях, посвященных различным вопросам, как о частях всеобщей истории, так что если вопросы, исследуемые в них, тщательно отобраны, а их масштабы и методы обработки материала

⁴⁴См.: Лотман Ю. М. Колумб Русской истории // Карамзин Н. М. История государства Российского. Кн. 1. С. 24.

⁴⁵Коллингвуд Р. Д. Идеи истории // Идеи истории. Автобиография. М., 1980. С. 27.

прошли через систему тщательного контроля, то они могут выступать в качестве глав единой исторической работы. Но если, по его мнению, любая история является автобиографией поколения, то ее нельзя переписать после того, как это поколение сошло со сцены, потому что и свидетельства, на которых она основывалась, исчезли. Работу, которую современник построил на этих источниках, невозможно поэтому улучшить или подвергнуть критике. Не может она и быть исключена в более широкое целое, поскольку оно напоминает произведение искусства, нечто, обладающее уникальностью и неповторимой индивидуальностью статуи или поэмы⁴⁶.

Отвечая на вопрос об идее истории, Р. Д. Коллинвуд утверждает, что именно историк должен воспроизвести прошлое в собственном сознании. Мысль, по его мнению, не может быть просто объектом. Историческое мышление – это деятельность, представляющая собой функцию самосознания, форма мысли, доступная только сознанию, осознающему, что оно мыслит исторически. Он считает, что историческое знание – это тот особый случай памяти, когда объектом мысли настоящего оказывается мысль прошлого, а пропасть между настоящим и прошедшим заполняется не только способностью мысли настоящего думать о прошлом, но и способностью мысли прошлого возрождаться в настоящем⁴⁷. Поэтому для исторического знания имеется только один подобающий для него предмет – мысль, не ее объекты, а сам акт мышления⁴⁸.

Итак, вопрос о том, является ли история наукой, остается открытым, но то, что она имеет непосредственное отношение к последней, неоспоримо. При этом историческое сознание действительно уникально. Это заключение подтверждают выдающиеся историки прошлого и современности. Основной особенностью настоящего исторического сознания является расширение временного диапазона исследования – изучение прошлого, настоящего и будущего.

Традиционно одна из позиций относительно времени исходит из объекта и редуцирует субъект, сводя время к длительности. Мир человека в данном случае лишается собственных темпоральных значений, а множественность временных форм и их эволюция игнорируются. Под именем времени фигурирует институционализированная предметность в виде «априорной», субстанционализированно-неизменной

⁴⁶ Коллинвуд Р. Д. Идеи истории. С. 28, 29.

⁴⁷ Там же. С. 268–280.

⁴⁸ Там же. С. 292.

формы, выраженной во «внешних», параметрических характеристиках темпоральности.

В основании другой точки зрения находится субъект. Для нее характерно понимание времени как темпоральности в ее творческом, активно развивающемся смысле. На формирование познавательной модели прошлого как модуса времени оказывает существенное влияние предчувствие – чувство ожидания чего-либо, предстоящего или неизвестного, присущее субъекту. В качестве таковых возможно рассмотрение глобальных катастроф. При этом можно выделить типологию предчувствия: во-первых, по соотношению субъективного и объективного факторов в их возникновении (ошибочное, ложное, истинное); во-вторых, по признакам подтверждаемости (обыденное, теоретическое); в-третьих, по формам фактического появления (научное, правовое, политическое, религиозное, художественное); в-четвертых, по способу существования (теоретическое и практическое). Предчувствие – атрибутивный компонент научного познания с точки зрения внутренней логики его развития, одно из необходимых следствий его существования, вызывающих к жизни проблему критериев научного знания. «Негативный» его момент не всегда является помехой формирования научного знания. Наоборот, в отдельных случаях оно выполняет положительную функцию до тех пор, пока не находятся более точные ответы на поставленные вопросы.

В результате подлинная реальность времени как субъект-объектного взаимодействия остается не раскрытой. Множественность уровней и форм развития этого процесса взаимопорождения, результатом которого является темпоральность, не укладывается в концептуальные рамки обоих подходов. Однако в историю учений о времени вошла школа вайшешников, которая утверждала, что бесконечное время разделяется на отдельные времена под влиянием субстратов. Такая идея не вписывается в представленные подходы. Представляется в связи с этим, что подход к категории времени с точки зрения онтологии человеческой темпоральности способен наиболее полно отразить субъектно-объективную природу временной реальности. На уровне субъектно-объектных отношений действительность обретает новую ось, с которой соотносятся все прошлые, настоящие и будущие состояния сущего.

Фундаментальные открытия в естествознании и изменения в социальной истории приводят к новому уровню понимания категории времени. Современные подходы находятся на пути к синтезу различных воззрений, вскрывающему взаимосвязь структурных уровней ма-

терии под углом зрения их пространственно-временной организации⁴⁹. Особого внимания заслуживает концепция форм времени (В. А. Канке, В. Н. Ярская и другие исследователи)⁵⁰, которая может лечь в основу целостного подхода к категории времени.

Отечественная концепция форм времени в целом прошла этап разработки принципа многообразия темпоральных форм и перешла к стадии построения теории развивающегося времени. Ее перспективы заключаются в закономерном переходе от концепции форм времени к концепции времени человека.

Наука в настоящее время в значительной степени исчерпала потенциал аналитического этапа познания, и ее дальнейшее развитие связано с синтетическим отражением мира. Новейшая парадигма времени призвана отразить синтетические процессы познания и научной деятельности. Следует отметить, что именно отечественная наука впервые в лице В. И. Вернадского осознала необходимость создания общих синтетических конструкций, позволяющих судить о мироздании в целом. Соединение ученым истории природы с историей человеческого общества дало возможность выделить новые основания для научных представлений о времени. Для раскрытия уникальности науки важно, что время В. И. Вернадского не похоже на физическое или космическое бесструктурное аморфное время, не имеющее содержания, оно есть только мерные единицы, а способ их получения не имеет принципиального значения. По В. И. Вернадскому, научное понятие времени является частью реальности мира в научном ее понимании, одним из основных эмпирических обобщений, на которых строится все наше научное знание⁵¹. Время – это «принцип понимания сущего»; оно в первую очередь связано с пониманием «живого вещества», является одним из его проявлений и выступает как неотделимое от него содержание⁵².

Время, таким образом, биологически (жизненно) содержательно, и именно это качество позволяет поставить его в основание структурной системы времени (геологического, физического, исторического и т. п.). Биологическое время имеет четкие мерные единицы, которые

⁴⁹См.: *Абасов А. С.* Пространство и время, пространственно-временная организация // *Вопр. философии.* 1985. № 11. С. 71–81.

⁵⁰См., в частности: *Канке В. А.* Формы времени. Томск, 1984. 225 с.; *Ярская В. Н.* Время в эволюции культуры. Саратов, 1989. С. 52, 53.

⁵¹См.: *Вернадский В. И.* Философские мысли натуралиста. М., 1988. С. 235.

⁵²Там же. С. 220.

нельзя заменить никакими другими: смена отдельных, не существующих иначе, чем посредством единиц, представителей живого мира. В этом проявляются как количественные, так и качественные стороны времени. Биологическое время относится к биосфере, видимому миру, соизмеримому с жизнью и человеком. В пределах биологического времени мы имеем необратимый процесс жизни на Земле, выражающийся в эволюции видов⁵³. Итак, только живое вещество способно организовать пространственно-временное многообразие в гигантских масштабах от макромира до микромира и атомно-полевой структуры.

В. В. Розанов отмечает, что, с одной стороны, совершенно невозможно представить себе время с его текучестью вне потока изменяющихся явлений, а с другой – невозможно понять, каким образом время могло быть только созданием текущих изменений, когда именно возникнуть. Появиться эти изменения никаким образом не могли без времени, этого первоначального и необходимого своего условия⁵⁴. Учение о сущности Космоса, по его мнению, имеет своей целью показать распределение начал в Космосе как в целом «или, что то же, его задача есть выяснение миростроения, выделение того скрытого плана, который лежит в Миров и по которому расположен последний»⁵⁵. Он делает вывод, что из этой основной задачи учения о природе Космоса следует, что главное содержание его должны составить мировые отношения материи и духа, вещества и формы, причины и цели, а также взаимное расположение и размещение того, что рассматривается в учении о сущности вещей в Космосе. В этой связи В. В. Розанов обращается к отношению сущности к сходству и различию. Сущность, с его точки зрения, есть основа того, что принято называть родовым отличием, т. е. вещи, имеющие различные сущности, составляют из себя различные роды. Она, по В. В. Розанову, есть также и основа родового сходства, потому что вещи с одной сущностью образуют собой всегда один род. Что касается сходства и различия видового, то их основа лежит в сходстве и различии свойств, а основа различия и сходства индивидуального лежит в происхождении как процессе и причине как источнике этого процесса⁵⁶.

⁵³ См.: Вернадский В. И. Изучение явлений жизни и новая физика // Труды по философии естествознания. М., 2000. С. 109, 110.

⁵⁴ См.: Розанов В. В. Сочинения: О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. М., 1996. С. 255.

⁵⁵ Там же. С. 270.

⁵⁶ Там же. С. 249.

Интересен тот факт, что в философской системе В. В. Розанова размышления о цели Космоса как целого сводятся к задаче определить то, какой конечный смысл имеет все мироздание и все мироразвитие, что соотносится с проблемой времени и временного, а также с проблемой суверенности науки в структуре ее тотальности. Разделяя пространство и время, философ тем самым подчеркивает их роль в устройении Космоса. Наука, по Розанову, должна состоять из двух ветвей: учения о причинном сосуществовании в Космосе и его распределении в пространстве и учения о причинных преемствах в Космосе и их распределении во времени, а конечный результат, завершающий все изучение, выразится в построении схемы, сложной, как сам мир, в которой от сосуществующих первоначальных причин будут исходить являющиеся во времени преемства, безгранично ветвясь, сливаясь и разделяясь в своем дальнейшем следовании. Данную схему устройства Космоса можно представить как сеть, одна нить которой тянется по направлению пространства, другая – по направлению времени. Таким образом, русские философы, размышляя о явлениях и предметах, ведут речь также и об отношениях в универсуме, в частности в науке, хотя и не акцентируют на этом внимание.

Формированию нового знания о детерминации прошлым в рамках философских проблем способствуют междисциплинарная кооперация и процессы интеграции научных исследований. Одновременно взаимодействие этих проблем приводит к возникновению относительно автономных срезов исследования модусов времени, которые ведут к пониманию его как общенаучного и частнонаучного понятия. В результате появляется основа для раскрытия диахронических и синхронических особенностей знания в современной научной картине мира.

1.6. Воспоминание о творении: феноменологическая герменевтика христианской онтологии

Данный параграф посвящён герменевтическому разбору⁵⁷ учения о творении. Такая постановка вопроса актуальна не только в рамках

⁵⁷О разборе как онтологической деструкции см.: Михайловский А. В. Свое и мир. Онтологическая герменевтика В. В. Бибихина // Проблема «Я»: философские традиции и современность. М., 2012. С. 80, 81. Нельзя путать предложенную М. Хайдеггером деструкцию – разбор традиции как свалки концептов, мешающих продуктивному усвоению живого нерва традиции (см.: Михайловский А. В. Субъект как иносказание: философское учение Леоция Византийского о личности // Субъективность и идентичность. М., 2012. С. 49, 50; Бибихин В. В. Ранний Хайдеггер: материалы к семинару. М., 2009. С. 101, 105–108, 273, 274), и деконструкцию в духе Деррида. Отношение Хайдеггера к метафизике во многом схоже с позицией историка церкви Я. Пеникана, выраженной

теологии и ее критики, подвергавшей сомнению философскую осмысленность учения о творении мира Богом⁵⁸, но и в контексте постсекулярной философии, стремящейся найти балансирующий между метафизикой и «постметафизикой» язык для обсуждения мировоззренческих альтернатив⁵⁹. Анализ условий осмысленности учения о творении позволяет христианскому философу показать своим собеседникам онтологию христианского мировоззрения, в то же время он готов поставить ее под вопрос. Однако необходимо помнить, что герменевтика стремится к пониманию нашей речи, а не к доказательству. Герменевт не ставит перед собой цель доказать, что Бог сотворил мир или что Бог вообще существует. Его задача более скромная – понять, что именно он имеет в виду, когда говорит, что верит в творение мира Богом.

Что мы подразумеваем, когда говорим, что Бог своей свободной волей сотворил мир? Мы говорим о событии в прошлом, которое является в то же время и началом времени⁶⁰. Иными словами, мы мыслим

в его словах: «Традиция – это живая вера мертвых; традиционализм – это мертвая вера живых» (*Пеллман Я.* Христианская традиция. История развития вероучения: в 2 т. Т. 1. Возникновение католической традиции (100–600). М., 2007. С. 9). Как с опорой на мысль А. Г. Чернышова показывает А. В. Михайловский, сам Хайдеггер оставил проект фундаментальной онтологии, основанной на онтологической деструкции, что позволяет сделать вывод о незавершенном характере последней (см.: *Михайловский А. В.* Субъект как апостасия: философское учение Леонтия Византийского о личности. С. 50). В этой связи особую актуальность приобретает мышление мысли В. В. Библиана, который, в отличие от самого Хайдеггера, не противопоставляет хайдеггеровскую мысль прошлому, но рассматривает старых философов (включая философов Нового времени, в частности Лейбница) как сумевших дать слово бытию.

⁵⁸Здесь уместно вспомнить позицию М. Хайдеггера, который полагал, что христианское понимание бытия – учение о том, что Бог свободной волей сотворил мир *ex nihilo*, – ни при каких условиях не может быть философски честным толкованием бытия, но являет собой исключительный пример забвения бытийного вопроса, а также игнорирования вопроса о Ничто (см.: *Хайдеггер М.* Что такое метафизика? // *Время и бытие: Статьи и выступления*. М., 1993. С. 25; *Библиан В. В.* Ранний Хайдеггер. С. 36).

⁵⁹Д. А. Уэлшер указывает на ограниченность постметафизического подхода, подчеркивая, в частности, опасность игнорирования философией метафизической проблематики, которая тем самым препоручается иррациональным спекуляциям религиозного фундаментализма и обскурантизма (см.: *Уэлшер Д. А.* Введение в постсекулярную философию // *Logos*. 2011. № 3 (82). С. 5). Однако, несмотря на убедительность замечания Динтрия Уэлшера об опасности отказа от метафизики, интеллектуальная легитимность обращения к ней в рамках постсекулярной философии остается, по крайней мере, спорной. Более подробный анализ легитимности метафизики в постсекулярной философии см.: *Павлов И. И.* Метафизика и честность. Набросок постсекулярной философии // *Философия. Язык. Культура*. СПб., 2014. Вып. 5. С. 7–10.

⁶⁰Представление о творении мира как о начале времени опирается на разрешение Августином софистического вопроса о том, что делал Бог, прежде чем сотворить мир

начало бытия мира – исток онтологии – как факт прошлого. Легитимна ли подобная темпоральная трактовка онтологии и при каких условиях она возможна?

Мартин Хайдеггер в «Бытии и времени» утверждает, что именно время позволяет нам приблизиться к пониманию бытия: «... в верно увиденном и верно эксплицированном феномене времени укоренена центральная проблематика всей онтологии»⁶¹. Но какой феномен времени является «верно увиденным и верно эксплицированным»? Хайдеггер не ограничивается критикой неподлинности научной и расхожей концепций времени и уточняет, что о смысле бытия нам говорит открывающийся в феномене будущего ужас смерти как Ничто⁶², значимый для заботы как экзистенциальной структуры Dasein. Таким образом, онтологически ведущим временем, по Хайдеггеру, является будущее как проект Dasein, как забегающее вперед себя бытие-к-смерти⁶³.

Но легитимна ли привязка этого ужаса именно к смерти? Герменевтика Хайдеггера ставит под вопрос как факты науки, так и расхожие толки, а это лишает нас оснований для рассмотрения собственной смерти как очевидного факта будущего. Однако, как замечает П. П. Гайденко, смерть интересует Хайдеггера не как эмпирический факт будущего, а как фундаментальная конечность, укорененная в экзистенции Dasein и обеспечивающая его трансценденцию⁶⁴. Примечательно, что в лекции «Что такое метафизика?» Хайдеггер говорит о Ничто, открывающем себя в ужасе, и трансценденции выдвинутого в Ничто Dasein, ни разу не упоминая темы смерти и будущего⁶⁵. В этом случае возникает вопрос: почему конечность и трансценденцию Dasein необходимо тематизировать именно через смерть и, как следствие, через герменевтику феномена будущего?

Альтернативу онтологической герменевтике Хайдеггера можно найти в романе В. В. Набокова «Дар», в котором автор не только обращается к ключевой для его творчества теме детства, но и осуществляет

(см.: Августин Аврелий. Исповедь. Абессор П. История моих бедствий. М., 1992. XI. С. 14, 15.)

⁶¹Хайдеггер М. Бытие и время. СПб., 2006. С. 18.

⁶²В скотом виде онтологического ужаса Хайдеггер анализирует в лекции «Что такое метафизика?» (См.: Хайдеггер М. Что такое метафизика? С. 20–24).

⁶³См.: Гайденко П. П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М., 2006. С. 400, 405; Достал Р. Время и феноменология у Гуссерля и Хайдеггера // Мартин Хайдеггер: сб. ст. СПб., 2004. С. 206.

⁶⁴См.: Гайденко П. П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. С. 405.

⁶⁵См.: Хайдеггер М. Что такое метафизика? С. 20–24.

герменевтику памяти о детстве как феноменологию конечности. Набоков касается всех основных тем Хайдеггера: он указывает на связь Ничто со временем через темпоральный характер границы памяти, на онтологическую значимость Ничто для выявления подлинного феномена мира (особая глубина детских воспоминаний, например опыта комнаты) и на экзистенциальную решимость, которой учит нас этот опыт конечности. Набоков даже говорит о границе памяти как об «обратном ничто» – феномене, для понимания которого необходимо поставить «жизнь свою вверх ногами», т. е. произвести феноменологическое *εχούψι*, вынеся за скобки расхожее отождествление структурирующей экзистенцию конечности с будущей смертью⁶⁶.

Разумеется, осуществленный Набоковым художественный анализ детства не может считаться строго феноменологическим, однако он указывает на роль феноменологии памяти, корни которой мы находим в философии Августина, для корректировки предложенной Хайдеггером темпоральной герменевтики в ее экзистенциальной привязке к ужасу будущей смерти.

Августин обращается к теме памяти, пытаясь ответить на вопрос, что такое время. Если прошлого уже нет, а будущего еще нет, то в каком смысле мы говорим о времени и возможности его измерения⁶⁷? Решение Августина часто называют предвосхищением трансцендентализма Канта и Гуссерля⁶⁸: Августин указывает, что прошлое и будущее реальны лишь в том случае, если они присутствуют в единственном

⁶⁶ «А ведь комната действительно трепетала, и это мигание, карусельное передвижение теней по стене, когда увосится огонь, или чудовищно движущий горбами теневой верблюд на потолке, когда нина борется с увалистой и валшой камышовой ширмой (растяжимость которой обратно пропорциональна ее устойчивости), – все это самые ранние, самые близкие к подлиннику из всех воспоминаний. Я часто склоняюсь пылкой мыслью к тому подлиннику, а именно – в обратное ничто; так, туманное состояние младенца мне всегда кажется выдленным выздоровлением после страшной болезни, удалением от изначального небытия, – становящимся приближением к нему, когда я напрягаю память до последней крайности, чтобы вкусить этой тьмы и воспользоваться ее уроками во вступлении во тьму будущее; но ставя жизнь свою вверх ногами, так что рождение мое делается смертью, я не вижу на краю этого обратного умерания ничего такого, что соответствовало бы беспредельному ужасу, который, говорят, испытывает даже столетний старик перед положительной кончиной, – ничего, кроме разве упоминутых теней, которые, поднявшись откуда-то снизу, когда спинается, чтобы уйти, свеча (причем, как черная, растущая из ходу толпы, проносится тень левого шара с постельного изголовья), всегда занимает один и те же места над моей детской кроваткой» (Набоков В. В. Дар // Избранное. М., 1998. С. 184).

⁶⁷ См.: Августин Аврелий. Исповедь. Абелар П. История монах бедствий. XI. С. 18.

⁶⁸ См.: Лилин Т. В. Время, восприятие, воображение. Феноменологические штудии по проблеме времени у Августина, Канта и Гуссерля. СПб., 2013. С. 46.

реальном времени – настоящем, а в настоящем они даны соответственно как память и ожидание⁶⁹.

На примере мысли Августина в ее классической интерпретации⁷⁰ становится отчетливо видно различие между стратегиями феноменологии сознания и феноменологической герменевтики. Если первая редуцирует феномены к их данности созерцающему сознанию (в случае времени эта редукция осуществляется в два шага: вначале все время редуцируется к настоящему, а затем – к способу созерцания в настоящем), то вторая стремится рассмотреть феномен в его онтологической значимости⁷¹, в частности, ориентируясь на герменевтику языка.

Что мы имеем в виду, когда говорим о будущем? Язык подсказывает нам: «Будущее – это то, что (действительно) будет». Минувшее сознание, мы уже говорим о том, что *будет*. Дано ли оно сознанию? Нет; будущее потому и будущее, что оно не тождественно ожидаемому. Ожидание никогда не может охватить всю полноту будущего; даже если в будущем и наступает ожидаемое событие, то, что наступило, несравненно больше по многообразию нюансирующих аппроксимаций, подтверждающих его реальность, чем то, чего мы ожидали, следовательно, здесь уместнее говорить не о наступлении ожидаемого, а об угадывании будущего. Гораздо чаще ожидаемое вовсе не наступает – наши ожидания не угадывают будущие события. Иначе говоря, через аналитику ожидания мы не можем приблизиться к феномену будущего как действительно *будущему*; даже аналитика созерцания в настоящем дает нам больший материал для понимания того богатства трансцендентности интенциональных предметов⁷², которое откроется

⁶⁹См.: *Августин Аврелий. Исповедь. Абелар П. История моих бедствий. XI. С. 22.*

⁷⁰Вопрос о том, можно ли приписать Августину «субъективную» концепцию времени, для меня остается спорным. Августин понимает, что память свидетельствует о реальности прошлого именно благодаря возможности корректного запоминания (см.: *Абелар П. История моих бедствий. XI. С. 22*). Однако далее Августин настаивает, что прошлого уже нет и есть лишь его образы в памяти (см.: *Абелар П. История моих бедствий. XI. С. 23*). В учении Августина о памяти (см.: *Абелар П. История моих бедствий. X. С. 12–28*) рассмотрение активной способности воспоминания играет более важную роль, чем различение корректных и ошибочных воспоминаний. Подробный анализ феноменологии времени и памяти у Августина см. в исследовании Т. В. Литвина (см.: *Литвин Т. В. Время, восприятие, воображение. Феноменологические этюды по проблеме времени у Августина, Канта и Гуссерля. С. 24–27, 43–46*).

⁷¹См.: Хайдеггер определяет феномен «...как то, что кажет себя как бытие и бытийная структура» (*Хайдеггер М. Бытие и время. С. 63*).

⁷²Анализ трансцендентности интенционального предмета созерцанию см.: *Яновская А. В. Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода. М., 2013. С. 35.*

нам в будущем. Будущее – в собственном смысле – для сознания есть невозможный феномен⁷³.

Как и будущее, прошлое не созерцается в настоящий момент – оно *прошло*. Но может ли подступиться к нему феноменология? В отличие от ожидания, феномен памяти позволяет увидеть прошлое именно как онтологическую структуру. В то время как Августин рассматривает память исключительно как усилие по припоминанию, язык подсказывает нам, что помнить что-либо можно и без постоянного усилия. О том, что кто-то помнит какой-то факт или какой-то опыт, говорят так вовсе не потому, что он прямо сейчас вызывает в памяти свое воспоминание (память о факте вообще сложно удерживать перед сознанием наподобие картины, если не вербализировать его, удерживая во внутренней речи), а потому, что его знания корректны по отношению к реальному прошлому. В герменевтике памяти нельзя забывать о проведенном Л. Витгенштейном различии между реальным и мнимым следованием правилу⁷⁴: из того, что кто-то думает, что он нечто помнит – и даже удерживает перед сознанием ошибочную картину, – вовсе не следует, что он действительно помнит это.

Не только герменевтика языка, но и феноменология сознания вскрывает онтологический аспект феномена памяти. Я могу удерживать перед сознанием реальный факт из вчерашнего дня: мы с моей супругой обсуждали различные академические стратегии. И я могу с помощью воображения представить, что *вчера* – да, именно вчера, после овсяной каши на завтрак, – я надел наушники, включил музыку и сел писать эту статью. Варьируя два этих представления, феноменологически я схватываю разницу между верным воспоминанием и выдуманным – однако переводя внимание на эту границу, я понимаю, что постепенно, по мере варьирования, она стирается. Различие между воспоминанием и ошибкой не может быть феноменологически тематизировано, но выступает лишь как фон верного воспоминания,

⁷³Невозможность феномена будущего делает обращение к ужасу смерти в рамках феноменологии еще более проблематичным. Чем же является анализируемый Хайдеггером опыт Ничто, если «феномен будущего» возможен лишь как воображаемое ожидание? Можно предположить, что онтологическим «ужасом смерти» мы называем рефлексивное созерцание трансцендентальным воображением своей неапприатирующей способности. В этом случае феноменология Ничто, разработанная Сартром, исключает в себя апелляцию к смерти у Хайдеггера как свой частный случай, из чего следует феноменологическое родство двух атеистических постулатов – необходимости смерти и безусловной свободы.

⁷⁴См.: Августин Аврелий. Исповедь. Абелар П. История моих бедствий. XI. С. 22.

подобно множеству входящих в него нюансов, дальнейшее припоминание которых требует от меня дополнительного усилия, выходящего далеко за пределы усилий воображения. Вместе с нюансами онтологический аспект памяти как «да, я действительно помню» трансцендирует ее интенциональность в сторону мира как реального, показывая, что именно реальность прошлого является условием осмысленности памяти, ее трансцендентальным истоком.

Феноменология памяти, соединенная с наброском Набокова, коррелирует с трансценденцией Dasein в направлении к миру и от сущего, которую А. В. Ямпольская рассматривает как продолжение идеи Гуссерля о трансцендентности интенционального предмета⁷⁵. Трансценденция как способ бытия Dasein⁷⁶, как принимающее «да!» миру⁷⁷ наиболее полно открывается в памяти – и именно в герменевтике детства. В памяти о детстве я не только прослеживаю свое вырастание из мира и сродство ему, не только соприкасаюсь с проступанием его реальности в ночном пространстве моей детской, но и встречаю мир как больший меня в описанном Набоковым опыте границы памяти. В какой-то момент мои воспоминания заканчиваются, но я продолжаю чувствовать присутствие мира. И тогда я осознаю: *мир существовал до моей памяти*. Мир как онтологический исток памяти лежит глубже и раньше последней.

Так мы получили феномен мира в его темпоральной экспликации, а именно как предшествование памяти. Однако этот феномен еще не есть исходный феномен реальности: когда мы говорим о реальности мира и изумляемся ей *в теоретическом аспекте*, а не только в экзистенциальном переживании, мы имеем в виду нечто превосходящее первый опыт и предшествующее ему. Такое понимание реальности является трансцендентальным и делает возможными ее толкования в той или иной онтологии, например в физикалистской, с последующем объявлением феномена мира эифеноменом пренатального опыта. Герменевтически понятый феномен реальности и феномен бытия вообще

⁷⁵См.: Ямпольская А. В. Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода. С. 12, 27; *Всплывший Л. Логико-философский трактат // Философские работы: в 2 ч. Ч. 1. М., 1994. С. 43–50.*

⁷⁶Глубокий анализ взаимосвязи экзистенциальной и онтологической проблематики в отношении трансценденции Dasein и мира смотри в исследовании А. В. Михайловского (см.: Михайловский А. В. Почему мы интересуемся причинами? О трансцендентальном истоке основания у Хайдеггера // Вестн. Самар. гум. академии. Сер. Философия. Филология. 2014. № 1 (15). С. 55–57).

⁷⁷См.: Бабитан В. В. Мир. Томск, 1995. С. 60, 61.

в его темпоральной экспликации должны быть поняты как *реальность мира до моего рождения*, или *историческая реальность мира*.

Увиденная в прошлом, историческая реальность мира, превосходящая конечность моей экзистенции, есть темпоральный субстрат реальности мира как данного мне в созерцании. Когда я вижу мир, я понимаю его как онтологически реальный, исходя из толкования бытия по принципу достаточного основания: феномен мира как увиденный сейчас имеет основание в предшествующем моему рождению историческом времени. Так, через феноменологическую герменевтику становится возможной историческая интерпретация предшествования времени субъекту, о котором Хайдеггер говорил лишь экзистенциально, в связи с темпоральной структурой заботы *Dasein*⁷⁸.

Однако теоретически понятая историческая реальность мира до рождения, осознаваемая именно как факт прошлого, т. е. как событие впроде фактов памяти, а не как взятая абстрактно истинная пропозиция, не может быть феноменологически увиденна иначе, чем в каком-то отношении к опыту памяти: в противном случае кивание в нее как в историческую было бы невозможным. Мы ходим по кругу: опыт границы памяти может быть истолкован исходя из нашего понимания исторической реальности мира, однако последняя имеет условием своей осмысленности именно опыт памяти, затрагивая нас как воспоминание о реальности⁷⁹.

Герменевтический круг первой реальности и памяти о ней, всегда уже предпосланных друг другу и моей жизни вообще, может быть обозначен, вслед за Хайдеггером и Бибихиным, как *событие* по принципу априористического перфекта⁸⁰, или же, словами позднего Шеллинга, как свершение (*Thatsache*) мира – как главный предмет философии⁸¹. Эта близость понятий Шеллинга и Хайдеггера вскрывает сущностное родство их проектов⁸², и в частности их подходов к вопросу о соотношении времени и бытия.

⁷⁸См.: Дювэл Р. *Время и феноменология* у Гуссерля и Хайдеггера. С. 205.

⁷⁹Таким способом нашей затронутости реальностью может быть объяснено возникновение учения Платона о припоминании подлинно сущего мира идей, увиденного нами до рождения.

⁸⁰См.: Бибихин В. В. *Пора (время-бытие)*. СПб., 2015. С. 48.

⁸¹«Только свершение (*Thatsache*) мира является предметом философии, которая поэтому зовется также мудростью мира. Дело философии – отыскать то в мире, что является истинным свершением, а вместе с тем и его внутренний смысл» (Шеллинг Ф. В. Я. Система мировых эпох: Мюнхенские лекции 1827–1828 гг. в записки Эрнста Лако. Томск, 1999. С. 147).

⁸²Ср. следующую характеристику философии у Шеллинга «... в философии познавать а priori, – когда все познается таким, как оно исходит из начала, – означает

В «Системе мировых эпох» Шеллинг задолго до Хайдеггера предлагает свой проект трактовки онтологии через временность. Подобно Августину, Шеллинг ставит вопрос о том, как возможны онтологически различные прошлое, настоящее и будущее. Если мы исходим из линейной концепции времени ($a + a + a$), то мы имеем дело с постоянно повторяющимся настоящим, т. е. с «пустым и тщетным стремлением породить будущее, или состоянием, которое призвано, но не способно стать прошлым»⁸³. Шеллинг сталкивается с той же апорией, что и Августин, – с невозможностью помыслить прошлое и будущее как онтологически отличное от настоящего и, несмотря на это, реальное.

Решая эту проблему, Шеллинг связывает темпоральную и онтологическую проблематику через тему творения⁸⁴, которую он рассматривает иначе, чем Августин. Если для Августина начало времени вообще совпадает с началом бытия тварного мира⁸⁵, то Шеллинг рассматривает творение во времени, однако во времени как «мировых эпохах», или «вечных временах», подчеркивая «противоположность относительным временам этого мира» и отождествляя три «мировых эпохи» с Лицами Троицы⁸⁶. Поскольку время в собственном смысле слова впервые возможно только когда некое b полагает a своим прошлым и имеет с своим будущим, Шеллинг отождествляет a с Богом Отцом как принципом, бывшим до творения мира и до существования действительного времени, а b – с Сыном. Рождение Сына, благодаря которому a оказывается прошедшим, и есть начало времени и свершение мира. «Сын – причина и, следовательно, Господь времени, полагающий время Бога»,

познавать на основе принципа, но так, что сам этот принцип познается а *posteriori*» (Шеллинг Ф. В. Я. Система мировых эпох. С. 146) – с замечанием Хайдеггера: «Но раскрытие априорного не “априористическая” конструкция. Через Э. Гуссерля мы научились не только понимать смысл всякой подлинной философской “эмпирии”, но и владеть необходимым тут инструментарием. “Априоризм” есть метод всякой научной философии, понимающей саму себя. Поскольку он не имеет отношения к конструкции, исследованию априори требует правильной подготовки феноменальной почвы» (Хайдеггер М. Бытие и время. С. 50).

⁸³ Шеллинг Ф. В. Я. Система мировых эпох. С. 60.

⁸⁴ Обращение к событию творения необходимо Шеллингу для темпоральной экспликации онтологии, или, словами самого философа, для построения исторической системы, превосходящей логические системы прежних мыслителей, и в первую очередь Гегеля: «Теперь, я думаю, стало ясно, что мы понимаем под логической связью. Ей противопоставляя связь историческая: когда я говорю «Бог свободно сотворил мир», – здесь уже не высказывается логический *factum*, здесь представлено некое *deinisse*» (Шеллинг Ф. В. Я. Система мировых эпох. С. 55).

⁸⁵ См.: Августин Аврелий. Исповедь. Аветар П. История моих бедствий. XI. С. 15.

⁸⁶ Шеллинг Ф. В. Я. Система мировых эпох. С. 301.

без которого не мог быть сотворен мир⁸⁷. Время Духа – с – сохраняется как будущее⁸⁸.

Предложенная Шеллингом онтология времени представляется более продуктивной, чем стратегия Августина. Аргумент последнего об отсутствии времени до его начала выглядит схоластически и формально на фоне мысли Шеллинга: «Истинное его <времени. – И. П.> начало состоит в том, что во времени не-время полагается как время, поскольку не-время преодолевается, т. е. полагается в прошедшее»⁸⁹. Шеллинг настаивает на темпоральной интерпретации того сдвига события, который Библия рассматривает в отрыве от времени как то *откуда-куда*, которое «... шире и проще <...> времени и пространства»⁹⁰. Оба философа говорят о том, что выходит за рамки обыденного понимания времени, но избирают разные стратегии для тематизации своего предмета: «мировые эпохи» Шеллинга онтологически превосходят расхожую трактовку времени и в своем сдвиге от *a* к *b* в свете *c* связывают время и бытие.

Но, как уже отмечалось, мы не можем – ни как философы, ни как богословы – свободно размышлять о Боге самом по себе, об «нечинающей Троице», о Боге по ту сторону границы творения и отождествлять темпоральную онтологию и теологию в духе Шеллинга. Однако следует вспомнить, что не только Шеллинг связывает творение с Сыном: о Сыне как Творце говорит Евангелие (Ин 1, 3) и второй член Символа веры. С особенной ясностью православное исповедание Христа Творцом мира мы можем встретить у Максима Исповедника⁹¹. Но, как подчеркивает С. Л. Епифанович, для Максима возведение онтологии к Логосу мыслится через воплощение Христа, которое принесло совершенное богословие, и лишь по отношению к тварному миру, а не к иерархии Троицы⁹².

Для христианского философа то свершение мира, о котором говорит Шеллинг, есть некое и большее времени событие воплощения Христа – именно в этом событии и коренится исток новизны времени и бытия. Философское изумление бытию мира становится возможным лишь потому, что человеческий ум Христа, воспринятый в Его

⁸⁷ Шеллинг Ф. В. Й. Система мировых эпох. С. 297.

⁸⁸ Там же. С. 301.

⁸⁹ Там же. С. 298.

⁹⁰ Библия В. В. Пира (время-бытие). С. 56, 57.

⁹¹ См.: Епифанович С. Л. Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 60.

⁹² Там же. С. 56, 57, 60.

божественную ипостась, в общении с божественной природой узнал Отца как вечного и предшествующего миру. Так память о творении делает возможной и ту память о Боге, о которой говорит Августин⁹³.

Сыновнее послушание Христа Отцу возвращает нас к оставленной теме – к невозможности феномена будущего. Исповедуя, что будущее есть не мои ожидания (Августин) или моя решимость (Хайдеггер), но ожидания и решимость Бога, мы встречаем другой аспект понимания творения мира как *события прошлого* – понимание творения как того мига, в котором *вся реальность мира была будущим Бога*, открытым в Его свободе для Его творческой воли. Так, через любящую память о творении мы, по дару Христа, приближаемся к той тишине смирения и веры, которая позволяет нам в свете свершения мира впервые увидеть неискаженный феномен будущего.

⁹³ Августин Аврелий. Исповедь. Абеляр П. История моих бедствий. X. С. 35–37.

2. Время цивилизаций

2.1. Время общества риска¹

Многообразие временных структур наиболее полно раскрывается в переломные эпохи, где причудливым образом переплетаются риски тех, кто стремится трансформировать или разрушить старый мир, и усилия социальных субъектов, стремящихся сохранить устои, традиции, институты существующего порядка. В эпоху перехода от позднего индустриализма к постиндустриальной цивилизации рождаются новые формы бытийственности индивидов, раскрывающиеся в концепте «общество риска». Это особый способ жизнедеятельности современных обществ с высоким уровнем сложности и неопределенности социальных процессов, вызванных производством и распространением высоких технологий, инновационных институций и достижений постиндустриальной культуры. Устойчивыми феноменами таких обществ становятся системные риски, персонализированные в «рискофильных» социальных группах, отличающихся рискогенным образом жизни, амбивалентность поведенческих стандартов и форм социального мышления. Пока еще полностью не осознанные человечеством последствия распространения компьютерных технологий, социальных сетей и мощных источников энергии в сочетании с угрозами международного терроризма в глобализирующемся обществе риска порождают в массовом сознании чувство неуверенности в настоящем и страх перед будущим.

Временные потоки, сопровождающие воспроизводство и потребление информации, влияют на жизненное пространство и сознание индивидов, живущих в переходном обществе, порождают различные представления о времени. В сознании субъектов преобладает две метафоры времени. *Первая метафора* рождается в повседневности, выражает житейские представления о времени, связанные с осознанием неуповимости, таинственности, непознаваемости течения времени.

¹ Публикация подготовлена при поддержке РГНФ (научный проект № 15-33-12009 «Россия в 1917 году: институциональный ресурс, социальные риски и цивилизационный коллапс»).

Еще в эпоху распространения патристики мыслители отмечали парадоксальность времени. В «Исповеди» Августина непознаваемость времени связывает с тем, что оно складывается из того, чего еще нет (будущего) и того, что есть, но не имеет длительности, – мгновения настоящего. Все модусы времени удерживаются лишь в сознании человека². Восприятие времени в искусстве, по мнению А. Ф. Лосева? «представляет время как чистое в себе-бытие, не являющее своего полного лица»³. Интуитивное видение времени, осознание его таинственности по-разному разворачиваются в художественных, религиозных, мистических формах коллективного сознания.

Вторая, противоположная, метафора содержит представления о времени как о самостоятельной субстанции или «хроноэнергии», способной изменять жизнь людей, влиять на жизненный путь личности. В философии жизни время из метафоры превращается в концепт, наделенный ценностным смыслом. В воззрениях Дильтея время предстает как первое определение жизни, проявляется через отношения одномоментности, последовательности, временного интервала, длительности, изменения. В философии жизни время становится «квази-субстанцией» жизненного мира, в котором живут и целесообразно действуют люди. В порядке обобщений следует отметить, что сторонники субстанционального темпорализма рассматривают время как живую, действующую силу социальных изменений, способную вносить гармонию в жизнь человека или, наоборот, порождать риски и конфликты в жизненном пространстве общества и человека.

Особую значимость для понимания проблемы времени в обществе риска приобретают категории, концепты, раскрывающие напряженность переходных состояний, динамику возникновения-исчезновения, связи временной формы бытия как порядка последовательного развертывания событий с пространством как порядком сосуществования устойчивых условий жизнедеятельности. К числу таких категориальных форм относится «становление». Гегель представляет эту категорию как первую конкретную мысль, возникающую при взаимопереходе бытия и небытия. «Истину как бытия, так и ничто представляет собой единство их обоих – это единство есть становление»⁴. К существенным признакам становления относятся: начало как исходное состояние всего сущего, взаимосвязь возникновения-исчезновения, переходность,

²См.: Августин. Исповедь / пер. М. Е. Серванто. М., 1997. XI. С. 20, 26.

³Лосев А. Ф. Музыка как предмет логики // Форма – Стиль – Выражение. М., 1995. С. 426.

⁴Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: в 4 т. М., 1974. Т. 1. С. 222.

становление целостностью. Становление зримо или незримо присутствует, прежде всего, в кризисных явлениях общества, в рискованных процессах, приобретает конкретное содержание во временных структурах человеческой деятельности.

В изменяющемся мире становление особым образом связано со временем. Впервые в отечественной философии эту взаимосвязь исследовал Я. Ф. Аскин. По его мнению, «время есть выражение становления, а становление является всегда становлением "чего-то", становлением определенных конечных материальных вещей»⁵. Подчеркивая «вещную» природу становления, философ выводит «проблему определения времени за рамки чисто логических обозначений, имеющих зачастую тавтологический характер»⁶, обосновывает единство прерывного и непрерывного в течении времени, дает определение длительности и последовательности как важнейших проявлений времени в процессе перехода от несуществования к существованию, от одних событий к другим. Онтологическая направленность становления, по мнению Я. Ф. Аскина, проявляется в событийности времени. Чем разнообразнее, полнее события, захватывающие человека, тем быстрее проходит время, тем острее происходит осознание длительности существования и временной последовательности в сознании. Усиление авторской позиции по ключевым проблемам онтологии времени осуществляется в его книге «Философский детерминизм и научное познание». Выдвигая идею пространственно-структурной детерминации явлений, происходящих в мире, философ раскрывает причинно-следственную обусловленность протекающих событий. Пространственно-структурная детерминация выражает детерминацию настоящим, тогда как «во временном аспекте структурной детерминации выделяется то, что относится к прошлому, и то, что относится к будущему»⁷. В свете сказанного временной аспект становления детерминирует направленное движение от прошлого через настоящее к будущему. Выдвинутая идея пространственно-структурной детерминации усиливает понимание объективного характера времени, показывает, что временные изменения находят закрепление в пространстве, свидетельствует о всеобщности становления в пространственно-временном континууме изменяющегося мира.

⁵ Аскин Я. Ф. Проблема времени. Ее философское истолкование. М., 1966. С. 93.

⁶ Там же. С. 92.

⁷ Аскин Я. Ф. Философский детерминизм и научное знание. М., 1977. С. 185.

Осмысление всеобщности становления через связь с идеями философского детерминизма усиливает методологическое значение категории становления в познании социального времени, процессов, происходящих в обществе риска. Думается, что значительную роль в методологическом обеспечении исследования реалий рискогенного общества может выполнять концепт «социальное становление», пока не получивший в социальной рискологии и философии риска должного обоснования. По своей методологической направленности социальное становление способно выявлять источники рискогенности в обществе, раскрывать временные структуры рискогенных территорий. В условиях цивилизационного перехода к информационному обществу специфические свойства социального становления во многом обусловлены информационными потоками, захватившими «электронную» экономику, политическую жизнь и посткивижную культуру. Непрерывно расширяющаяся информационная среда изменяет представления людей о течении времени. Погружаясь в информационные потоки, индивиды ощущают открытость и одновременно уживимость собственных жизненных позиций в виртуальной реальности, где теряется осознание внутренней взаимосвязи между прошлым, настоящим и будущим. На прямую связь времени и информации обращает внимание Томас Эриксен: «Наше время создает постоянный, изнуряющий поток информации, представляющий богатые возможности настолько же, насколько ему не хватает внутренней взаимосвязи»⁸. Сложившаяся зависимость времени и информации оказывает воздействие на риски, когда утрачивается связь между состояниями риска: ставя перед собой определенную цель рискогенного действия, индивид в уплотненной информационной среде не может просчитать, предвидеть результаты такого действия. Потоки информации, в которых он непрерывно пребывает, как бы «смаывают» исходные установки риска, результаты рискогенного действия оказываются далеко не такими, как себе представляет «рискующий» человек. Информатизация событий приводит к сжатию времени. В этой связи еще раз процитируем Эриксона. Он пишет: «За отдельный промежуток времени происходит больше событий, время как бы упикивается. Другими словами, это является иллюстрацией сжатия времени»⁹. Соглашаясь с высказанными идеями автора о новых феноменах течения времени в условиях нарастания информатизации общественной жизни, следует обратить внимание на то, что

⁸Эриксен Т. Х. Тирания момента. Время в эпоху информации: пер. с норв. М., 2003. С. 42.

⁹Там же. С. 122.

концепт «информация» не дает ответа на многие проблемы течения времени в постсовременном мире, связанные с рискованными практиками. В этой связи вернемся к концепции социального становления, выступающей связующим звеном между феноменами общества риска и его временными структурами.

Философская рефлексия социального становления может раскрыться в концептах, воспроизводящих становление как совокупность взаимосвязанных между собой временных состояний общественной жизни. В начале 80-х годов XX века автором данного текста была разработана теоретическая модель социального становления как структурного процесса. Модель представлена в концептах: «потенциальное начало» → «действительное начало» → «становление-переход» → «становление-становшее»¹⁰. Думается, что теоретическая модель социального становления может быть привлечена при анализе временных структур общества риска.

Потенциальное начало становления социального во временном аспекте отличается зарождением тенденций, предпосылок к еще не реализованным рискованным действиям индивидов. Происходит вызревание во времени рискованной ситуации, которая отличается неопределенностью установок, стремлением избежать надвигающихся опасностей. На стадии потенциального начала риска в сознании индивидов в представлении о времени много мистического, иллюзорного, полагания на везение. По мнению Э. Гидденса, «удача – вот что нужно человеку, намеревающемуся предпринять рискованное действие; но удача имеет и более широкое значение, она выступает и как средство сопряжения случайного и рокового (в форме везения или невезения)»¹¹. Присутствующие угрозы безопасности культивируют чувство страха и неуверенности, постоянно порождают предпосылки для рискованных действий, но только при определенных обстоятельствах возможность рисковать переходит в действительность.

Действительное начало социальных рисков реализуется при условиях, порождающих реальные рискованные ситуации. К условиям появления времени риска как реального действия относятся объективные и субъективные обстоятельства, определяющие рискованное поведение и рискованную деятельность. Действительное начало отличается внутренней напряженностью, стремлением к переходу в другие состояния.

¹⁰ Устинов В. Б. Проблема становления социального. Саратов, 1982. С. 27–40.

¹¹ Гидденс Э. Судьба, риск и безопасность // THESIS. Риск, неопределенность, случайность. 1994. Вып. 5. С. 123.

Гегель обращает внимание на незавершенность начала. «Начало само есть становление, но говоря о начале, мы имеем в виду дальнейшее движение»¹². В применении к современной социальной реальности действительное начало охватывает различные виды рискогенных действий от возникновения рисков в сферах экономической, социальной, культурной жизнедеятельности общества до начала становления во времени новой социальной бытийственности. Иными словами, начало как стадия становления выступает *системным началом* общества риска. В системном начале непрерывно нарастает взаимодействие процессов возникновения нового и исчезновения старого, рождаются временные структуры рискогенных действий. На стадии системного начала достаточно четко вырисовываются очертания субъектов риска, способных принимать решения относительно рискогенных ситуаций, стремящихся предвидеть результаты рискогенных действий.

Становление постепенно приобретает форму *перехода к рискогенной организации общества*, где формируются свои временные структуры. Риски переходного типа в одном проблемном горизонте являются следствием социальной напряженности и социальной патологии, сопровождаются нарастанием угроз, связанных с разгулом преступности и терроризма. Практика преодоления рисков в период перехода от индустриальной к постиндустриальной цивилизации порождает время становления альтернативной культуры, утверждения новых субкультурных ценностей. Особую значимость приобретают ценности национальной и личной безопасности.

Переходная эпоха, в которой широко распространяются феномены еще не утвердившихся рискогенных обществ, в последние десятилетия ассоциируется с понятиями «транзитивность», «трансформация». Исследованиями транзитивных процессов перехода от прежнего общественного устройства к новому институциональному порядку с новыми политическими, правовыми, культурными преобразованиями занимается довольно молодая научная дисциплина «Транзитология». В предмете этой области знаний значительное место отводится институциональным рискам переходного типа и их временным формам, рассматриваемым с позиций детерминации прошлым, настоящим и будущим. По справедливому утверждению Г. В. Колодко, «положительные перемены проявляются не только в качественных институциональных изменениях – ибо трансформация касается, прежде всего, именно это-

¹² Гегель. Наука логики: в 2 т. М., 1974. Т. 2. С. 169.

го, – но и в далеко идущих структурных изменениях»¹³. Положительные перемены в условиях трансформации наталкиваются на проблемы, связанные с временной пульсацией рискогенной среды, объединяющей различные ритмы, исходящие от разных рисков. Обладая относительной устойчивостью и качественной определенностью, транзитивность обнаруживает массу конфликтов, противоречий, рисков, так как объединяет разнородные элементы, относящиеся к различным институциональным порядкам. В этой связи особого внимания заслуживают так называемые «неизвестные риски». Такие риски включают события, временные потоки, которые рефлексированы экспертными сообществами, но являются непредсказуемыми по своим последствиям. С одной стороны, неизвестные риски относятся к переходным состояниям глобализирующегося социума и зависят от региональных, национальных, международных факторов, изменяющихся во времени, с другой – эти риски довольно часто исследуются экспертами с помощью стандартных категорий классической рискологии, что порождает упрощенные обобщения и прямолинейные прогнозы.

Завершение социального становления «обществом риска» по-разному рассматривается сторонниками институционализма и представителями критического рационализма. Превращение становления в устойчивое ряд исследователей (к ним относится Э. Гидденс) связывают с институционализацией рисков. При этом закрепляются не сами риски, а социальные механизмы их преодоления. Вполне естественно, что этот процесс связан с воплощением знаний об управлении рисками в реальные институциональные формы. «Рефлексивное отслеживание риска свойственно, прежде всего, институционализированным системам риска – отмечает Э. Гидденс. Для других форм риска оно имеет внешний характер, но это не уменьшает его фундаментальное значение для жизненных шансов и планирования жизни»¹⁴. Благодаря институционализированным системам риска совершенствуется детерминация будущим. Значительно усиливаются возможности субъектов риска предвидеть и защитить себя от непредвиденного или, наоборот, предполагаемого ущерба в будущем. Помимо институционализации тенденций будущего посредством различных социальных средств существуют защитные механизмы преодоления негативных последствий риска в социализации. «Сознание определяется не только прошлым, но и будущим

¹³Колодко Г. В. Великая трансформация // Г. В. Колодко. Век глобализации // Исследования современных глобальных процессов. 2010. № 2 (6). С. 72.

¹⁴Гидденс Э. Судьба, риск и безопасность. С. 115.

[...] продолженность в будущее не менее характерна для сознания, чем продолженность в прошлое»¹⁵.

Другая точка зрения на завершающийся процесс становления общества риска представлена в воззрениях У. Бека. Еще в конце 90-х годов прошлого века ученый выделил два фактора, затрудняющих управление рискованным обществом. Во-первых: рушатся социальные опоры управления рисками, когда «социальная безопасность вырождается в простую технику безопасности»; во-вторых, наблюдается «социальное противоречие между существованием высокоразвитых бюрократий, занятых проблемами безопасности и открытой легитимацией прежде невиданных гигантских угроз, без всякой возможности справиться с их последствиями»¹⁶. «Общество риска» испытывает на себе воздействие небывалых угроз, попытки их преодоления связаны с усилиями социальных субъектов, влияют на течение времени, замедляют ритмы социальных преобразований. Негативные последствия детерминации будущим оказываются в центре внимания социолога в более поздних его работах. «Социально направленная тяжесть аргументов риска приходится на угрозы, ожидаемые в будущем. Риски, которые возникнут потом, приведут к разрушениям такого масштаба, при котором практически все действия впоследствии будут бессмысленны»¹⁷. Представляется, что, сознательно сгущая краски относительно будущего в обществе риска, У. Бек стремится привлечь внимание общественности, бюрократической верхушки, бизнес-элит к опасностям, порождаемым необдуманными действиями в настоящем. В обществе риска неизбежно возникают пограничные ситуации, когда у человеческих сообществ срабатывают факторы самосохранения и масштабные негативные риски блокируются различными социальными механизмами от нарастающих акций экологических протестных движений до реализации консенсусного пути оптимизации рисков в институциональном порядке.

Временные структуры общества риска, выражая связь настоящего с прошлым и пока еще неясные перспективы на будущее, являются необходимым условием постсовременного существования человека и фактором трансформации современной цивилизации.

¹⁵ Хессе В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // *Вопр. философии*. 1994. № 10. С. 114.

¹⁶ Бек У. От индустриального общества к обществу риска // *THESIS. Риск, неопределенность, случайность*. 1994. Вып. 5. С. 167.

¹⁷ Бек У. *Общество риска. На пути к другому модерну*. М., 2000. С. 39.

2.2. Время цивилизации постмодерна¹⁸

По мере увеличения дистанции между модерном и его критическим осмыслением стала проявляться концепция постмодерна, т. е. такой цивилизации, которая должно прийти на смену общества модерна. Как модерн был опровержением премодерна, но в чем-то и его продолжением, так и постмодерн стал концептуально осознаваться как ниспровержение основных принципов и, казалось бы, «аксиом» премодерна, но также в чем-то и его продолжением.

Первые теории постмодерна складываются в конце 60-х годов XX в., а к 80-м годам они начинают преобладать в философском, культурологическом и отчасти социологическом дискурсе. Но здесь надо учитывать важное обстоятельство: базовая эпистема в обществах конца XX – начала XXI века остается «современной» (в социологическом смысле), т. е. по инерции относится к модерну, а сознание интеллектуальной элиты уже видит себя после «конца истории», в другой, следующей эпохе – в постмодерне. Это говорит о том, что мы живем в период перехода от модерна к постмодерну. Часть аксиом Нового времени, и в том числе само представление о прогрессе, по инерции сохраняется в массовом сознании, педагогике, научно-популярных представлениях, но в интеллектуальной и научной среде, в элите полным ходом идет смена ориентаций и концептуальных позиций.

Одним из теоретиков постмодерна является Жан Бодрийяр. Возможно, решительнее, чем кто бы то ни было, он разделял идеи молодежного движения, которое в эту эпоху начало оспаривать ценности мирного послевоенного общества, получившего название *общества потребления*. Его критический пафос, отчасти близкий к марксизму, выразился в серии сочинений, появившихся сразу после событий 1968 года. В отличие от Фуко Бодрийяр не пытался осмыслить истоки современной западной цивилизации, скорее, он задался вопросом о ее перспективах. В качестве наиболее яркого ее аналитика он представил крайне впечатляющий отчет о достижениях этой цивилизации, вылившийся в популярную теперь концепцию симуляции. Вопрос о перспективах социума в рамках этой концепции является первостепенным, как и для многих французских мыслителей, он возникает перед Бодрийяром всякий раз, когда дело касается антропологической проблематики.

¹⁸ Публикация подготовлена при поддержке РГНФ (научный проект № 15-33-12009 «Россия в 1917 году: институциональный ресурс, социальные риски и цивилизационный коллапс»).

Основной тезис, характеризующий все творчество Бодрийяра, сводится к тому, что западная цивилизация на протяжении XX столетия совершила целый ряд решительных шагов к тому, чтобы достигнуть высочайшей степени совершенства и освободиться от факторов, которые могли бы этому воспрепятствовать. С точки зрения Бодрийяра (Baudrillard), в этих целях «система» начинает вытеснять за свои пределы бедность, болезни, смерть, делая неуместными и неприемлемыми все те вещи, которые как бы говорят о суровой правде жизни. Первоначальная реальность все более и более отступает перед «гиперреальностью», а западная цивилизация становится «гиперцивилизацией». Происходит подмена изначальной, «природной» реальности более привлекательными формами реальности, изначальный смысл вещей исчезает под напором симулятивных моделей. С началом возвышения буржуазии как класса начинается «эра симулякров первого порядка»: знаки благородного происхождения, атрибуты сословной принадлежности (в одежде, в оформлении жилища и пр.) замещаются «подделками»¹⁹.

Что происходит с человеком? По Бодрийяру, с наступлением современного гуманизма и приданием слову «человек» статуса универсального понятия «определение Человека неумолимо сужается: каждый «объективный» шаг на пути к универсальности соответствует еще более строгой дискриминации, так что можно предвидеть, что эпоха окончательной универсализации Человека совпадет с отлучением от этого понятия всех людей – останется сиять в пустоте один лишь чистый концепт»²⁰. Кроме того, человек все более втягивается в симулятивную логику развития цивилизации, лишаясь своего прежнего образа и получая взамен его симулятивные модели. Сначала происходит «освобождение» человека от уз традиционной зависимости (рабство, феодальная зависимость), а затем и «освобождение» человека от «человеческого». Одним из наиболее эффектных примеров этой тенденции у Бодрийяра является ситуация с человеческой телесностью.

Согласно Бодрийяру, тело долгое время подлежало вытеснению, оно было «негативной ценностью» и располагалось под знаком репрессии. Действовал суровый «пуританский закон Отца», который, главным образом, распространялся на генитальную сексуальность. Либерализм, гуманизм, сексуальная революция «раскрепостили» человека, эмансипировали его тело. Но «открытия» тела или его «повооретения» не произошло. Случилась лишь «логическая метаморфоза», в результате которой телесность стала подлежать ведению уже

¹⁹Baudrillard J. L'Echange symbolique et la mort. P. 1976. P. 112–125.

²⁰Ibid. P. 233.

не «символической экономики», а «политической экономики». Подобно всем прочим объектам, которые в результате промышленной революции упростились до уровня одной единственной закреплённой за ними функции²¹, тело человека тоже оказалось «нейтрализовано» одной единственной функцией. С точки зрения Бодрийяра, этой функцией оказывается пол. Так, например, «раскрепощение» труда означало превращение человека в рабочую силу, а его тела – в работа. «Раскрепощение» же тела и пола превращает человека в своего рода машину сексуальных функций, где пол и тело взаимно нейтрализуют друг друга.

Постоянным объектом анализа Жана Бодрийяра являются культурные законы современной западной цивилизации, которая трактуется им как особый тип общественной системы, достигшей высшего совершенства. Фундаментальной особенностью этой цивилизации является все время усиливающийся процесс *симуляции*, т. е. *освобождение знаков от своих референтов*, который берет свое начало с момента распада архаического социального порядка с присущим ему *символическим обменам*.

Современная цивилизация в качестве *гиперцивилизации* утрачивает всякую связь с реальностью, при этом на каждом очередном витке симуляции происходит глобальное перекодирование всей *системы вещей*, (объектов) которая образует ее объектное основание. В работах Бодрийяра сообщается о четырех витках симуляции, исторически совпадающих с возвышением власти буржуазии в Новое время, промышленной революцией, формированием общества потребления и информационным взрывом конца XX – начала XXI века.

Ж. Бодрийяр, намечая основные аспекты анализа постиндустриальной цивилизации, концентрирует свое внимание на социокультурных эффектах внедрения телекоммуникационных технологий. Символом нового порядка становится *экран* (в том числе монитор компьютера), который заменяет *сцену*, присущую прежнему цивилизационному порядку.

С наступлением информационного взрыва исчезает всякая *система объектов*, которой бы соответствовал субъект, способный наделять эти объекты своими желаниями, представлениями и пр. Вместе с этим исчезает фаустовский (прометеевский, эдиповский) тип производства и потребления и приходит протеевская эра коммуникации.

²¹ См.: *Cornack P. Sociology and mass culture: Dürkheim, Mills, and Baudrillard. Toronto, 2002. P. 25.*

Субъект как таковой оказывается возможным лишь как особого рода конструкт, фабрикуемый со стороны объекта. Это видно на примере «умных» японских автомобилей, начиненных электронной аппаратурой, с помощью которой происходит непрерывное тестирование водителя на предмет оценки его способности к управлению автомобилем.

Еще одним примером из области состояния современной западной цивилизации является *трансэкономика*, появившаяся на смену экономике и связанной с ней классической политической экономии. Трансэкономику характеризуют распад структуры стоимости, дестабилизация рынка и реальной экономики, триумф экономики, освободившейся от экономических законов (закона стоимости, законов рынка, производства, прибавочной стоимости, капитала) и предоставленной чистой спекуляции. Как и другие трансфеномены, трансэкономика становится эпифеноменом, побежденным своим собственным подобием и высшей логикой.

Это исчезновение потребительской логики является для Бодрийяра свидетельством исчезновения психологического в общем порядке культуры. Но когда нет психологического (фантазий, желаний и пр.), тогда нет и субъекта, которого отныне можно уподобить разве лишь астронавту, вращающемуся на околоземной орбите и наблюдающему свою планету на мониторах.

Эффект телеэкрана сказывается и на устройстве человеческого жилища. Прежний домашний интерьер исчезает, становясь лишь бесполезным дополнением к доминирующему над всеми прочими вещами монитору телевизора или компьютера. Аналогичная участь постигает и человеческое тело, которое все больше *инцефаллизируется*, т. е. превращается в голову (мозг), связанную с монитором прежде всего телефона. То же самое Бодрийяр говорит о деревенском ландшафте, времени, частных и публичных пространствах.

Конец прежнего культурного порядка Бодрийяр трактует как завершение вообще всякой сцены, спектакля, зеркала, рефлексии. На смену ему приходит новый порядок, характеризуемый как *эра обшечного*, непристойного, порнографического, когда любая вещь, любая мелочь становится достоянием социальных сетей, персональных блогов и как итог глобальных средств массовой информации. Согласно исследователям творчества Бодрийяра, прежняя *горячая вселенная* заменяется *холодной универсумом*²².

²²См.: L'Yvonnet F. L'Effet Baudrillard, l'élégance d'une pensée / éd. F. Bourin. P., 2013. P. 76.

Антропологическая перспектива может быть осмыслена в патологических терминах. Истерия и паранойя исчезают, а человек отныне «болен» лишь шизофренией. Но этот шизофренический индивид вовсе не далек от реальности. Наоборот, мир вещей, объектов слишком близок к нему, мир пронзает его насквозь, истребляя последние остатки субъективного.

Состояние современной западной цивилизации характеризуется полным и окончательным исполнением всех революционных планов, реализацией всех утопий, тотальным освобождением всего и вся. Поэтому Бодрийяр спрашивает: что же делать после оргии²³?

К нынешнему состоянию культуры применима, например, логика физики элементарных частиц. Все ценности подвергаются *дроблению* (распаду), торжествует принцип неопределенности. Для начальной стадии ценности были характерны естественные законы, для рыночной – ценности были средствами обмена, для структурной стадии ценности стали символами. Нынешняя, *фрактальная стадия ценностей* стала свободна даже от закона ценности, поскольку ценности распространяются, рассеиваются, не согласуясь ни с какими принципами.

Столь же часто Бодрийяр пользуется и вирусной метафорой, делая акцент на том, что современное общество Запада, достигая системного совершенства, становится уязвимо для вирусных патологий, борьба с которыми оказывается уже невозможной. В частности, наиболее яркими приметами времени становятся вирус иммунодефицита человека, компьютерные вирусы, просачивание катастроф в каждую пору социального организма, который утратил свой естественный иммунитет.

Порядок вещей современного сетевого общества характеризуется тремя понятиями: *трансэстетика*, *транссексуальность*, *трансполитика*. Согласно Бодрийяру, когда ценности смешиваются и теряют свою четкость, все пронизывается тотальными сетевыми взаимосвязями, становясь эстетичным, сексуальным, политическим. Иными словами, прежние эстетика, сексуальность и политика виртуализируются и становятся элементами кибер-сети.

Судьба искусства в современном мире связана с полным осуществлением эстетической утопии. Искусство более не возвышается в качестве идеальной формы жизни, а растворяется в общей эстетизации повседневности виртуального пространства. Критическим событием в искусстве, по Бодрийяру, оказался дадаизм, а также творчество Дюшана и Энди Уорхолла. Благодаря социальным сетям, рекламе

²³ См.: Baudrillard J. La transparence du mal: essai sur les phénomènes extrêmes. Galilée, 1990. P. 32.

и масс-медиа любая вещь обретает эстетический образ, расширяется неконтролируемое производство эстетического. Это и означает конец эстетики, с ее правилами игры, и начало сетевой трансэстетики.

В современном мире полное освобождение сексуальности приводит к появлению транссексуальности, понимаемой не просто в анатомическом, но в общесексуальном смысле. Происходит безучастный кругооборот символов секса, а тело больше не связано с полом как своей судьбой, оно становится протезом, клоном, безразличным к половой идентичности. Примерами здесь выступают Чиччиоллини, Мадонна, Майкл Джексон, Кончита, выступающие как искусственные персонажи из грядущего мира мутантов.

Трансполитика рождается из полного краха *политического*. Но этот крах происходит не по сценарию революционной теории, когда государство должно умереть, оставив торжествовать *социальное*. Политическое исчезает вместе с социальным, поскольку масс-медиа превращает предназначенные некогда для политики публичные пространства в пустыню. Государство теряет свою социальную сущность, способность разумно управлять социальными отношениями и вынуждено бесконечно изобретать политику, которой присущи безразличие к населению и отсутствие эмоций.

Сетевое общество «облучено» *вирусом зла*, который проявляется в форме различных катастрофических «судьбоносных» событий. В сфере трансполитики это терроризм, в патологии – СПИД и рак, в сексуальной и этической сферах – транссексуализм и трансвестизм. Происходит распад политических, генетических и сексуальных кодов, поскольку в самом сердце системы пребывает фатальность, отменяющая, между прочим, прежнюю случайность. При этом у фатальности есть свое очарование. Например, переизбыток оружия ведет к резкому возрастанию локальных военных конфликтов, что мы наблюдаем в начале XXI века.

Размножение этих вирусных феноменов обусловлено верховенством императива прозрачности в современном мире. Отсюда тенденция: позитивное возрастает, негативное убывает. Все, включая человека, пронзается светом, тени стираются. Всякому феномену – телу, труду, терроризму, сексу – придается операциональная белизна, т. е. все включается в работу, вводится в состояние ясного и нечислимого функционирования. Подобно тому как благодаря рекламе формируются искусственные стоимости и желания, так и благодаря принципу про-

значности формируются искусственные типы познания, наслаждения, речи и т. д. Все наши категории вошли в эру неестественного²⁴.

Рост искусственной реальности просматривается в тенденции умножения числа «умных» машин, и прежде всего искусственного интеллекта. Антропологическим следствием этой тенденции является гомеостаз (слияние) человека с машиной, а также утрата человеком интереса к собственной самобытности. Социологическим следствием становится конец политики отчуждения. *Человек телематический* не может быть рабом, так как не имеет собственной воли. Последним качеством, отличающим человека от машины, остается наслаждение, которое (пока!) машины испытывать не способны.

Современное общество, ставшее обществом тотальной профилактики и гигиенической чистоты, подвергается патологиям нового (3-го) типа. Это вирусные патологии: иммунодефицит человека, рак, терроризм, компьютерные сбои (вирусы), экономический крах. Они вызваны названной профилактической чистотой, с ними невозможно бороться прежними средствами. Например, медицина бессильна против СПИДа, трактуя его как болезнь. Напротив, она сама его порождает, разрушая естественный иммунитет человека все новыми лекарствами. Все эти патологии, или экстремальные явления, можно считать предохранительным клапаном от абсолютной катастрофы. Например, вирус иммунодефицита человека – защита от сексуальной скученности, наркотики – от умственного отупения, терроризм – от эпидемии политического согласия. Причина происхождения этих экстремальных явлений – исчезновение Другого, конец Изменений, отказ от Различий.

В обществе избытка, в условиях перенасыщенности информацией единственной стратегией спасения может стать отторжение. Это и обеспечивает, по Бодрийяру, размножение аллергических реакций. Естественным средством самоочищения становится смех.

Свидетельством неспособности противостоять фатальности Зла выступает идеология Прав человека и экологическая теория современного общества. Согласно Бодрийяру, Запад, утративший волю к Злу (проклятию, смерти, казни, фанатизму, несчастному случаю, преступлению, ошибке и т. п.), становится беззащитным перед его вирусными формами. При этом идеология Прав человека уже не имеет смысла, так как человек больше не является объектом права (раз уже провозглашено полное недопущение нищеты, преступности, перестают репрессироваться безумцы и т. д.). Человек становится тактиком и хозяином своего собственного существования.

²⁴См.: Baudrillard J. La transparence du mal: essai sur les phénomènes extrêmes. P. 33.

Бодрийяр считает, что современному Западу не грозит энергетический кризис, так как энергия во всех ее формах все время обосабливается и возрастает – даже из самой траты энергии. Это говорит в пользу новой тенденции – не кризисной, а катастрофической. Чем больше в системе негативного, тем больше в ней кризиса и критики, и наоборот, чем больше позитивного, тем больше катастроф. На основе этого положения Бодрийяр формулирует *теорему о проклятой стороне вещей*: все, что извергает из себя проклятую сторону своей сути, подписывает себе смертный приговор²⁵.

Судьба субъекта в современном мире определяется отсутствием Другого. Исчез даже Двойник, для которого требовалось Зеркало. В перспективе широко понимаемой практики клонирования субъект, по Бодрийяру, становится клоном самого себя, т. е. может воспроизводить свои копии до бесконечности. Результатом этого становится завершение истории тела, истории различий. Онтологически субъект теперь может быть лишь тем же самым, переживая неопределенность своего положения и неопределенность ситуации Другого.

Современная культура Запада, уничтожив Другого и Различия, теперь активно занята их изобретением. Сложилась целая рыночная экономика со спросом на Различия (т. е. психологический и культурный спрос на индивидуальность). В отличие от Запада все остальные культуры не интересовались Различиями, но знали лишь Радикальное Отличие. Так, для индейцев мир делился на две части, одну из которых занимали «люди», т. е. они сами, а другую – «боги», «иелюди», к числу которых они относили и белых колонизаторов. Культуры, не принявшие логики Различий, вымерли или вымрут в скором будущем, но и Запад, согласно Бодрийяру, грозит та же участь, ведь его стремление навязать всем свои правила и свою логику Различий, т. е. волю к универсализации, ведет его к идейному разброду собственной культуры, к тому, что можно назвать утратой культурной идентичности.

Пессимистический пафос Бодрийяра в отношении будущего западной цивилизации, когда уже никакой апокалипсис невозможен, когда всякий «конец истории» отменяется, поскольку, в свою очередь, оказывается бесконечным, позволяет нам предположить, что и человеческой телесности отводится соответствующая роль. Тело все более превращается в какое-то трансцендентальное означаемое, которому непрестанно присваиваются самые невероятные значения. Но при этом и само переобозначаемое тело существует, по большей степени, в роли

²⁵ См.: Baudrillard J. *Amérique*. P. 75.

знака, способного вступать в отношения с чем угодно. Именно это основание является причиной торжества социальных сетей.

2.3. Время евразийского цивилизационного поиска

Евразийство представляет собой один из уникальных феноменов осмысления перспектив российского мира. Аспект евразийского цивилизационного поиска отчетливо выявляется в контексте социокультурного подхода, ориентирующего на определение цивилизации как социокультурного образования или исторического типа общества, представленного в совокупности особенных социокультурных характеристик. В этом случае социальный контекст характеризуется интенцией универсальности, а культурный – уникальности.

Временные параметры евразийского цивилизационного поиска, как представляется, правомерно обозначать не с выхода сборника «Исход к Востоку» в августе 1921 г., а со второй половины XIX века, во взаимосвязи с идеей византизма К. Н. Леонтьева и пророческими обобщениями Ф. М. Достоевского. Именно в корректировке смысла русской идеи К. Н. Леонтьева видится евразийское понимание существования русской цивилизационной перспективы. «Россия – не просто государство, – заявляет мыслитель, – Россия, взятая во всецелости, со всеми своими азиатскими владениями, это целый мир особой жизни, особый государственный мир, не нашедший еще своеобразного стиля культурной государственности ... Это... широкое и по мысли независимое должно быть ничем иным, как развитием своей собственной оригинальной славяно-азиатской цивилизации»²⁶. Аналогичный мотив звучит в понимании уникальности России у Ф. М. Достоевского. «Россия – не в одной только Европе, но и в Азии, – отмечает он в «Дневнике писателя», – ... русский не только европеец, но и азиат. Мало того: в Азии может быть еще больше наших надежд, чем в Европе. Мало того: в грядущих судьбах наших, может быть, Азия – то и есть наш главный исход»²⁷. Это пророчество по-особому воспринимается в настоящее время, которое характеризуется санкциями США и Евросоюза в отношении Российской Федерации и продвижением НАТО на Восток.

Евразийство представляется естественным концептуальным выражением цивилизационных исканий русского духа. Более того, как

²⁶ Леонтьев К. Н. Письма о восточных делах. М., 2014. С. 5.

²⁷ Достоевский Ф. М. Дневник писателя // Ф. М. Достоевский. Собр. соч.: в 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 72.

вариант философской рефлексии оно могло возникнуть лишь на российской почве. Именно здесь образовался мощный философско-культурный пласт, способный питать подобную идею. Здесь имелся и уникальный опыт геополитического пространственного бытия. И наконец, здесь в начале XX века произошел мощный социальный катаклизм, остро обнаживший ощущение культурно-исторического водораздела. Не случайно в своих изъяснениях по поводу выдвигания евразийской идеи ее авторы утверждали: «Созерцая происходящее, мы чувствуем, что находимся посреди катаклизма, могущего сравниться с величайшими потрясениями, известными в истории, с основополагающими поворотами в судьбах культуры вроде завоевания Александром Македонским Древнего Востока или Великого переселения Народов»²⁸. В этом обобщении выражается своеобразное отношение к революционной катастрофе, отношение совершенно отрешенно-философское. Думается, революция 1917 года воспринимается евразийцами в трех смысловых ипостасях: как завершение европеизации России; как «упадение» России из рамок европейского опыта; и как начало новой русской культуры. Иными словами, за революционным взрывом им виделась возможность мощного культурного восстановления в широком межконтинентальном пространстве Еврона – Азия.

Цивилизационную парадигму евразийского учения можно концентрированно выразить в четырех идеях:

- утверждение особых путей развития России как Евразии;
- идея культуры как симфоничной личности;
- обоснование духовных идеалов на началах православной веры;
- учение об идеократическом государстве.

Таким образом, в совокупности эти идеи отражали уникальные социокультурные характеристики проектируемой евразийской цивилизации. Каждая из этих характеристик обосновывалась преимущественно с позиции социокультурного подхода.

Понимание России как особого евразийского мира основывалось на положении об ее особом «месторазвитии». Эту особенность авторы новой концепции усматривали в географической и этнографической целостности народов, населяющих единое геополитическое пространство, в уникальном материковом соединении Европы и Азии. Изначальная материковая географическая и этнографическая целостность

²⁸Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. София, 1921. С. 4.

способствовала, по их мнению, постепенному складыванию культурного единства. «Россия представляет собою особый мир. Судьбы этого мира в основном и важнейшем протекают отдельно от судьбы стран к Западу от нее (Европа), а также к югу и востоку от нее (Азия). Особый мир этот должно называть Евразией. Народы и люди, проживающие в пределах этого мира, способны к достижению такой степени взаимного понимания и таких форм братского сожительства, которые труднодостижимы для них в отношении народов Европы и Азии» – такой вывод декларировался в IX выпуске «Евразийской хроники» в 1927 году. В соответствии с этим положением русские люди, как и все народы «русского мира», не являлись ни европейцами, ни азиатами. Они – евразийцы.

Естественно, подобный тезис требовал концептуальной разработки национальной проблемы. Разрешая ее, евразийцы выдвигали идею особого национального субстрата. Интересны в этом отношении размышления Н. С. Трубецкого о подлинном и ложном национализме. Подлинный национализм, с его точки зрения, – национализм евразийский, который предполагает ясное осознание того, что «национальным субстратом того государства, которое прежде называлось Российской Империей, а теперь называется СССР, может быть только вся совокупность народов, населяющих это государство, рассматриваемая как особая многонародная нация и в качестве таковой обладающая своим национализмом»²⁹. Итак, русская нация – не что иное, как многонародная евразийская нация, в которой собственно русский этнос – «первый среди равных» по естественной способности освоения геополитического пространства, а значит, институтизирующий евразийское объединение. Если народ, входящий в многонациональное поле русского мира, понимает свою роль как органическую часть евразийского единства, он воспроизводит подлинный, праведный национализм. Если же он желает выделиться из евразийского состояния и включиться в состав великих исторических народов, он ступает на стезю ложного национализма, ведущего к утрате национальной самобытности. «Чаше всего приходится наблюдать, – замечает Н. С. Трубецкой, – таких националистов, для которых самобытность национальной культуры их народа совершенно не важна. Они стремятся лишь к тому, чтобы их народ во что бы то ни стало получил государственную самостоятельность, чтобы он был признан “большими” народами, “великими” державами

²⁹Трубецкой Н. С. Об истинном и ложном национализме // Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык. М., 1995. С. 117.

как полноправный член "семьи государственных народов" и в своём быте во всём походил именно на эти "большие" народы... В таком национализме самосознание никакой роли не играет, ибо его сторонники вовсе не желают "быть сами собой", а наоборот, хотят быть "как другие"... Суверенитет, утверждаемый на такой основе, сохраняет самобытным разве что язык, да и тот, превратившись в государственный, искажается управленческими структурами³⁰.

Выдвигая идею многонародной евразийской нации, новое социально-философское течение дистанцировалось от западников и от славянофилов в отношении к оценке роли азиатского влияния на судьбу России. В частности, представители этого направления философской мысли акцентировали внимание на влиянии «восточного», «турского» элемента, «наследия Чингисхана» в образовании российского евразийского мира. «Великое счастье Руси, – считал П. Н. Савицкий, – что в момент, когда в силу внутреннего разложения она должна была пасть, она досталась татарам, и никому другому»³¹. Мотивируя это шокирующее российское общественное мнение заявление, авторы евразийской доктрины приводили доводы социально-исторического и культурно-типологического плана. Тот же П. Н. Савицкий, обосновывая свою точку зрения, пишет: «Татары – нейтральная культурная среда, принимавшая всяческих богов и терпевшая любые культуры, пала на Русь как наказание Божие, но не замутила чистоты национального творчества. Если бы Русь досталась туркам, заразившимся иранским фанатизмом и экзальтацией, ее испытание было бы многаяжды труднее и доля горше. Если бы ее взял Запад, он вытянул бы из нее душу... Татары не изменили духовного существа России; но в отличительном для них в эту эпоху качестве создателей государства, милитарно-организующейся силы они, несомненно, повлияли на Русь. Действием ли примера, привитием ли крови правящим, они дали России свойство организовываться военно, создавать государственно-принудительный центр, достигать устойчивости; они дали ей качество – становиться могущественной ордой»³².

Аналогичной позиции придерживается Н. С. Трубецкой, который рассматривал основателями русского государства не киевских князей,

³⁰Трубецкой Н. С. Об истинном и ложном национализме // Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык. М., 1995. С. 121.

³¹Савицкий П. Н. Степь и оседлость // Утверждение евразийцев. М.; Берлин, 1922. С. 344.

³²Там же. С. 315.

а московских царей, которые, по его мнению, являются прямыми восприемниками монгольских ханов. Именно они, владея, по сути, улусом, совершили «собрание земель» слабеющей Золотой Орды, а после ее распада довершили этот процесс покорением Казани, Астрахани и Сибири. В этом смысле, как полагал Трубецкой, «свержение татарского ига свелось к замене татарского хана православным царем и к перенесению ханской ставки в Москву»³³.

Однако идея многонародной евразийской нации требовала не только геополитического и социально-исторического обоснования. В не меньшей степени, если не в большей, она нуждалась в осмыслении с позиции культурно-исторического подхода. И это понятно. В контексте социокультурного подхода каждый этнос должен иметь определенное культурное основание, отсюда «многонациональная евразийская нация» должна была обладать каким-то скрепляющим духовным началом. В поисках его приверженцы евразийства стремятся провести многосторонний анализ проблемы, предлагая ее решение в культурно-историческом, культурно-теоретическом и культурно-религиозном аспектах. Эти идейные сентенции были призваны составить в соединении целостную культурно-типологическую концепцию евразийства. И, по сути, они ее образуют.

Культурно-историческое объяснение реальности такой общности, как многонародная евразийская нация, выводилось автором идеи «развития культуры в пространстве». Культурным пространством России представляется Евразия. Субъектом культуры евразийского пространства является круг народов евразийского мира, «срединное положение» в котором занимает русский народ. Значит, специфика евразийской культуры изначально виделась как многоцветье культур, в котором альтернативные ориентации западной и восточной культурных традиций, пройдя через силовые линии срединного элемента русской культуры, преобразуются в единый евразийский духовный сплав, скрепленный общими доминирующими мотивами.

Подобным мотивом, отражающим природное мироощущение народов, включенных в общее евразийское культурное пространство России, по мнению известных евразийцев-философов, мог быть лишь мотив «степной стихии», воспринятый от «кочевой Азии», «татарщины» русской земледельческой душой. «Скажем прямо: на пространстве всемирной истории, – пишет по этому поводу П. Н. Савицкий, – западноевропейскому ощущению моря, как равноправное, хотя и полярное,

³³Трубецкой Н. С. О туранском элементе в русской культуре // Евразийский временник. Берлин, 1925. С. 272, 273.

противостоит единственно монгольское ощущение континента; между тем в русских “землепроходцах”, в размахе русских завоеваний и оснований – тот же дух, то же ощущение континента”³⁴. Далее следуют пояснения: «Россия – часть особого, “краинно-приморского” мира, носительница утробленной культурной традиции. В ней сочетаются одновременно историческая “оседлая” и “степная” стихия... Своеобразие русского отношения к степи заключается в том, что русская этнографическая стихия превращает это, от века отданное кочевому быту пространство, в земледельческую область... В смысле психологическом и этническом земледельцы “степные” представляют собою переход от тех экономических “европейцев”, которыми могут стать земледельцы русской лесной и лесостепной полосы и население промышленное, где бы оно ни упражняло свои занятия, к кочевнику-монголу, киргизу, калмыку, который не исчезнет и не может исчезнуть»³⁵.

Но не только мотив единого природного мироощущения способен скрепить народы России в многонародную евразийскую нацию. Источником мощной духовной связи народов, ее образующих, могут стать центральные идеи русского православия: идеи соборности, единения всех через совершенствование себя в Божьем Царстве, вселенскости распространения Церкви.

Интересно, что и само православие авторы евразийской концепции пытались показать как своеобразное «срединное духовно-религиозное пространство». Речь, конечно, велась о русском православии. Исходя из общего положения о туранском элементе в русской культуре, Н. С. Трубецкой, например, ставил вопрос о возможности «известной туранизации византийской традиции и проникновения черт туранской психики в саму русскую трактовку православия»³⁶.

Показателем реальности подобной метаморфозы он считал явное наличие общих черт в туранской и русской православной религиозной психологии. Эта общность проявлялась, с его точки зрения, в том, что «и там и здесь догмат веры рассматривается как данное, как основной фон душевной жизни и внешнего быта, а не как предмет философской спекуляции; и там и здесь религиозное мышление отличается отсутствием гибкости, пренебрежением к абстрактности и стремлением к конкретизации, к воплощению религиозных переживаний и идей в формах внешнего быта и культуры»³⁷.

³⁴Савицкий П. Н. Степь и оседлость. С. 124.

³⁵Там же. С. 126.

³⁶Там же. С. 272.

³⁷Трубецкой Н. С. О туранском элементе в русской культуре. С. 273.

Неся в себе «срединные», сближающие ее с христианской Европой религиозно-доктринальные представления и соединяющие с религиозными течениями Азии религиозно-политические характеристики, русское православие могло стать основой духовной связи евразийской нации. Тем более что ее центральный исторический мотив соборности требовал понимать единство как единство, говоря словами Л. П. Карсавина, необходимо выражающееся во множестве. Именно этот мотив соборности, проповедуемый православной русской церковью, раскрывался сторонниками евразийства как основной принцип евразийской культуры – культуры как симфонической личности.

Приведенные положения логически завершали культурно-историческое православно-религиозное обоснование состоятельности идей евразийства, подводя теоретический фундамент под доказательство возможности межэтнического культурно-духовного единения без утраты культурной самобытности народов. В то же время для создания целостности евразийской цивилизационной доктрины требовалось осмыслить и еще один аспект проблемы, а именно философско-политический. Без него концепция евразийского объединения лишалась связи с социально-политической реальностью. Теоретики евразийства решают эту задачу, выдвигая положение об идеократическом государстве.

Концепция идеократического государства по внутреннему смысловому контексту существенно отличается от предшествующих историко-культурологических размышлений евразийцев. Это, наверное, объясняется тем, что речь идет о политическом средстве организации евразийского сообщества, а значит, над авторами не мог не давить опыт государственной организации искомого масштаба. Не случайно Н. Н. Алексеев в статье, посвященной именно государственной проблеме евразийства, декларирует: «Нашей отправной точкой мы считаем советский государственный строй»³⁸. Уже в этом видится отличие от подходов к решению предыдущих вопросов. Хотя в некоторых положениях общеметодологического характера продолжает чувствоваться культурно-типологический подход. Например, Л. П. Карсавин в статье «Основы политики» определяет государство как личную форму «культуросубъекта», как сферу, в которой преимущественно осуществляется единство культуры и личное бытие ее субъекта.

Итак, каковы основные идеи евразийского учения об идеократическом государстве? В наиболее отчетливой форме они развивались

³⁸ Алексеев Н. Н. Русский народ и государство // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. М., 1993. С. 166.

Н. С. Трубецким и Н. Н. Алексеевым. Прежде всего, евразийцы всячески отмежевывались от насильственной европеизации России, начатой Петром Великим, и дистанцировались от норм европейской демократии, считая их формальными. Сфера государства, по их мнению, есть сфера силы и принуждения. Идеальный идеократический строй требует сильной власти, близко стоящей к народу. Именно поэтому Н. Н. Алексеев вводит понятие демотической природы евразийского государства, подчеркивая тем самым построение такого государства на народных основах соответствующих народной воле. В то же время «демотическая природа» евразийского государства связывалась с отказом от анархии и деструктивности народных масс, от формальности народного представительства, от декоративности многопартийности и от фразеологии парламентаризма. Все это предлагалось заменить «демотическим правящим слоем», формируемым путем «отбора» из народа и связанным с ним идеологией, «мировоззрением», интересами, а поэтому являющимся носителем стабилизированного общественного мнения. В связи с этим отрицалась и партийная система формирования государственных органов и само понятие «партия» заменялось понятием «демотический правящий слой» – носитель общественного мнения. Содержание этого общественного мнения должно быть ориентировано на сохранение целостности и стабильности государства. Этим объяснялось введение термина стабилизирующего общественного мнения, а впоследствии понятия идеократического государства. «Мы стремимся сознательно зафиксировать в политическом бытии нашего государства, – объяснял Н. Н. Алексеев, – то, что западные демократии старательно прячут: путеводную идею государства как целого... В этом смысле можно назвать наше государство идеократией или, иначе говоря, государством стабилизированного общественного мнения»³⁹. Таково содержание концепции евразийцев об идеократическом государстве. Очевидно, по ряду признаков оно воспроизводило элементы политического устройства СССР. Но одно всегда отличало большую часть евразийцев – стабилизированное общественное мнение не мыслилось ими вне идеи Бога, вне идеи соборности, благочестия и православия. Гарантировало ли это расхождение отказ от конструирования тоталитарной государственности? Ответить на этот вопрос может только история, констатирующая возрождение идей евразийства в условиях распада СССР и формирования постсоветского пространства современной российской цивилизации. Ясно лишь одно: время

³⁹ Алексеев Н. Н. Русский народ и государство // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. М., 1993. С. 171.

евразийского цивилизационного поиска можно отнести ко второй половине XIX века, а концептуальное оформление и развитие к 1921–1931-м годам, когда в течение десяти лет евразийство прошло фазы подъема, кризиса и раскола. Это время не заканчивается фазой упадка 30-х годов, о чем красноречиво свидетельствуют факты политической и научной жизни современной России. На рубеже XX–XXI столетий в ситуации очередного исторического катаклизма и реальности сужения геополитического пространства российской цивилизации динамика евразийского цивилизационного поиска не может не нарастать, все более обретая жизненно значимый характер. И это вполне понятно. Историческая судьба такова, что социокультурная уникальность российской цивилизации жизненно возможна лишь в евразийском цивилизационном пространственном и временном измерениях.

2.4. Время цивилизации: модусы и модели

Исследование специфики темпорального бытия цивилизации предполагает предварительное прояснение по меньшей мере двух вопросов: о природе социального времени и о сущности цивилизации как социальной системы. Если говорить о первом вопросе, то сегодня реляционный подход к пониманию пространства и времени связывает их в единую систему координат, утверждая идею контемпоральности социального бытия. В русле этого подхода возникает идея органического единства социального пространства – времени и непрерывно изменяющейся социальной реальности, воплощенной в многообразии форм деятельности социальных субъектов.

Подчеркнуть значение неразрывности пространственно-временных измерений социальной действительности важно потому, что время от времени предпринимаются попытки если не разорвать темпоральные и континуальные аспекты исследования, то противопоставить различные теоретические модели общества и культуры в зависимости от их центрированности. Так, А. В. Рубцов исходит из «представления о постмодерне как парадигме, для которой ключевым является пространство (подробно тому, как средой модерна было время)»⁴⁰. Разумеется, удобство анализа процессов глобализации в рамках дискурса постмодерна и пафос критики прогрессистских интенций модерна могут стать основанием для подобного рода позиции. Однако она существенно упрощает инструментарий анализа и соответственно

⁴⁰ Рубцов А. В. Архитектоника постмодерна. Пространство // Вопр. философии. 2012. № 4. С. 34–44.

обедняет получаемую в итоге картину социокультурной реальности. Применительно к интересующему нас предмету – темпоральной динамике цивилизационного развития – эта взаимосвязь принципиально важна, поскольку именно она позволяет зафиксировать особенности этапов и тенденций цивилизационной эволюции. Очаговый, региональный (локальный) и планетарный (глобальный) масштабы цивилизационного развития могут быть представлены и как этапы мирового цивилизационного процесса (различные «волны» цивилизации), и как ступени генезиса нового способа цивилизационной организации внутри существующего.

Можно согласиться с Х. Г. Тхагапсоевым в том, что неклассическая трактовка социального пространства-времени рассматривает его «как некое неразрывное с человеком “поле напряжений”», динамика которого зависит «не только от объективных и “внешних” обстоятельств, но и от личностного фактора, социальной самоорганизации»⁴¹. В контексте этого масштабы социальной самоорганизации деятельности определяют пространство цивилизационного развития, а эффективность функционирования форм самоорганизации, их адекватность сложившимся условиям – ритмы и темпы цивилизационной динамики. В нынешних условиях, когда степень управленческого воздействия на общество многократно возросла, активность субъектов изменяет конфигурацию пространства цивилизационного развития, подчеркивая тем самым относительность, темпоральную ограниченность складывающихся в обществе ситуаций, баланса сил, этапов и тенденций цивилизационной динамики. Алсамбль уникальных особенностей организации деятельности, сложившиеся традиции культуры задают тому или иному масштабу пространства свою темпоральную логику развертывания. Отражая эту онтологическую реальность, концепция «общества риска», получившая распространение в современной социальной философии и социологии, раскрывает неравномерность и нелинейность развития современного общества при помощи концепта «темпоры». В каждом из них определённый масштаб самоорганизованных социальных систем соотносится с их специфическими ритмами и темпом развития, т. е. с локальным социальным временем.

Говоря о цивилизации, мы имеем в виду такое понимание социальной целостности, которое выводит её из определённой ступени технико-технологического развития, формирующего специфические формы социального разделения труда и универсальные социальные связи

⁴¹ Тхагапсоев Х. Г. Социальное пространство-время: проблема трансформации // *Вопр. философии*. 2015. № 10. С. 205.

индивидов и общностей. Возникшее в рамках социальной философии американского техницизма, это понимание было представлено в отечественной социальной философии в концепции С. Э. Крапивенского, подчеркивавшего особое значение не только технологического детерминизма, но и, прежде всего, тех социальных различий, организационных форм и коммуникаций, в которых воплощаются цивилизованные начала социальной жизни, присущий им строй и порядок⁴². В этом случае основанные на технологической рациональности ступени («волны») цивилизации порождают исторические типы алгоритмизированного порядка, продуцирующего все более многообразные средства удовлетворения всего богатства утилитарных и неутилитарных потребностей человека. Этот порядок отличается от порядка экономической рациональности общественно-экономических формаций, ориентированной на эффективность, равно как и от аксиологически окрашенного порядка культуры, превращающего новацию в традицию. Такое понимание цивилизации позволяет не только поставить вопрос о специфике её темпоральности по сравнению с темпоральностью общественных формаций и культуры, но и соотнести цивилизационный, формационный и культурный темпомиры между собой.

Подчеркнуть различие темпомиров цивилизации и культуры важно еще и потому, что в отечественном обществознании и исторической науке, в философии, социологии и истории широко распространена концепция циклически изменяющихся локальных цивилизаций⁴³. Организмистская аналогия жизненного цикла при всех своих достоинствах (внимание к инвариантным проявлениям социальной жизни, согласованность с методологией системно-функционального и институционального анализа) недооценивает открытый характер деятельности, её творческий характер, непредопределенность социальных изменений. Её модификация в виде концепции длинных и сверхдлинных волн социальной жизни, апеллирующая к выводу о закономерности повторения тенденций в различных средах, мало что меняет, поскольку и в этом случае субъект деятельности остаётся на периферии социального анализа. Точно так же апелляция к процессам накопления и рассеивания энергии в этнопсихологическом пространстве, определяющем жизненные циклы этносов и цивилизаций, даёт объяснительные схемы расцвета и упадка общества, а не многообразия путей его эволюции во времени.

⁴²См. подробнее: Крапивенский С. Э. Социальная философия. М., 2003. С. 144–149.

⁴³См., например: Морозов Н. М. Современные проблемы исторического знания о российской цивилизации // *Общественные науки и современность*. 2015. № 3. С. 119.

Перенос на цивилизационный анализ циклической модели времени, оптимальной для социокультурного исследования, представляется неоправданным, поскольку эта модель подчеркивает стабильное, устойчивое, воспроизводящееся в жизни общества, а не новое, более технически и организационно совершенное, без чего невозможно становление и совершенствование технологического алгоритма, его распространение на различные сферы социальной жизни. Подобное невнимание к цивилизационным, организационно-технологическим сторонам развития общества означает невнимание к процессу усложнения социальной жизни, которое оправдывается неизменностью циклического возвращения к прежним, более простым образцам поведения и формам функционирования. Использование циклической модели социальных изменений за пределами социокультурной сферы зачастую ведет к тому, что цивилизационными объявляются явления и процессы, имеющие иную природу, в то время как значение иных, собственно цивилизационных факторов недооценивается. Так, например, среди сторонников циклической концепции развития России распространено мнение о периодически повторяющихся «русских смутах», ставящих под сомнение существование российской цивилизации. Между тем периодически повторяющиеся «смутные времена» можно интерпретировать как проявление особенностей российской политической культуры, когда властвующая элита, лишённая внутреннего контроля как «сверху», так и «снизу», приписит в жертву национально-государственные интересы общества собственным корпоративным интересам. В то же время «смута» представляла собой кризис российской государственности, а вовсе не конец той или иной ступени цивилизационного развития общества. Сказанное не означает, что в «смутных» периодах российской истории не было цивилизационной составляющей. Тот факт, что дважды в течение XX века – в 1917 г. и 1991 г. – общество оказывалось в состоянии глубочайшего кризиса, ставящего вопрос о сохранении государственности, говорит, по нашему мнению, о неспособности правящей элиты решить задачи технологической модернизации, создать систему управления, адекватную сложности индустриального общества соответственно начала и второй половины XX века. Аналогичным образом принципиально различные для России результаты Первой и Второй мировых войн, помимо сугубо политического, формационного и социокультурного, имеют еще и не менее значимое цивилизационно-технологическое объяснение.

В отличие от концепции локальных цивилизаций, тяготеющих к циклической модели времени, современная «техницистская», а точ-

нее, технологическая трактовка цивилизации ориентирована на линейную модель. Это, однако, не означает её вульгарно-прогрессистского истолкования. Во-первых, технократическая трактовка выделяет несколько следующих друг за другом стадий становления порядка цивилизации: появление новых потребностей, ориентированных на их удовлетворение техники и технологии и связанных с ними новых профессиональных групп; изменения в социальном разделении труда (управлении, торговле и обмене, творческом труде в науке и искусстве, городском и сельском труде и типах личности); формирование новых механизмов, форм и институтов универсальной социальной коммуникации, распространяющих влияние цивилизации на периферию социума. При этом и сам переход от локальных варварских сообществ к цивилизации, и смена технологических «волн» цивилизационного развития связаны с расширением пространства социальной организации от отдельных очагов к множеству региональных сообществ, а затем к сети глобальной планетарной зависимости. Время цивилизации связывается, таким образом, с её пространством, что указывает на многомерность цивилизационных изменений.

Во-вторых, цивилизационный прогресс вовсе не исключает неравномерного развития потребностей, застоя и торможения в развитии отдельных сегментов потребностей, доминирования деструктивно-разрушительных потребностей и иных проявлений иррациональности человеческой природы и их отражения в развитии техники и технологии. К тому же в рамках одной ступени цивилизационного развития собственно макросоциальные цивилизационные сдвиги, выходящие за рамки технико-технологических и профессиональных изменений, происходили далеко не сразу. Общество достаточно долго и иногда мучительно – путем многих проб и ошибок – вырабатывает адекватные достижениям цивилизации формы их социального использования. Речь идет о механизмах и процедурах регулирования и управления, коммуникации, обмена информацией, связи науки, искусства и технологии, технологизации повседневности и т. д. Между технико-технологической революцией и соответствующим ей типом цивилизации лежит достаточно большая временная дистанция. Кроме того, в новом, например индустриальном, типе цивилизационной организации могут сохраняться значительные доиндустриальные и даже архаически-варварские сегменты социальной организации.

В-третьих, цивилизационный прогресс далеко не всегда сразу находит оптимальные формы экономического (формационного) и культурного выражения и закрепления. Сегодня очевидно, что та или иная

степень цивилизационного развития может быть оформлена разными организационно-экономическими (формационными) моделями и типами культуры. Тот факт, что не все общества индустриального типа могут сами создавать передовые технологии, а в ряде вполне современных обществ существует проблема мотивации занятости людей творческими и высокотехнологичными видами деятельности, свидетельствует в пользу отсутствия жесткой и однозначной связи и синхронности между периодами цивилизационной, формационной и культурной динамики. Признание полиморфизма собственности как неотъемлемой черты современных экономических систем, равно как и опыт построения социализма в ряде стран, показало, что современная индустриальная цивилизация совместима с разными моделями капитализма и социализма. Сегодняшние дебаты о «смерти» социального государства, «среднего класса» или судьбах либерализма свидетельствуют, на наш взгляд, лишь о поиске модели формационного «сопровождения» становления новой постиндустриальной (информационной) цивилизационной социальной организации. Сходные процессы происходят и в культурной жизни: споры о возможности заместить протестантскую этику новой аксиологической доктриной при осуществлении модернизации нового типа, дискуссии о ренессансе средневековой и «бунте» арханглы, о «макдональдизации» массовой культуры и образа жизни и поисках альтернативных систем ценностей есть во многом споры о культурном многообразии становления новой глобальной цивилизационной волны. Сопоставление темпоральной динамики цивилизации, формации и культуры позволяет нам увидеть асинхронность и нелинейность темпорального развертывания социальных изменений.

Характеризуя специфику социокультурной темпоральности, Я. Ф. Аскин обращал внимание на то, что «неодинаковость в оценке модусов времени составляет одно из важнейших отличий друг от друга разных эпох, социальных систем и типов социального времени»⁴⁴. Охватывая своим существованием три основных модуса времени – прошлое, настоящее, будущее, – системные модели общества «ориентированы» в большей мере на разные модусы. Культура, транслирующая творческие изобретения элиты в массы и закрепляющая их в традиции и укладе повседневности, как правило, высоко оценивает прошлое, социально-исторический опыт. С этим связаны устойчивость, инертность культурных форм, их стабилизирующая роль в эпохи кризисов и потрясений. Формационная

⁴⁴Аскин Я. Ф. Соотношение модусов социального времени // Философия культуры и философия науки: проблемы и гипотезы: межвуз. сб. науч. тр. Саратов, 1999. С. 8.

организация, построенная на приоритетах экономической целесообразности и эффективности, стремится к достижению их в актуальной современности, «здесь и теперь», живет прежде всего настоящим. Исторический опыт свидетельствует, что периоды массового увлечения организационно-экономическими идеалами будущего бывают весьма кратковременны, а при нерешенности утилитарно-экономических проблем сегодняшнего дня оборачиваются не только широким общественным разочарованием, утратой мотивации достижений, но и серьезным социальным кризисом, увеличением рисков сохранения существующей социально-экономической системы в целом.

Цивилизация как технологизированное сообщество, стремящееся к созданию оптимальных средств и алгоритмов получения продуктов и результатов производства, удовлетворяющих постоянно растущие и диверсифицирующиеся потребности человека и общества, повышает статус будущего, подчиняет ему опыт прошлого и технические новшества настоящего. Эта ориентация на будущее выражает тот факт, что цивилизационная организация общества появляется и совершенствуется как ответ на возрастание и усложнение человеческих потребностей, причем такой ответ, который создаёт не просто средства удовлетворения этих потребностей, но и особый цивилизационный механизм их совершенствования, развития в обозримой перспективе. Если под будущим, следуя за Я. Ф. Аскиным, понимать «то, что мы наденем-ся увидеть возникающим», что связано с человеческой способностью предвидения⁴⁵, то можно объяснить тот факт, что именно на основе американского неотехницизма с его цивилизационно-центрированным дискурсом возникла футурология как отрасль социально-гуманитарного знания. Как отмечает В. И. Родионова, постижение сущности процесса технологизации базируется на анализе оппозиции естественное – искусственное, в которой акцент делается на последнее как на «важнейший атрибут человеческой рациональности», воплощающий «ориентацию на возможное», нацеленный на «высечение полезности и предполагаемых перспектив»⁴⁶. Подобная трактовка технологизации и построенного на её основе цивилизационного порядка позволяет связать анализ времени цивилизации не только с социальным прогнозированием, но и с теорией рисков и управления ими. Если прежде, даже исполненные в русле неотехницизма прогнозы, признающие

⁴⁵ Аскин Я. Ф. Соотношение модусов социального времени. С. 4, 6.

⁴⁶ Родионова В. И. Социально-философский анализ технологизации социальных практик в современном обществе: дис. ... д-ра филос. наук. Ставрополь, 2015. С. 68, 70, 137.

необходимость управления технологическим развитием, были ориентированы на поиск совпадения управленческих стратегий с тенденциями технологического развития и потому были склонны к линейной логике мышления, то теория рисков сосредоточивает своё внимание на ситуациях риска как ситуациях неравновесия, на выборе субъекта, совершаемом в таких ситуациях, на его открытости и непредопределённости. Связанное с активностью субъекта социальное пространство-время предстаёт как нелинейная последовательность состояний саморазвивающегося социума, лишённая жёсткого ритма и однозначно заданного темпа.

Отмеченная нами ориентация на будущее позволяет несколько иначе представить этапы (фазы) цивилизационного цикла, присущего цивилизации как всякой системе, обладающей замкнутым контуром обратной связи. Традиционный взгляд, построенный на циклической концепции времени, подчеркивает автономность локальной цивилизации как системы, её самостоятельность для объяснения всего богатства социально-исторической действительности. В рассматриваемом нами контексте наиболее важны моменты размыкания цикла, выхода за рамки собственно технико-технологической динамики и собственно цивилизационной организации общества. Это означает не только признание существования проблем, которые данная организация решить не в силах, но и попытку указать на момент их появления, на своеобразную точку бифуркации, когда социальные субъекты формируют организацию с иной – не организационно-технологической – направленностью.

В этом случае мы можем выделить первую фазу создания технологического алгоритма из отдельных технических новаций. Социально значимым последствием этого процесса выступают изменения в социальных практиках, профессионально-образовательной структуре общества и в связанных с ней социальных институтах (например, образования, управления, общественного мнения). Момент стихийного обнаружения этих изменений или постановка людьми целей, связанных с их достижением, означает признание социальной значимости новых потребностей, их легитимации в обществе. С этим связаны выбор субъекта и возникающие при этом риски. Если изменения в обществе не происходят, то это свидетельствует о том, что технико-технологическое творчество не выходит за рамки экспериментов, частных (несистемных) технико-технологических улучшений, не формирующих новой цивилизационной альтернативы.

Вторая фаза цивилизационного цикла предполагает формирование на основе нового технологического алгоритма системы взаимосвязан-

ных, в частности, обслуживающих технологий, создающих единый, зачастую принципиально новый технологический цикл (комплекс). Его становление и функционирование порождает комплекс социальных последствий, затрагивающих не только профессионально-образовательную, но и всю социальную структуру (демографическую, поселенческую, экономическую), систему управления, нормативного регулирования, стимулирующую или сдерживающую новые социальные коммуникации, направляя её в то или иное русло. Происходящая на этом этапе институционализация структурных и коммуникативных новшеств предстает как легитимированное тем или иным способом реформистское творчество элиты и интеллектуалов, в котором кристаллизуется опыт проектирования и конструирования новой социальной реальности. Пространственно данный этап охватывает лишь центры, очаги цивилизационного развития, не затрагивая глубоко периферию социума. Выбор субъектов, представляющих, как правило, различные части элиты общества, связан здесь с выбором форм и возможностей институционального оформления многообразных стихийно распространяющихся социальных изменений. Эти изменения как индикатор значимости новых человеческих потребностей проникают в культуру, осмысливаются на её креативном уровне, стимулируя культурное творчество. Зачастую это творчество способствует институциональному оформлению новых практик и потребностей. Однако взаимодействие цивилизации часто порождает коллизии и конфликты. На этом этапе обнаруживает себя проблема восприятия культурой новых цивилизационных изменений: окажутся ли новые потребности людей и формы их удовлетворения комплиментарны ценностно-целевым константам культуры или запустят механизм отторжения, будут стимулировать действие культурного иммунитета?

Институциональное признание социоструктурных и коммуникативных новшеств, их совместимость с интенциями культурного творчества позволяют перейти на третьей фазе цивилизационного цикла к параллельному решению нескольких задач. Первая из них – распространение новых потребностей и практик на цивилизационной периферии (за пределами больших городов, экономических и культурных центров), постепенное сокращение различий между территориями в организационно-технологическом отношении, коммуникационной доступности, образе жизни. Вторая – закрепление цивилизационных новшеств в массовой культуре, превращение новации в традицию, рутину повседневности. Третья задача связана с поиском адекватных

новшествами и в то же время эффективных организационно-экономических (формационных) общественных форм и структур (кооперации, обмена, конкуренции, управления, собственности). Стихийное – осуществляемое методом проб и ошибок – движение в этом направлении происходило в обществе и ранее: на первом и втором этапах рассматриваемого нами цикла. Однако только на третьей фазе, когда цивилизационные новшества трансформируются в комплекс социальных практик и отношений, охватывающий макространство, требуется создание целостной, относительно устойчивой модели общественно-экономической организации. Как известно, сложности создания формационной модели связаны с обузданием эгоистических экономических интересов, их согласованием и созданием системы стимулов экономической активности. В силу этих причин решение формационных задач выходит за пределы третьего этапа цивилизационного цикла. Связанные с ним ситуации выбора и риска обусловлены решением первых двух задач – собственно цивилизационной и социокультурной: поиском совместимости новаций с практиками и рутинными повседневности, с адаптацией к возникающим здесь инерционным процессам, локальным отторжениям, многообразным темпам развития цивилизационного и культурного развития.

Четвертая фаза цивилизационного цикла связана с совершенствованием сложившегося цивилизационного порядка на основе использования внутренних ресурсов и резервов, согласованием их с внутренней логикой развития культурных и формационных условий и факторов. Раскрытие возможностей техники и технологий требует создания всё более многообразных и совершенных форм их использования, корректировки и управления последствиями технико-технологических инноваций при помощи системы ценностных ориентиров, селекции и трансформации возникающих моделей сознания и поведения в практике повседневности, стимулирования эффективных и важных для общества способов деятельности. Из них вырастают относительно целостные национальные и региональные варианты культурной и экономической организации обществ, определяющие всё богатство конкретно-исторических эпох цивилизационной эволюции. «Встраивание» цивилизационных достижений в культурную и экономическую повседневность стимулирует и собственно цивилизационно-технологический прогресс. Появление новых цивилизационных альтернатив означает «возвращение» общества в первую фазу цивилизационного цикла, точнее, взаимное «наложение» четвертой и первой фаз. Итогом этого симбиоза и результатом социального выбора может стать либо

включение технологических инноваций в существующий цивилизационный контекст, либо параллельное сосуществование старой и новой цивилизационных моделей, либо – в перспективе – вызов новых потребностей и практик сложившемуся цивилизационному порядку. Усиление мозаичности и неравномерности социума и различных форм его организации повышает его адаптационный потенциал и устойчивость, а также шансы пространственного расширения вплоть до создания сетей глобальной планетарной коммуникации и зависимости.

Обобщая представленное описание цивилизационного цикла, отметим, что при всей системности цивилизационной организации, создающей организационно-технологическую целостность, удовлетворяющую и развивающую человеческие потребности, она все же не является абсолютно самодостаточной, не обеспечивает существования человечества во всей полноте и многообразии. Эта организация не может обеспечить удовлетворение всего спектра человеческих потребностей, требуя дополнения организационно-аксиологической (культурной) и организационно-экономической (формационной) структурами. Темпоральное развертывание потенциала цивилизации с необходимостью предполагает переход к культурным и формационным механизмам саморегулирования социальной целостности, которые позволяют использовать все ресурсы технико-технологического развития, хотя могут оказать на него и деструктивное воздействие. Если для О. Шпенглера, акцентировавшего в своё время внимание на трансформации культуры в цивилизацию, было важно подчеркнуть утрату духовности и смысловой наполненности социальной жизни, то в нашем случае дополнение цивилизационных инноваций соответствующими им культурными и экономическими формами указывает на обогащение содержания общественной жизни, надстраивающей надфункциональной рациональностью технологических алгоритмов многообразие утилитарных и неутилитарных смыслов, целей и идеалов.

Исследование темпоральности общественного развития наряду с выделением его различных этапов поставило вопрос о точках «осевого времени». Используя идею К. Ясперса, философы XX века высказали мысль о вступлении современного человечества во второе «осевое время», время глобального кризиса, ставящего вопрос о его самосохранении, о поиске новых форм мировоззрения и социальной организации⁴⁷. Сегодня кризисные явления глобального масштаба находятся

⁴⁷ См., например: Крайневский С. Э. Социальные революции и современный мир. Волгоград, 2005. С. 90.

в центре внимания обществоведов. В контексте исследования социального времени важно связать эти деструктивные явления с совпадением цивилизационной, культурной и формационной переходности, которые, резонируя, и создают эффект «глобального трансформационного хаоса».

Если от описания глобального кризиса перейти к диагностике и поиску путей выхода из него, то можно предположить, что становление общества нового типа начнется с формирования цивилизационной альтернативы. Контуры этой альтернативы можно представить исходя из общей логики цивилизационной темпоральной эволюции. В этой эволюции на смену инженерным технологиям аграрной и индустриальной стадий, создавшим искусственный мир «второй природы», пришли информационные технологии, трансформировавшие естественную жизнь сознания, представленную в информационном потоке, в искусственный мир знания. Сегодня мы переживаем становление социальных технологий, претендующих на «переделку» человека и общества как результатов естественно-исторической эволюции, изменение устоявшихся алгоритмов поведения человека, конструирование новых систем социальной организации и мотивации. Эти принципиально новые технологии индивидуального и социального перепроектирования предполагают, помимо иных инструментов, управление человеком и обществом на основе использования инверсии времени, существующей, как пишет В. Н. Ярская, «уже не только как формализм теоретической физики и предельно обобщенной структуры научного познания, но и как механизм исторической реконструкции социальной памяти, интеграции сплоченности»⁴⁸. Но современное социальное управление построено не только на апелляции к историческому опыту, к исторической памяти, «перемещающей» прошлое в настоящее. В не меньшей мере оно прибегает к инверсии времени иного рода, «переносю» в настоящее будущее, используя прогнозы и футурологические модели. В сочетании с анализом актуальных практик сегодняшнего дня всё это даёт возможность реализовать идею рефлексивного управления, оптимально оценивающего возможности человека и результаты его деятельности. Растущая рефлексивность современных технологий социального управления позволяет синхронизировать экономические, технологические и социокультурные процессы, делая их человекомерными, открывает перспективу оптимизации разнообразных проявлений

⁴⁸ Ярская В. Н. Инверсия времени: небольшой экскурс в большую тему // Журн. социологии и социальной антропологии. 2015. Т. 18, № 3. С. 34.

природы человека и жизни общества. Плюрализм мировоззренческой и идеологической размерностей новой технологической рефлексии открывает простор философскому и политическому творчеству, стремлению овладеть «ускользающим» социальным временем.

2.5. Цивилизационные константы и современные детерминации развития

Нарастание цивилизационных столкновений с самого начала XXI века стало одним из знамений современной эпохи. Сейчас исследование общества необходимо проводить и как представителя самобытной локальной цивилизации, и как подсистемы глобального мира, и как персонажа одной из сторон столкновений, предполагающих не только взаимодействие, но и поглощение. Вследствие этого обостряется проблема идентификации и самоидентификации общества. Если фактор идентификации является в большей степени проблемой ученых, то самоидентификация оказывает существенное и даже сущностное влияние на само общество, его культуру, сознание народа и содержание деятельности субъекта.

В этой связи интересно обратить внимание на механизмы современной самоидентификации. Если национальная самоидентификация в большей степени связана со специфическими внешними и внутренними характеристиками, в том числе духовными, передаваемыми как генетическое и культурно-историческое наследие, то социальная или политическая самоидентификация зависит от личностного выбора. Механизм личностного выбора как форма самоидентификации возник в европейском сознании со времен начала христианства: человек определяет себя в качестве христианина в момент крещения.

В дальнейшем этот механизм расширяется, в него включаются факторы социокультурного самоопределения. В качестве примера можно вспомнить следующий сюжет. В 1973 году выходит работа Д. Белла «Грядущее постиндустриальное общество». В ней постиндустриальное общество названо именно *грядущим*. Но через короткое время, едва в сознании европейского человека укоренилось понятие постиндустриального общества, именно текущее общество начинает отождествляться с постиндустриальным. То же самое происходит с понятием *информационного общества*. После терактов возникают демонстрации под лозунгами «Я – Шарли», «Я – Париж». А на Украине, с момента укоренения западноевропейской *ориентации* развития, формируются

движения активных экстремистов, которые можно обозначить лозунгом «Мы – Европа». Самонидентификация формируется как отождествление себя по собственному произвольному выбору с идеалом, целью движения, безотносительно действительных объективных и фундаментальных культурных реалий.

Более сложными феноменами предстают процессы социокультурной самонидентификации. Они связаны с наследованием культуры, языка и в большей степени способов социального кодирования, социокодов. Способы социального кодирования – это переход деятельных сил и способностей субъекта из формы деятельности в формы материальных или идеальных предметов, схемы мышления и алгоритмы деятельности. Социокоды представляют собой основания для возникновения поведенческих стратегий и традиций субъектов общественной жизни, выступают фундаментальными социокультурными константами, на основе которых возникают и развиваются цивилизации. Они задают содержание мифа, представлений о соотношении мира Бога и человека, лежащих в основании цивилизации, а также возможности реализации тех или иных векторов ее развития.

В условиях глобализации единство и взаимодополняемость различных обществ оказываются заметными даже на уровне интеллекта, не вооруженного специальными методологиями социально-гуманитарных исследований. При внимательном рассмотрении оказывается, что глобализация не спихивает, а в большей степени обостряет и делает все более актуальной проблему локальных цивилизаций. В целях исследования в данной статье наряду с понятием цивилизации мы будем использовать понятие культурно-цивилизационного типа как более широкое и одновременно более определенное. Культурно-цивилизационный тип – это и уже возникшая, и еще возникающая цивилизация, для которой уже сформированы необходимые духовные основания и социокоды.

Под цивилизацией мы понимаем социальную целостность, имеющую единые духовные истоки и основы, единую историю, общие социокоды, схемы мышления и смыслы деятельности составляющих элементов, занимающую определенное геополитическое и хозяйственное пространство и самобытно обособившуюся от других целостностей. Понятие культурно-цивилизационного типа обозначает цивилизацию от ее начала, когда она еще не сформирована полностью, до ее заката. Закат цивилизации характеризуется нарастанием рутины в культуре и общественной жизни в целом, когда живое начало культуры выхолащивается и костенеет, нивелируя перспективы развития.

Цивилизацию на этапе ее становления сложно идентифицировать как таковую, а данное становление может происходить неопределенное время, в течение которого всем участникам исторического процесса, начиная от обывателя с доминантой массового сознания и заканчивая политиками и научными работниками, становится ясно, что цивилизация уже практически существует, хотя ее идентификационные характеристики исследователями пока еще не определены достаточно четко. Цивилизация базируется не только на собственных цивилизационных основаниях и социокодах, но и на деятельности сформированного в ее пределах субъекта цивилизационного развития. На переломных этапах развития общества его накопившийся потенциал уходит в основания цивилизации, образуя социокоды и объективно-идеальные формы для восприятия или отторжения тех или иных феноменов культуры. Возникающие новые тексты культуры либо укрепляют, либо разрушают сложившиеся цивилизационные основания общества.

Цивилизация формируется общей самобытностью духовного и хозяйственного пространства и задает для своего развития сакральные смыслосложившиеся установки бытия и фундаментальные идеи и идеалы деятельности субъекта. Важнейшей задачей любого общества является сохранение своих фундаментальных оснований и базовых ценностей, поскольку современные войны являются в большей степени цивилизационными и ведутся, прежде всего, за сохранение одних смыслов и ценностей и поглощение других. Происходит возникновение новых и распад или дифференциация уже состоявшихся цивилизаций при одновременном сохранении определенного общего основания – в качестве цивилизационного материка. Например, в текущее историческое время западный цивилизационный материк разделен на западноевропейскую и североамериканскую цивилизационные системы. Такое деление происходит в соответствии со сформированными цивилизационными константами.

К цивилизационным константам можно отнести не только социокоды, установки и схемы мышления, но и национальный характер, сложившийся в основных национальных группах суперэтноса, установившееся соотношение власти, личности и общества, существующие абсолютные, а также цивилизационные ценности, отношение в обществе к Истине и Правде. В то же время абсолютные ценности можно представить как универсальные константы общества, которые в качестве таковых стали выступать только на определенном, разном этапе общества. В такой же роли выступает и сформированный в античности

универсально-понятийный социокод, положивший начало возникновению науки и научного мышления.

К сожалению, в социально-гуманитарной науке мало внимания уделяется исследованию национальных особенностей и национальных констант, поскольку сама попытка их изучения, по сложившейся традиции, отождествляется с политикой национализма. Более того, современные исследователи все больше подчеркивают необходимость анализа особенностей и характеристик расовой идентичности⁴⁹. Тем самым упускается возможность регулирования отношений и противоречий развития. В действительности, практически все универсальные ценности и универсальные мифы изначально национально детерминированы. Нам представляется, что есть необходимость пересмотра сложившейся теории возникновения классов. Марксистский и домарксовский варианты должны быть дополнены тем, что в их рамках предстает как восточная экзотика – механизмы становления классов из кастового общества.

Кастовая мозаика возникает в результате многочисленных захватов-наслоений одних этносов другими, с последующим доминированием в сознании общества культуры, богов и ценностей победителей. Классы формируются не просто на основе выделения в процессе производства тех или иных социальных групп в качестве его организаторов и собственников; собственность и власть захватываются часто «извне», а далее уже устанавливается определенная традиция передачи власти, собственности, доминирующих богов и ценностей, которая становится характерной для становящихся общества и культуры. В дальнейшем формируются цивилизационные социокоды, на основе которых общество развивается и которые становятся основными детерминантами общественных изменений.

В процессе развития выявляются и другие – релятивные – детерминанты: отношение к науке, формы выражения в поведении ценностных отношений и норм морали, традиции и нормы поведения. Таким образом, отношения-представления об Истине, Правде, абсолютных ценностях возникли раньше, чем система нравственных ценностей, наука, научное мышление, которые вобрали их и дополнили различными ценностями, традициями или научными практиками.

Абсолютными можно назвать факторы, которые принципиально не подвержены изменениям. Таковыми могут выступать абсолютные

⁴⁹См., например: *Гэйлор Д. Белое самосознание. Расовая идентичность в XXI веке.* М., 2014. С. 174.

ценности, разрушение которых подрывает основы самого общества. Цивилизационные ценности, имея этнические истоки, носят характер абсолютных внутри одной цивилизации. Наука и научное мышление при всем их универсальном статусе – это древнегреческие феномены, что хорошо смог доказать М. К. Петров⁵⁰. Универсально-понятийный социокод, став всеобщим, на разных этапах развития общества выражал различные смыслы и цели науки.

Со времени возникновения науки ее цели видоизменялись, но оставалось главное, вошедшее в основание классической науки, – поиск истины. Данная цель пришла из философии в процессе возникновения науки. При этом за философией осталось объяснение, что делать с истиной, для чего она нужна и нужна ли вообще, если человек не знает, что с ней делать. Однако в неклассический и постклассический периоды возникают новые смыслы и новые цели; в обществе формируется новая этика, основанная на конвенционализме и исключая высшие ценности. Целью современной, неклассической науки становится создание конвенционального текста реальности.

В позитивистски ориентированном научном мышлении человека западной цивилизации выражены традиции номинализма, на основании которых возникают конвенциональные представления об истине. Истина представляется как продукт конвенции, соглашения профессиональных «экспертов», которые на деле выступают полномочными представителями «цивилизованного» большинства, «мирового сообщества». Таким образом, она изначально носит печать выражения интересов группы, цивилизации, подчеркивая неуместность вопросов о «двойных стандартах».

В русской духовной традиции, реализующей линию реализма платоновского типа, понимание истины складывалось задолго до привнесения в культуру социокодов научного познания и всегда коррелировалось с представлениями о Правде. Именно Правда, а не истина является доминантой оценки и самой реальности, и результатов действий субъекта. Феномен Правды также не совпадает с классическими представлениями об истине, однако это не перерождение классических установок исследования, а господство изначально доминанты. Правда есть соответствие и знаний, и эмпирического бытия своему предназначению; отсюда – у каждого – свое предназначение. Опора Правды –

⁵⁰См.: Петров М. К. Язык и категориальные структуры // Научное знание и история культуры. Ростов н/Д. 1970. С. 224–371.

высшие ценности, она выше истины науки и ближе к Истине с большой буквы и отражает не только объективные законы, но и механизмы их реализации человеком, опираясь на ценности морали.

В рамках традиции номинализма и конвенционализма правовые законы, принятые человеком, выше объективных: пусть рухнет весь мир, но свершится закон. В традициях русской национальной ментальности объективные законы, ценности морали – выше правовых законов. Если позитивистская истина вытесняет мораль из сферы науки, а затем и из сферы личных отношений, то традиции православного сознания ставят Правду и Истину в качестве главных ориентиров развития. Идея Правды становится основанием для идеи социальной справедливости, включающей идею спасения и прощения, а идея конвенциональной истины – основанием для построения правового государства западного типа, с использованием механизмов поощрения и наказания. Попытки осуществить то и другое одновременно, по-видимому, обречены на построение очередного кентаврического произведения.

Таким образом, можно отметить противостояние социокодов, духовных и ментальных оснований, а также ценностных систем различных цивилизаций, в частности российской, западноевропейской и североамериканской, что отмечает в одной из своих последних работ С. Хантингтон⁵¹. В анализе этого противостояния, к которому подключаются и другие цивилизационные системы, можно проинтерпретировать над попытками части мыслителей и политиков выбрать оптимальный для России образец развития, который можно было бы реализовать в российском обществе. В этом отношении методологически верным представляется подход А. Зиновьева. Каждая цивилизация в своем развитии опирается на собственные основания и предлагает миру свой путь, который может стать общим для всех вектором движения. Такой вариант построения мирового порядка, глобализации по собственному плану был представлен советским обществом; он имел реальные шансы на реализацию⁵². Можно утверждать, что в настоящее время возможности реализации нового, российского проекта, сценария глобализации не исчерпаны, для этого необходимы перспективные научные исследования и активная внешняя политика.

В эпоху современных столкновений нет необходимости прямой аннексии территорий со стороны государства. Такая аннексия накладывает на него обременительные обязательства по обустройству при-

⁵¹ См.: Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2005. С. 47.

⁵² См.: Зиновьев А. А. Распутье. М., 2005. С. 275.

соединенных владений. Более перспективной является духовная экспансия с последующим включением территории в пространство другой цивилизации в качестве ее окраины. Такое включение формирует своего рода «край эйкумены», где не обязательно действие «цивилизowanego» права, возможны эксперименты любых радикальных реформ и нарушения свобод. Основные смыслы существования цивилизационной окраины – исполнение роли демфера в столкновении с другими цивилизациями и с обстоятельствами текущего бытия, а также подготовка сырья и человеческих ресурсов для метрополии.

Следует подчеркнуть, что понимание цивилизации как культурно-цивилизационного типа позволяет решить ряд методологических проблем. Одна из них – это манифестация самой возможности исследования тех первозданных элементов культуры, в том числе и производственной этики, которые были, по-видимому, поглощены позднейшими наслоениями, но до сих пор, будучи не артикулированными, оказывают влияние на общественную жизнь. Другая проблема состоит в методологии объяснения, на какой именно основе базируются объективные общественные изменения, не укладывающиеся в сложившиеся векторы развития. Интерес вызывает также проблема, относящаяся к сфере разработки цивилизационной идеологии. Появляется возможность обозначить противоречия национализма и религиозного фундаментализма. Например, становится ясным, что национальные особенности татарина, башкира или казаха не исчерпываются исламской составляющей. Более того, различия в мышлении, представлениях о мире, соотношении мира, Бога и человека между русским и татаринном, если их искусственно не преувеличивать, будут меньшими, чем между татаринном и арабом. Иначе говоря, культурно-религиозная и национально-культурная целостности не совпадают. По-видимому, двумя основными задачами духовного противостояния экстремизму, олицетворяющемуся на тотальный контроль сознания через универалистские механизмы управления, являются активная поддержка национальных культур нескольких различных центров исламских цивилизаций, отражающих национальную культуру народов данных регионов.

Такой методологический подход позволяет найти обоснование преимущественного положения единства народов России, объединенных не только волей истории или власти, но и общими социокодами и основаниями культуры, перед единством с исламским или иным религиозным миром. Вопрос состоит в том, что именно понимается под цивилизацией и какая цивилизационная целостность является более

фундаментальной, более основательной для идентификации цивилизационного статуса: целостность, базирующаяся на изначальных социокодах, укрепленных и обновленных мировой или национальной религией, или целостность, объединенная только религиозным началом? По нашему мнению, первый вариант ответа является более приемлемым хотя бы потому, что религиозный вектор – это в значительной мере проблема свободного выбора человека; религию можно выбирать. Точно так же, кстати, происходит и в отношении государства. Цивилизацию и цивилизационные социокоды человек не выбирает, они даются ему изначальны. Даже если данный индивид пересажает жить в другое общество, он нередко остается там именно в качестве представителя той культурно-цивилизационной целостности, в пределах которой он рождается.

Культурно-цивилизационный тип на этапе уже состоявшейся цивилизации проявляет свою специфику во всех основах, видах деятельности субъекта, – культурной, религиозной, политической и общественно-экономической. Специфика экономической или религиозной деятельности определяется сложившимися культурно-цивилизационными социокодами, поэтому любая политическая, экономическая или религиозная ткань цивилизации, наряду с подчинением своим общим принципам, имеет индивидуальное «необщее выражение» конкретного цивилизационного облика, которое отображает и специфику, и сущность данного общества. Любое волевое социальное, политическое или даже экономическое объединение может быть временным и условным; культурное единство, базирующееся на общих социокодах, является безусловным и лишенным произвольного выбора.

С достаточной степенью условности можно утверждать, что существует, к примеру, православие как религиозная вера и православие как способ миропонимания, способ жизнедеятельности, форма понимания соотношения мира, Бога (или просто высшего начала) и человека. В дохристианскую эпоху на Руси формируются метафизические основания и социокоды реальности, которые определяют изначальные типологические характеристики становившейся цивилизации, векторы возможного развития религии в обществе, перспективы ее единства или раскола, хотя все эти возможности реализуются через выбор человека. Этими основаниями формируется, если воспользоваться терминологией К. Поппера, своего рода «третий мир» реальности – мир объективного содержания высших ценностей, целей общества, установок на миропонимание. Именно они объективно определяют и модели взаимоотношений людей в обществе, и модели власти, и модели

реального субъекта цивилизационного развития. Отклонение от этих моделей обычно вызывает хаос и катаклизмы. «Третий мир» реальности – это результат логики деятельности субъектов общественных процессов, чего бы они ни хотели субъективно; одновременно это проявление организующего Логоса общества.

Вызовы культурно-цивилизационным типам со стороны современного глобального общества нередко представляются в постановке альтернативы: либо отказ от инновационных технологий и инновационного развития и прозябание в рутине исключительной самобытности и неконкурентоспособности, либо лишение самобытности, расцвет компрадорства, гамбургеризации и прозябание в рутине некротифы. Однако альтернатива выбора между одним глобальным монолитом либо несколькими локальными является теоретическим конструктом, навязанным общественному сознанию. Есть третий вариант – диалог конкурирующих цивилизаций, о котором пишет А. Н. Чумаков⁵³.

Таким образом, полноценная конкуренция цивилизаций, опирающаяся на свои собственные цивилизационные основания и коды, позволяет сохранить их сильные стороны, не подчиняясь общему шаблону и договариваясь о правилах взаимодействия. Однако реальный диалог возможен в меньшей степени для просветительских целей сбережения своих ценностей или своих границ, но в большей степени с целью активной реализации собственных предложений, разработанных в контекстах цивилизационной идеологии. Поэтому наилучшей альтернативой выступают активное использование тех достоинств, которые позволили российскому миру стать полноценной цивилизацией, и на этом основании навязывание миру сценария глобализации на основе собственного цивилизационного проекта.

⁵³ См.: Чумаков А. Н. Культурно-цивилизационный диалог как способ решения проблем в современном мире // *Вопр. философии*. 2013. № 1. С. 37.

3. Время культур

3.1. От времени к памяти: траектория гуманитарных исследований

Время как понятие достаточно долго принадлежало к числу обязательных терминов для гуманитарного дискурса. По сути, принцип историзма, возникший в XVIII веке и породивший саму философию истории как отдельную философскую дисциплину, а впоследствии благополучно проникший и во все гуманитарные науки, покоился на примате времени, которое, с одной стороны, стирает прошлое, а с другой – способствует самому процессу исторического развития, ибо без перемещения на следующую ступень развития мы вообще не можем вести речь о прошлом.

Но в начале XX века, несмотря на блестящие работы Анри Бергсона, восторжествовало более сциентистское направление, представленное структуралистскими штудиями Ф. Соссюра и впоследствии К. Леви-Стросса. Они, по сути, исключили критерий времени из объекта гуманитарных наук, сосредоточившись на стабильности и устойчивости неизменных структур. Однако эта позиция, позволявшая акцентировать внимание на сохранении культурных кодов и их неизменном воспроизводстве в различных культурных контекстах, нуждалась в существенных поправках, которые и были предложены постструктурализмом.

Постструктурализм как литературно-критическое и философское направление сложилось в русле структуралистских принципов, сделав своей целью избегание слабых сторон классического структурализма, которые выявились в процессе применения этой методологии на всем обширном поле гуманитарных и социальных дисциплин. Предтечей постструктурализма можно назвать французского философа и эпистемолога науки Гастона Башляра, который сумел продемонстрировать в своих работах (на примере общенаучного материала – с многочисленными аналогиями из физики и других естественных дисциплин)

значимость происходящих в философии науки изменений, связанных с проникновением в гуманитарное поле идеи дискретности¹.

Согласно У. Эко, слабость начального этапа структурализма заключалась в неразличении реальных объектов и идеальных моделей, иначе говоря, понятие структуры с равным успехом можно воссоздавать как внутреннюю логику какого-либо предмета или явления, так и логику его исследования². Иначе говоря, выделяя в предмете исследования (будь то миф или социальная группа) определенную структуру, поступаем ли мы так, потому что она имманентно присуща этому предмету или потому, что структурированная модель облегчает наше восприятие этого предмета, а все выявленные взаимосвязи существуют лишь в сознании, в то время как сам способ их существования обусловлен целями нашего познания.

В этом пункте проявилась, по мнению исследователей уже постструктуралистского толка, неспособность структурализма в полной степени избавиться от метафизичности классической философской традиции. Как ни странно, но даже в своих программных заявлениях о «смерти человека» и «конце истории» структурализм оставался продолжателем онтологизма всей предшествующей философии. Проявлениями этой преемственности стали следующие характеристики структурализма, подвергшиеся критике со стороны М. Фуко и Ж. Деррида: централизация, статичность и замкнутость текста. Оптимальным вариантом выявления различий между структуралистской и постструктуралистской методологиями является рассмотрение их ключевых принципов в виде фундаментальных оппозиций:

Централизация – децентрализация. Сама идея структурности с неизбежностью предполагает веру в наличие в этой структуре центра, каковым может выступать не столько определенный объект, сколько сам принцип структурирования (иначе говоря в качестве центра может выступать и телеологическая идея, обуславливающая само существование структуры). Этот принцип был заимствован структуралистским подходом из классической философской традиции, в которой непременным условием исследования является сведение всего многообразия явлений к одному упорядочивающему началу (редукционизм). Даже

¹ См.: Вильям В. П. Постструктуралистская методология истории: достижения и пределы // Одиссей. Человек в истории. 1996. М., 1997. С. 43.

² См.: Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб., 2004. С. 340, 341.

Гегель не сумел избежать следования этой универсальной метафизической предпосылке, поскольку его диалектическое «снятие», знаменующее собой процесс смены одной формы существования другой, является монистичным по сути: всякое «иное» производится все тем же Мировым Духом, не оставляющим за своими пределами ничего, в том числе и различие.

В своих работах Ж. Деррида подвергает критике принцип обязательной централизации, именуя его онто-тео-телеоцентризмом и утверждая, что в отношении текста он находит проявление в так называемом «логоцентризме», требующем сведения текста к его структуре³. Центр, по мнению французского философа, может присутствовать в тексте в виде отсутствия, точнее, в качестве указаний на возможное наличие в прошлом или в будущем, но «здесь и сейчас» текста (или истории, понимаемой в виде нарратива) является избавленным от «репрессивности централизации». Принцип различия позволяет структуре не замыкаться в своих пределах, он служит источником появления принципиально нового, не выводимого из предшествующих форм существования духа и материи⁴.

Статичность – динамичность. Структурный анализ, ставящий своей целью установление взаимосвязей между отдельными элементами текста, автоматически сосредоточивался на упорядоченном, статичном описании. Выявлению подвергались именно те элементы и взаимосвязи, которые обеспечивают устойчивость системы (в качестве которой может выступать как литературный текст, так и общество), что не позволяло зафиксировать момент развития, динамичности, неизменно присутствующий в реальности. Ж. Деррида стал одним из первых критиков такого положения вещей. Он подчеркивал, что в пространстве текста, упорядоченном и структурированном, потенциальным источником инновационности служат те персонажи и фрагменты, которые не вписываются в общую структуру. «Именно так, где Отсутствие показывает себя во всей красе, можно наблюдать нетождественность структуры самой себе»⁵. Иначе говоря, структура объединяет в себе разнопорядковые элементы, которые в исторической реальности могут сосуществовать друг с другом, а могут даже не пересекаться – в этом как достоинство структурного анализа, так и недостаток, ведущий не только к отрицанию историзма, но и изменчивости вообще.

³См.: Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Деррида Ж. Письмо и различие. СПб., 2000. С. 355.

⁴Там же. С. 357.

⁵Там же.

Недооценивая диахронию, он не выработал аналитических инструментов, позволяющих объяснить внутренние переходы между сменяющимися друг друга историческими формами, поэтому Леви-Стросс изложил из истории не только идею прогресса, но и вообще всякую динамику, а это означает, что, порвав с телеологической историей, структурализм сделал это за счет полного ее обездвижения.

Выход из подобной ситуации видится постструктуралистам в замене эпистемологии континуальности эпистемологией разрывов, или, в социально-философском аспекте, замене пространственного рассмотрения социальной памяти *монологическим*, реконструируемым из множества отдельных топосов (мест) памяти. Поскольку традиционный структурализм мыслил отражение социальной действительности в качестве единого пространства-текста, характеризующегося статичностью и определенной замкнутостью, то любой разрыв приводит к кардинальному переструктурированию пространства в соответствии с изменившимися границами социального и исторического познания⁶. Континуализм в науке (в частности, в истории) рождается в результате редукции исторического процесса к связному рассказу об этом процессе, который автоматически исходит из имеющегося на сегодняшний день результата и потому не в состоянии зафиксировать в полной мере имевшие место отклонения.

Замкнутость – открытость. Важнейшим из постулатов классического структурализма является априорная замкнутость произведения, поскольку только это условие дает возможность выявить структуру рассматриваемого текста, единство которого обусловлено смысловой интенцией – задачей внушения читателю определенного смысла. Но данное утверждение, замыкающее текст в собственных рамках и дающее волю субъективным оценкам его внутренней структуры, может и должно быть опровергнуто, так как текст не существует в безвоздушном пространстве: он либо ориентируется на ожидаемую реакцию читателя, либо сам выступает откликом на какое-либо утверждение, соотносен с другими текстами как целью своего создания, так и общностью использования литературных средств (тропов). В каждом тексте могут быть обнаружены скрытые цитаты и аллюзии, которые, будучи неосознанны даже сами автором, позволяют рассматривать любое произведение как уникальную точку пересечения различных дис-

⁶В. П. Вигин соотносит это положение постструктуралистского анализа с концепцией научных революций Т. Куна. Подробнее см.: Вигин В. П. Постструктуралистская методология истории: достижения и пределы. С. 40, 41.

курсов⁷. Текст превращается в постструктурализме в *интертекст*, что требует адекватных ему методов анализа, поскольку поэтика не имеет ключа к интертексту, она способна лишь описать поверхностный слой текста, образованный авторским замыслом, но раскрыть подоплеку содержащихся в произведении смыслов способен лишь анализ, отвечающий трем основным условиям:

- 1) рассмотрение текста не как устойчивого смысла, а как места пересечения различных текстовых плоскостей, образованного диалогом писателя с читателем, а также учетом многочисленных контекстов произведения;
- 2) понимание интертекста как акта, поскольку интертекст пишется в процессе считывания чужих дискурсов и выступает продуктом совместного творчества автора и читателя;
- 3) динамический характер, поскольку сама интертекстовая структура подразумевает реструктурирующую трансформацию всего имеющегося материала, постоянную выработку новых стратегий прочтения в отношении определенного текста.

Постструктурализм, кардинально переработав и обновив постулаты структуралистского анализа, сумел вдохнуть новую жизнь и в такую отрасль философского знания, как философия истории, которая, казалось бы, была безнадежно скомпрометирована в результате произошедшей «структуралистской революции»⁸. Позитивный момент этой революции проявился в том, что резкая критика *онтологии истории* со стороны мыслителей структуралистского толка привела в несколько смягченном виде к радикальному обновлению философско-исторического знания в целом, а это вывело на первый план *эпистемологию истории*. Играв на амбивалентности самого понятия «история», способного обозначать как исторический процесс, так и связанный рассказ об этом процессе, постструктуралисты сосредоточили свое внимание именно на второй стороне данного понятия. Кажущиеся континуальность и последовательность истории как процесса развития человеческих обществ (да и сама идея исторического развития) являются порождением необоснованного переноса характеристик исторического текста на описываемые в этом тексте события. История –

⁷См.: Косиков Г. К. От структурализма к постструктурализму (проблемы методологии). М., 1998. С. 54.

⁸Термин введен в научный обиход Г. Башляр. Подробнее см.: Визгин В. П. Постструктуралистская методология истории: достижения и пределы. С. 45.

не прошлое, а тот способ, которым прошлое оказывается реконструировано для современного читателя в произведениях историков⁹.

С позиций постструктурализма исследование источников, являвшихся в позитивистской методологии верным залогом истинности и объективности исторических интерпретаций, является своего рода расшифровкой скрытых в них значений. Но каждое декодирование, по сути, представляет собой новое кодирование. Помимо того что наши собственные интерпретационные решения основаны на наших же установках, мировоззрении, даже на эмоционально-психическом состоянии, они пропитаны духами и кодами того дискурса, в котором жили люди – составители источника, его редакторы, его последующие комментаторы и, наконец, мы сами, воспроизводящие устоявшиеся, впитанные в процессе социализации, а потому и не замечаемые скрытые смыслы. С такой точки зрения история представляется в виде особой конструкции, подразумевающей эти и многие другие элементы «проекции» и «скрытых смыслов», сконструированной индивидуальным сознанием историка, содержащим в себе как чисто субъективные, так и объективные (в социальном или культурном значении) элементы. Иначе говоря, историк постоянно конструирует историческую реальность, приспособляя исторические факты под имеющуюся в его сознании схему, которая (и в этом будет проявляться фундаментальное положение всего структуралистского дискурса) не является порождением индивидуальной фантазии, а продиктована совокупностью социальных практик, в которую этот историк погружен.

В современном историческом сознании громадное значение придается различию между «историей – конструкцией» и «прошлым – реальностью». Наше прошлое представляет собой несистематизированный хаос, пока его не коснулась рука историка. Сам процесс написания истории требует осмысления исторических событий, поступков, личностей в контексте некоего теоретического порядка, заранее имеющегося у историка намерения. Й. Рюзен, вслед за П. Рихером, предпочитает говорить об «интенциональности» историка, позволяющей ему увидеть происходящие события или, по крайней мере, осветить их под определенным углом зрения, выразить ту грань исторического события, которая представляется наиболее важной исследо-

⁹Подробнее см.: Уайт Х. Метаистория. Историческое воображение в Европе XIX века. Екатеринбург, 2002. С. 31–35.

вателю, а не современнику описываемого события¹⁰. Намерения историка неминуемо связаны со временем, в котором он существует. Таким образом, картина прошлого, представляющая перед нашими глазами после прочтения исторического текста, является лишь глобальной иллюзией, выстраиваемой с учетом потребностей и нужд дня сегодняшнего. Это качество постструктуралистской методологии истории Ф. Артог обозначает термином «презентизм», подчеркивая, тем самым, отсутствие пропасти между прошлым и настоящим, на которой постулировал свое существование традиционный историзм позитивистского толка¹¹. Это не значит, что прошлое никогда не заканчивается, плавно перетекая в настоящее и знаменуя отсутствие каких-либо изменений. Постструктуралистская философия истории акцентирует внимание на том, что познание прошлого лишено априорной объективности, поскольку всегда опирается на современность. По словам английского историографа К. Дженкинса, прошлое существует лишь в модальности текущих исторических репрезентаций, что, в свою очередь, означает, что проблемы, отраженные в традиционных исторических исследованиях, могут быть пересмотрены в манере, позволяющей порвать со старыми подходами, при помощи которых они были поставлены, являясь частью общей эпистемологической проблемы о природе нашего доступа к прошлому вообще¹².

Ключевым понятием, характеризующим специфику постструктуралистского подхода к анализу исторической реальности, является понятие текста, приобретающего онтологический статус. Радикальная смена интересов от изучения того, что такое история, к выяснению того, по каким правилам она пишется, получила в зарубежной философии и методологии истории название «лингвистический поворот»¹³. Главной чертой «лингвистического поворота» в гуманитарных науках, и в частности в социальной философии, становится признание литературы в качестве базовой модели научного знания,

¹⁰См.: Рюбин В. «Утрата последовательности истории» (некоторые аспекты исторической науки на перекрестке модернизма, постмодернизма и дискуссии о памяти) // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. Вып. 7. С. 11.

¹¹См.: Артог Ф. Типы исторического мышления: презентизм и формы восприятия времени // Отечественные записки. 2004. № 5. С. 11–16.

¹²Цит. по: Egger G. Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge. Hanover; L., 1997. P. 34.

¹³См.: Андерсман Ф. Нарративная логика. Семантический анализ языка историков. М., 2003. С. 29.

при этом исторический текст начинает расцениваться в первую очередь как литературный. Совокупность лексических и стилистических приемов, создающих специфику исторического текста, в рамках лингвистических работ по методологии истории принято называть «эффектом исторической реальности»¹⁴. Основным источником сведений о прошлом, которое не дано нам в непосредственном опыте, являются текстовые источники, поэтому история как наука превращается в поиск наилучшего способа интерпретации текстов и смыслов. Причем предметом герменевтических процедур становятся не только сами тексты, но и деятельность, приводящая к созданию текстов. Текст нуждается в истолкованиях, которые не являются взаимоисключающими, в результате чего процесс исторического познания становится изучением переизложения различных смыслов. Мир превращается в бесконечное число взаимодействующих и полагающих одна другую смысловых инстанций, требующих проведения работы по выяснению и выявлению заложенных в этом мире-тексте смыслов.

Необходимо учитывать, что язык не остается пассивным свидетелем или участником формирования исторического текста, безучастным посредником, способным безукоризненно точно выразить волю автора или редактора. Усваивая языковые конструкции, человек воспринимает формы и стереотипы мышления, своеобразную ментальность, заложенную в специфике функционирования различных знаковых систем, важнейшей из которых и является язык. Наш язык – продукт определенной культурной традиции, связанной специфическими приобретенными способами речи (тропами)¹⁵. Это утверждение имеет особенную ценность для понимания природы исторического творчества. При написании истории язык предлагает историку уже готовые конструкции, куда тот «вписывает» исторические события. Таким образом, деятельность историка сродни литературной. Порядок, который историк приписывает событиям, и их интерпретация являются чем-то сродни литературному сюжету. Благодаря языку фиктивный элемент присутствует и в литературе, и в истории,

¹⁴ Андерсон Ф. Нарративная поэтика. Семантический анализ языка историков. С. 33.

¹⁵ Характерным представляется формирование в рамках дискурса гуманитарных наук новой дисциплины – нарратологии, ставящей своей задачей выяснение закономерностей функционирования различных типов повествования, выделение специфических тропов, обеспечивающих необходимую автономность различных областей знания. Подробнее см.: Трубина Е. Г. Нарратология: основы, проблемы, перспективы: материалы к специальному курсу. Екатеринбург, 2004. С. 3.

но коренное отличие состоит в осознании элемента реальности исторического прошлого. Если литератор повествует о фактах, хоть и типичных для своего общества, но все же вымышленных, то историк имеет дело с фактами прошлого, эмпирическим материалом. Не следует думать, что «лингвистический поворот» суживает области исторического исследования, наоборот, в сферу интересов современного историка попадают те области человеческой жизни, которые игнорировались предшествующей историографией либо считались вспомогательными: интеллектуальная биография, ментальность, повседневность и др.¹⁶ Все эти феномены могут рассматриваться как знаковые системы, содержащие в закодированном виде ответы на многие вопросы, неразрешимые в рамках классических исторических направлений исследования.

Особенно плодотворным оказывается применение пространственного подхода к памяти, которая считалась весьма ненадежным историческим источником и привлекалась историками к разрешению важных вопросов лишь с многочисленными оговорками. Внимательный интерес к воспоминаниям, сохраняющимся внутри общества в целом и отдельных социальных групп, выяснение самого механизма воспоминания и забывания исторических фактов привели к пониманию того, что память тоже имеет текстовую природу. Она также подвергается процессам конструирования и способна кардинально видоизменяться под воздействием изменения социальных практик, ее порождающих¹⁷. Парадоксальным является то, что воспоминания, сохранившиеся в обществе, гораздо больше говорят о современности, нежели о том времени, к которому относится содержание этих воспоминаний. Изучая сохранившуюся в памяти общества совокупность исторических фактов, мы, тем самым, раскрываем процесс их селекции и выстраивания в связную последовательность, получая знание уже не о прошлых, а о настоящих социальных практиках и способах осуществления власти. *Постструктуралистская методология радикально переформулирует сами задачи истории, делая ее знанием не о прошлом, а о настоящем – в этом заключается переворот в исторической науке, спровоцированный проникновением структурного анализа в область гуманитарного знания.*

¹⁶Подробнее см.: Ретина Л. П. Вызов постмодернизма и перспективы новой культурной и интеллектуальной истории // Одиссей. Человек в истории. 1996. М., 1997. С. 25–38.

¹⁷См.: Нора П. Между памятью и историей, проблематика мест // Франция-Память. СПб., 1999. С. 20.

3.2. Современная темпоральная трансформация: ценность времени и время без ценностей

Когда Вселенная казалось проще, а содержание важнее формы, время представлялось стрелой, летящей из прошлого в будущее. Скорее всего, это началось, когда христианство стало доминирующей идеологией и сформировало интеллектуальную элиту, которая объясняла людям во что и как надо верить. Она описывала рождение Христа как уникальное событие, вернее даже, Событие, разделившее привычный прежде идущий от природных закономерностей цикл на то, что было до- и после-. В отличие от восходов Солнца, прихода лета и так далее, Рождества Христова никогда не было раньше и никогда не будет впредь (второе пришествие – это уже другое Событие). Не только летоисчисление (хотя это, безусловно, большая победа христианских идеологов), но и все на свете теперь выстраивалось в получившуюся из-за разрыва круга линию, началом которой стало сотворение мира, а концом – второе пришествие и дальше так, как написано в Новом Завете. Если мифологическое (дохристианское) мировоззрение ориентировано на прошлое, что приводит к «вечному возвращению» и в итоге к доминированию циклической модели времени, то в религиозном сознании доминирует будущее. Конечно, никакие идеологи не могут надолго внушить то, что хотя бы частично не соответствует привычным и принятым уже вещам. Кроме природных циклов люди видели разрушение, смерть – необратимые изменения, которые никак не могли повториться на новом витке спирали. «Стрела времени» вполне соответствовала определенным природным закономерностям, поэтому когда знаменитый астрофизик Артур Эддингтон (1882–1944) ввел в научный оборот данный термин, сообщество его приняло, так как он наиболее соответствовал распространенному в классической науке (если яблоко уже упало на голову Ньютону, оно не сможет обратно вернуться на дерево) убеждению в необратимости изменений. Мир воспринимался статичным, предсказуемым, а потому – хотя бы в перспективе – абсолютно подконтрольным. Недостаточная предсказуемость объяснялась несовершенством познавательных возможностей субъекта, т. е. самого человека, а не особенностями данного мира.

Однако не все определяется раз и навсегда заданными законами, нельзя относиться к миру как совокупности деталей, каждую из которых можно заменить, усовершенствовать. Мало быть инженерами. Законы классической механики не работают, когда дело касается сложных систем. Эйнштейн продолжал утверждать, что «Бог не играет

в кости», однако развитие физики уже привело к тому, что «хаос», «случайность» из литературно-поэтического дискурса стали научными категориями. Вероятность, которая не может быть ни определенной, ни неопределенной, став частью фундаментальных законов физики, вышла за рамки ньютоновского детерминизма. Классическое противопоставление прошлого, настоящего и будущего, лежащее в основе западной науки и образа жизни, утратило актуальность. Новое время оказалось источником безумия, а не всеобщего счастья.

Время врывается в окружающую действительность, воспринимаясь более прагматичными современниками атрибутом не столько бытия, сколько менее абстрактной жизни. «Потерянными» были не только ровесники Ремарка, но и вся послевоенная Европа. Линейность стала теряться за отсутствием веры в будущее и утратой связи с прошлым. Мир менялся быстрее, чем поколения, и впервые жалобы старших на то, как раньше было по-другому, стали иметь под собой объективное основание.

Философы, еще не подарившие статус главных интеллектуалов социологам, откликнулись на происходящую трансформацию одними из первых. Э. Гуссерль не отрицает объективного времени – часы что-то измеряют, яблочки не возвращаются на деревья, а в тот период, когда он писал свои активно цитируемые сейчас произведения, хаос казался исключением. Он не отказывается от внимания к миру, но мир в его вещественном проявлении с позиции феноменологии представляет собой определенные смыслы в сознании. Восприятие, представления и другие акты сознания, с точки зрения Э. Гуссерля, являются составными частями единого сознания, причем именно время служит основой этого единства. Так как любой ментальный процесс существует только в сознании, он является темпоральным. Это не единая мысль о чем-то, а само движение мысли. Однако в сознании человек может направлять свою мысль в прошлое или будущее, «призывать что-либо в настоящее», создавать любые образы, «придавая наглядность, в прочных формах пространственного и временного мира, возможного и предположительного»¹⁸. Восприятие объекта и воспоминание о нем имеют в виду один и тот же феномен. Не столько время субъективно – это мысль не нова, – сколько сама субъективность имеет своим истоком переживание и попытку понимания времени. Время – это не стрела, летящая из прошлого в будущее, но «это любое событие, в котором

¹⁸Гуссерль Э. Иден к чистой феноменологии и феноменологической философии: в 2 кн. Кн. 1. Общее введение в чистую феноменологию. М., 2009. С. 250, 251.

отражается современность»¹⁹, причем окружающий мир сам по себе лишен времени, так как пребывает в настоящем; человек наделяет объекты окружающей действительности смыслом, и через это смыслообразование рождается время.

В мире нелинейного времени хронология и прочие довольно неубедительные попытки овладения временем бессмысленны, так как потеряно мифологическое время, «время до времени», представляющее собой определенную константу культуры. Для Хайдеггера «фундаментальная онтологическая задача интерпретации бытия как такового охватывает ... разработку темпоральности бытия»²⁰. Человек, который не хочет видеть бытие во времени, забывает о своем бытии, а потом и о своем забывании. Память возвращает бытие человека во времени как истинное бытие. Однако «временность» оказывается последним словом философии М. Хайдеггера; для вечного в этой философии не остается места»²¹. Немецкое слово «Zeitlichkeit» содержит понятие временный «zeitlich» и качество «Keit». В отличие от понятия «время», которое в западной традиции связано с вечностью, темпоральность теряет постоянство, вместе с zeitlich в современном гуманитарном дискурсе «временное» стало более определяющей характеристикой, чем время. В отличие от «эона» «Tempos» – время человека. Трансформация «Zeit» в «Zeitlichkeit» характеризуют новую темпоральную парадигму современной культуры, основной чертой которой является отказ от двух фундаментальных характеристик времени модерна – вечности и линейности.

Дальнейшее было только следствием этой темпоральной трансформации. Появляется тревога как «усилие отделения от будущего и устранения угрозы прошлого»²², проявление свободы вне линейного детерминизма. Мир становится «текущим», в нем нет устойчивых структур, кроме возникающих для определенных целей или просто так сетей, нет смысла, кроме ситуативных конструкторов. Прошлое может оставлять «след, однако он не столько удерживает опыт времени, сколько разыгрывает его»²³, будущего нет в хаосе необратимостей. Время, которое в истории западной философии всегда было проявлением какой-либо зависимости, окончательно тервет свой онтологический

¹⁹ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия: пер. с фр. СПб., 1999. С. 522.

²⁰ Хайдеггер М. Бытие и время М., 1997. С. 19.

²¹ Гайденко П. П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М., 2006. С. 276.

²² Там же. С. 114.

²³ Доданов О. А. Двойная темпоральность *différance* // Вестн. НГУ. Сер. Философия. 2007. Т. 5, вып. 2. С. 142.

статус. Тем временем, которое показывают часы, занимаются физики, а имеющее значение для философов существует только в сознании субъекта, поэтому сфера внимания перемещается на него. Однако и субъект будет вскоре заменен актором, а потом и просто актантом, и прежде фундаментальная онтологическая категория теряется в сети актантов: «Но одежда, которую мы носим, привезена из другого места и произведена довольно давно; произносимые нами слова не придуманы специально для этого случая; стены, в которых мы находимся, были спроектированы архитектором для клиента и сооружены рабочими – людьми, которые здесь сейчас отсутствуют, хотя их действия вполне ощутимы. Сам человек, к которому мы обращаемся – продукт истории, выходящий далеко за пределы “фреймов” наших с ним отношений. Если вы попытаетесь нарисовать пространственно-временную карту всего, что присутствует во взаимодействии, и набросать список всех, кто так или иначе в нем участвует, вряд ли вы получите хорошо различимый фрейм, скорее – спиралевидную сеть со множеством самых различных дат, мест и людей»²⁴. Современные философы ограничиваются констатацией происходящего изменения «темпов истории, скорости жизни и, следовательно, всей системы темпоральности»²⁵, характеризуя время как «нескончаемый поток событий, в котором ничего не повторяется в той самой форме»²⁶, а изменения сейчас происходят «уже не диалектически, а катастрофически»²⁷.

Признание онтологического статуса взаимодействий вместо прежних сущностей, ускорения в качестве уже определенного трионизма в исследовании социокультурных процессов приводит к повышению внимания к темпоральным факторам. Взаимодействие происходит в определенный момент и имеет значение только в этот момент. Потому что один момент отличается от другого, прежде всего, другой сетью взаимодействий. Все более частая смена «моментов» создает впечатление ускорения социокультурной динамики, «постоянной “текучности”» современности. Наш мир, в отличие от практически «безвременья» архаичного общества и относительной последовательности модерна, нестабильный, изменчивый, постоянно возникающий; он не создан за шесть

²⁴ Дамур Б. Об интеробъективности // Социологическое обозрение. 2007. Т. 6, № 2. С. 85.

²⁵ Jameson F. *The Seeds of time*. N.Y., 1994. P. 18.

²⁶ Кассирер Э. Опыт о человеке // Проблема человека в западной философии / пер. А. Муравьева. М., 1988. С. 33.

²⁷ Бодрийяр Ж. *Символический обмен и смерть*. М., 2000. С. 71.

дней, а продолжает создаваться, эволюционировать, и «заминки, непоследовательность, неожиданности – обычные явления в нашей жизни. Они даже стали по-настоящему необходимыми для многих людей, чей ум более не может питаться ничем, кроме стремительных изменений и постоянно обновляющихся символов...»²⁸

Приоритет момента над развитием делает современный мир как никогда раньше темпоральным. Уже важно не «показаться в нужное время в нужном месте», а постоянно оказываться там. При дискредитации прошлого и нестабильности будущего, доминировании случайности и хаоса в образе реальности успешность жизни определяется не столько статусными материальными вещами, сколько количеством и качеством моментов.

Таким образом, момент становится объектом потребления, «продажа моментов» – индустрией с соответствующей инфраструктурой: хорошие фотоаппараты, чтобы сделать из момента произведение искусства, камера в любом гаджете, чтобы собрать побольше моментов, соответствующие ресурсы, потому что любой момент должен быть включен в какую-либо сеть, иначе он теряет свой онтологический статус, перестает существовать в сознании акторов, а следовательно, и в реальности вообще. С одной стороны, никогда раньше мир не был настолько коммеморативным: сейчас мы сохраняем память не только о свадьбе или рождении детей, приготовленный по новому рецепту торт, новый макияж или посещение соседнего двора с относительно знакомыми людьми мы делаем значимыми и для настоящего с надеждой на память об этом в будущем. С другой – память не имеет смысла в мире без прошлого.

Момент ценен не как событие, разделяющее жизнь на до и после, а в качестве констатации существующей здесь-и-сейчас сети взаимодействий, поэтому он не может обладать протяженностью или иметь развитие в качестве следствия. Фотографии с отпуска уходят вниз страницы в социальных сетях из-за постоянных реностов на тему «собирайте впечатления, а не вещи», «живи сейчас», «не думай о прошлом и не беспокойся о будущем», и начинает хотеться новых моментов. Таким образом обесцениваются и действительно значимые события. Свадьба или первый рабочий день в ленте новостей столько же, сколько посещение клуба или новая прическа. Индустрия «продажи моментов» оказывается в разы успешнее производства товаров, и материальные предметы в первую очередь используются для создания

²⁸Цит. по: Бауман З. Текучая современность. СПб., 2008. С. 7.

момента. Новый автомобиль имеет значение не сам по себе, а как повод для новых впечатлений, другая квартира – это десяток фотографий в инстаграмме. Даже на работу стоит ходить для того, чтобы увеличить круг «лайкающих» или добавить новых моментов (за которые потом могут уволить – эпизодов достаточно).

Конечно, всегда есть исключения, а где-нибудь в Сосновском районе N-ской области про инстаграм даже не слышали, но число пользователей социальных сетей постоянно растет, по центральным каналам говорят о кризисе и рекламируют новые гаджеты, а выросшие дети, живущие в городе, редко приезжают, потому что заняты на работе. Сейчас и работа – это погона за все более дорожающим временем: отчет надо сделать вчера, дедлайнов больше, чем дней в неделе, стратегические направления развития организации меняются чаще, чем погода за окном. «Не успеваю» становится мантрой, рефреном в разговорах, поводом для переноса дедлайна и самой распространенной сублимацией. Может показаться, что фразу «время-деньги» уже пора понимать наоборот, но именно сейчас, когда качество моментов (измеряемое «лайками» в социальных сетях или собственными воспоминаниями) важнее, чем движение стрелок на часах, люди стали больше тратить время, а не продуктивно его использовать. Наверное, дело в том самом новом статусе материального. Смыслом научно-технического прогресса было овладение временем или хотя бы его экономия. Стиральная и/или посудомоечная машина освобождает время, чтобы посмотреть телевизор, а потом посидеть за компьютером за полночь, потому что он есть, а утром на работе делать реносты соответствующих картинок и жаловаться на недостаток времени.

В этой борьбе за время (на самом деле, за момент, но кто в этом признается), теряется смысл бытия. Современный человек стремится жить в «сейчас» без прошлого и будущего, потому что будущее вместо «склада возможностей» становится «складом рисков» (У. Бек). Хаос, какой бы порядок из него не рождался, в сознании большинства людей остается хаосом; невозможность контролировать будущее ведет за собой неуверенность в завтрашнем дне. «Даже если начальные знания и граничные условия известны, у системы еще много состояний, выбор между которыми она производит под действием флуктуаций. Такой вывод представляет интерес и за пределами физики и химии»²⁹.

²⁹Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М., 2003. С. 43.

Прежде бытие человека определялось не только и не столько темпоральностью, сколько эоном. Вечность была источником стабильности, которой так не хватает в постмодернистском мире «сейчас»; изменения носили характер временных; абсолютизации изменчивости противостоял мир без человеческих категорий времени, который, возникнув до времени, будет «всегда». Но вечность оказалась не вечной, Бог умер, а значит, «все можно» (Достоевский), но – главное – ничего не нужно. Это Бог вечен, перед ним нужно держать отчет или, позже, доказывать, что мы уже выросли, самостоятельные и справимся своим рациональным умом. Теперь Бог как абсолют вечности умер, превратился даже не в дискурс, а в элемент культурных практик. Он может существовать во вселенной какого-либо конкретного субъекта, но не в абсолютно субъективном современном мире. Следовательно, вопрос признания Бога и вечности является вопросом не доминирующей парадигмы, а личного выбора человека, а любой выбор предполагает ответственность и несет в себе риск ошибки. «Это означает, что теперь мы переходим из эры заранее заданных “референтных групп” в эпоху “универсального сравнения”, в которой цель усилий человека по строительству своей жизни безнадежно неопределенна, не задана заранее и может подвергнуться многочисленным и глубоким изменениям прежде, чем эти усилия достигнут своего подлинного завершения: т. е. завершения жизни человека»³⁰.

Дело не только в религиозных ценностях, хотя, безусловно, признание сущности, которая находится над осознаваемым миром, позволяла строить проекты, не ограничивающиеся удовлетворением сиюминутных потребностей. Но «мы больше не верим в некогда существовавшую идеальную цельность, ожидающую нас в будущем»³¹. Мы вообще не верим в будущее. И в этом мире «сейчас» не может быть ценностей, выходящих за пределы ситуативных целей. Стабильность ушла вместе с вечностью. «Сейчас» заменяет «всегда», а хаотичность моментов не всегда поддается самоорганизации, отсюда и модная в современном гуманитарном дискурсе нелинейность. Вечность создавала определенную структурализацию темпоральности, стабильность позволяла строить планы, реализовывать долгосрочные – направленные в будущее – проекты. Нет вечности, нет будущего, нет проекта.

³⁰ Бауман З. *Текучая современность*. С. 13.

³¹ Делез Ж., Гваттари Ф. *Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения*. Екатеринбург, 2007. С. 44.

М. Хайдеггер считал, что только время может наполнить экзистенцию смыслом. Человек живет в мире возможностей, которые не зависят от него, однако именно решения человека «сегодня» определяют его бытие «завтра». Человек сам по себе, как пишет Хайдеггер, чем-то был раньше и чем-то становится, «бывшее возникает известным образом из будущего»³². Осознание собственной смертности – это главное, что отличает бытие человека (Existenz) от бытия вещи (Vorhandenheit). Однако человеку тяжело признавать конечность своего бытия как неизбежное. Он стремится забыть о смерти, однако это приводит к забвению бытия, неистинному бытию.

Хайдеггер хотя бы дает надежду на возможность подлинного существования, у Сартра нет даже надежды. «Ничтожения человека внутри временности»³³ предполагает выбор нового «Я» в той самой реке времени, в которую нельзя войти дважды. Человек застает себя в определенной «ситуации», мере человеческой реальности, связанной с моментом времени в мире вещей и «Я» среди вещей. Однако «возникновение человека в середине бытия... производит открытие мира»³⁴, т. е. только человек наполняет бытие смыслом. Отказ от хайдеггеровского представления о подлинности бытия всю ответственность за собственную экзистенцию накладывает на человека. *Causa sui* (причина самого себя) вновь получает смысл, теперь уже в качестве определения человека. В этом смысле сартровская тревога является проявлением свободы вне линейного детерминизма. Наличие подлинного бытия, возможность стать его частью, пусть и осознавая конечность существования и боясь его, наполняли экзистенцию истинным смыслом. Веками философы верили во время, осмысляя его как подвижный образ вечности, проявление истинного и реального; подлинное бытие у Хайдеггера выступает как последняя попытка западной философии найти какой-то порядок во все более хаотичном мире. Уже Сартр на место времени ставит «ничто», на место подлинного бытия – самобытие, открытый проект без шанса на подлинность.

«Современная темпоральность несет в себе импульс перехода, перерастания в иное состояние, отличное от нее самой»³⁵. Потеряв связь сначала с вечностью, потом со всем тем, что может быть истинным,

³² Хайдеггер М. Бытие и время. С. 325, 326.

³³ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М., 2009. С. 118.

³⁴ Там же. С. 90.

³⁵ Лютар Ж.-Ф. Переписать современность // Ступени: Филос. журн. 1994. № 2. С. 102, 103.

время сжалось до момента, в лучшем случае, серии моментов. Смысл бытия вне темпорального невозможно открыть, его можно только сконструировать без надежды на истину, но с верой в ситуативный успех. Однако таким образом время становится симуляцией, образом вечности без связи с этой самой вечностью, движением без цели и Идеи. Потеря линейности времени приводит к отсутствию преемственности между копиями и оригиналами: «Чистое, неограниченное становление представляет собой материал для симулякров, поскольку оно уклоняется от действия Идеи, оспаривает одновременно и модель, и копию»³⁶. Иными словами, копия, потерявшая в ризомности времени представление об оригинале, становится симулякром.

Хайдеггер видел в осознании смертности путь к подлинному бытию, будучи таким образом уверен, что можно осознать конечность своего бытия и продолжать не просто жить, но жить «на самом деле». Однако люди, пережившие катаклизмы середины XX века, не желающие осмыслять их, поступили по-другому: они сделали смерть частью своей жизни, пытаясь избавиться от страха смерти через постоянное омертвление³⁷, дискредитировав таким образом последнюю основу, на которой строилась реальность времени в западной философской традиции. Вслед за социальными феноменами, потерявшими в ускоряющемся хаосе связь с оригиналами, симулякром становится экзистенция, и в конце концов (хотя, конечно, не может быть конца за пределами линейных нарративов) симулякры «ликвидируют нас вместе с историей»³⁸. Мы оказались без всего того, что наполняло экзистенцию смыслом, а время ценностью. «После природной стадии, рыночной стадии и структурной стадии наступила фрактальная стадия ценности. . . На этой фрактальной стадии больше нет эквивалентности, ни природной, ни вообще никакой, есть только своего рода эпидемия ценности, повсеместные метастазы ценности, ее алеаторное распространение и рассеяние»³⁹.

Мы деконструировали прошлое, превратили религию, историю, традицию в дискурсивные практики и доказали только то, что свято место может быть пусто.

³⁶ Делез Ж. Логика смысла. С. 23.

³⁷ См.: Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. С. 311.

³⁸ Там же. С. 94.

³⁹ Бодрийяр Ж. Прозрачность Зиа. М., 2000. С. 17.

3.3. Концептуализация времени в философии культуры: проблемы методологии

В истории науки концептуализация времени опирается на категории и термины философии. Методологически устойчивым и предельно разработанным являлся философский анализ объективного времени, атрибутивного свойства материи. Традиционно время определялось как последовательность и смена состояний объекта. Квантование пространства-времени «стало рутинной процедурой, сделавшей “атомы времени” очевидностью, а прерывность времени – важным физическим постулатом»⁴⁰. Я. Ф. Аскин одним из первых в отечественной литературе разделил проблему времени от проблемы пространства, высказавшись о неправомерности лишь одного, физического, аспекта трактовки времени. Гносеологический вектор был направлен на преодоление растворения философского анализа времени в сугубо физической терминологии и интерпретации⁴¹.

Особенность современного этапа развития гуманитарного знания об обществе и человеке состоит в доминировании принципа интегрированности, междисциплинарности, стремлении к стиранию границ познавательного поля исследований. Вместе с тем логика познавательного процесса ставит собственные цели и задачи, решение которых позволяет каждой науке определиться в своем самоутверждении, самости, обозначить демаркационную линию от других наук. Проблема понимания времени в философии культуры – пример такого стремления к самоопределению.

Необходимость уточнения сущностных характеристик времени в контексте познания культуры диктует понятийное многообразие. Историческое, социальное и культурное время – употребление этих словосочетаний несет в себе определенный смысл, обозначающий специфику характеристик обсуждаемого феномена. Отсюда следует необходимость анализа конкретики терминологической множественности времен, которая все активнее употребляется в словаре гуманитарных наук.

Анализируя научные публикации, можно сделать вывод о том, что в общем мировоззренческом плане ситуация по выработке современной стратегии в исследовании феномена времени сложилась весьма

⁴⁰Хатисов Д. Р. Герцог республики в эпоху переводов: Гуманитарные науки и революция понятий. М., 2005. С. 209.

⁴¹См.: Аскин Я. Ф. Проблема времени. Ее философское истолкование. М., 1996. С. 74–84.

противоречивая. С одной стороны, убедительно доказывается тезис о том, что феномен времени окружен тайнами и современная наука не обладает необходимыми средствами объяснения этого феномена. С другой стороны, многочисленные исследования содержат попытку раскрыть эти тайны. Не вызывает сомнения убежденность последних, что свойства времени определенным образом соотносятся с познавательными процессами и совершенствование инструментария современного научного знания создаст варианты методологических и эмпирических предпосылок для раскрытия загадок этого сложного феномена.

Новые формы рационального знания потенциально предполагают появление новых категорий и новых идей относительно связи между этими категориями и теми, которые принято считать традиционными. Категории не просто «появляются», они обретают свое место среди тех категорий, которые использовались раньше и, в ряде случаев, могут инициировать «перекомбинацию» устоявшихся соотношений между ними. Обогащение категориального аппарата и изменение взаимозависимостей между категориями – закономерный процесс в сфере гносеологии.

Опираясь на ретроспективный анализ, можно сформулировать вывод, к которому пришла философская мысль относительно времени. Обобщенно он представляет собой следующее утверждение: нет абстрактного времени, но есть время конкретных феноменов. Культура как совокупность феноменов всегда сопряжена с временными характеристиками. Логично, что каждый культурный феномен являет себя, т. е. имеет собственное время – «время культуры». Категория «время культуры» сложна и многопланова, поскольку характеризует бытие и становление такой сложной системы, каковой является культура. Несмотря на очевидное для всех представление о культуре как историческом, временном феномене, понятие «время культуры» как специфическая категория в достаточной степени не осмысленно, хотя надо признать, что эту гносеологическую задачу пытались решить лучшие силы мирового научного сообщества.

Размышляя над особенностями развития культуры, в начале XX столетия А. Бергсон признал *динамизм законом существования человеческого мира*: «в становлении имеется больше, чем в бытии»⁴². М. Хайдеггер соотнес анализ бытия и его динамики *именно со временем* – это зафиксировано в названии его знаменитого труда «Бытие и время». Бытие у М. Хайдеггера сопряжено не с его логической

⁴²Бергсон А. Творческая эволюция. М., 2004. С. 152.

антитезой – небытием, как это делали классики философской мысли от Парменида до Гегеля, а именно со временем, а время – не с пространством, а с бытием. Его учитель, Э. Гуссерль, разрабатывал проблему времени во взаимосвязи с сознанием.

Традиционно в понимании времени философская мысль опиралась на естественно-научную трактовку и потому оставляла без внимания ряд существенных аспектов проявления времени в антропосоциокультурных процессах. В этих процессах *время* кардинально отличается от другой его формы, с которой оно традиционно связывается в теоретическом познании, – с *пространством*. Отличие это видно уже из того, что к социокультурному бытию понятие «пространство» может быть применено лишь метафорически, поскольку не содержит сколько-нибудь глубоких экзистенциально-психологических и историко-культурных проблем, тогда как понятие «время» приобретает именно в этой сфере бытия неизвестный естествознанию *антропологический* смысл, смысл существования индивида. В социокультурном контексте ортодоксальная философская триада «материя–пространство–время» вытесняется триединством «прошлого – настоящего – будущего». Смещение понятийных акцентов привело к тому, что в современной философии в последние десятилетия состоялось важное методологическое событие – «переоткрытие времени»⁴³.

П. Рикёр, решая проблему соотношения времени и культуры, изложил свою концепцию понимания времени. Французский философ ввел в научный оборот два понятия времени: «космическое» и «человеческое»⁴⁴. Он уточнил, что между ними существуют различие и взаимосвязь. Время культуры как феномен и как категория познания культуры возможно в контексте осмысления «человеческого» времени, точкой отсчета этого времени является появление в мироздании человека, а вместе с ним и культуры. По сути, неопровержимо утверждение П. Рикёра о том, что результатом времяобразующей деятельности человека в истории является создание культуры.

Философское осмысление эволюции культуры невозможно без изучения воплощенных качественных, топологических свойств времени. Метод топологического, а не метрического анализа позволяет исследовать время локальной культуры, культурного артефакта, логику эволюции и динамики социокультурных процессов исторических типов культур.

⁴³ Пригожин И. Р. Переоткрытие времени // Вопр. философии. 1989. № 8. С. 3–19.

⁴⁴ Рикёр П. В согласии со временем // Курьер ЮНЕСКО. 1991. № 6. С. 11, 12.

Только в контексте вышеобозначенного анализа можно, например, понять, почему и как в каждой культуре философия и наука служили орудиями *преодоления времени*. Аналогично интуитивное знание, даваемое художественным восприятием, создавало проекты и символы в области художественного творчества, поэтому подлинное искусство, также было и есть условием или способом преодоления времени.

На антропологический смысл в топологии времени указывал А. Я. Гуревич. В его философии культуры уточняется, что человек не рождается с «чувством времени», его временные понятия всегда определены той культурой, к которой он принадлежит.

Гносеологические и методологические трудности в области мышления о времени лежат в плоскости понимания проблем концептуализации времени культуры и временных границ бытия культуры. Применение темпорального подхода в изучении морфологии культуры традиционно было вторичным. Первичным было выявление онтологических сущностей явлений культуры.

В философии культуры концепция времени на протяжении интеллектуальной истории человечества переуставляется и переосмысливается. Сложность концептуализации состоит в том, что *история человечества не содержит единого концепта времени*. Культура эпох включает истории переживания конкретного времени греками, средневековыми мыслителями, восточными философами, древними народами американских континентов. Накопленный потенциал научного знания о культуре человечества позволяет утверждать, что помимо европейского понимания времени, традиционно доминирующего в философских конструкциях, существуют различные концептуальные характеристики времени и темпоральных реальностей, которые принадлежат другим типам культур.

Культура обрывается во времени с момента появления человека. Время культуры начинает свой отсчет с осознанной деятельности человека и первой рефлексии по поводу этой деятельности. Изначально в сознании человека концепт времени содержит в себе антиномию тождества и оппозиции. Тождество проявляется в топологическом реально-событийном контексте конкретной человеческой жизни. Оппозиция реализуется уже в первых мифологических конструкциях *иного времени*, нетождественного реальному. Познавание прошлого связано с репрезентацией различения. Мифология позиционирует настоящее время переживаемого момента через репрезентацию утраченного. Тем самым подчеркивается условность границ между настоящим и прошлым. Чем амбициознее идеологическая конструкция той или иной культуры, тем

более нивелирована граница между прошлым и будущим в мифологическом сознании социума.

Развитие индивидуального сознания продуцировало эволюцию формализации времени. В статье В. Н. Ярской уточняется: «Время оформлялось сознанием в виде круга, колеса, коловращения, отрезка прямой, бесконечной прямой и т. д. Соединение предшествующих представлений с новым историческим содержанием всякий раз зависело от того, как взаимодействовали элементы старой общественной формации с новой, один тип деятельности с другим. Вот почему античный «темпорализм» (т. е. понимание времени в античную эпоху) не исключал конкретно-чувственных представлений мифологического времени доклассовой формации, линейный средневековый «архетип» времени господствующего мировоззрения не уничтожил циклического времени земледельца, а современные концепции времени не вытеснили полностью ньютоновские представления, сохранив их в сфере «здорового смысла» и повседневного сознания»⁴⁵.

Сочетание понятий «время» и «культура» можно толковать по-разному. Речь при этом может идти как об особенностях темпоральных представлений и о понимании времени в том или ином культурном контексте, так и об изменении самой культуры во времени, о характеристиках ее темпорального поведения, а также о месте времени в структуре культурной системы и роли временных представлений в ее организации. *Раскрытие культуры через анализ присущего ей отношения ко времени* опирается на то, что с восприятием и пониманием времени и временного тесно связаны мироощущение культуры и ментальность эпохи, в этом контексте оправдано понимание ментальности как совокупности культурных стереотипов.

Историко-культурный анализ позволяет исследовать время как способ бытия культурного стиля. Стиль являет собой тотальную временную форму культуры, принятую и продуцируемую большинством социума. Познавание культуры с точки зрения искусствоведческого анализа ставит проблему познания и дефиниции художественного времени, которое существенно отличается от логических абстракций и имеет сложную структуру. Художественное время автора содержит стилевое и жанровое своеобразие, оно свободно по своей траектории, обратимо или устойчиво. Настоящее соприкасается с прошлым, прежние поступки и мысли персонажа или героя реальны в субъективном времени настоящего. Шкала художественного времени, как и культурного стиля,

⁴⁵ Ярская В. Н. Развитие понятия времени // Востр. философия. 1981. № 3. С. 157.

имеет свою точку отсчета. Романский стиль предшествует готическому, ренессансное искусство – романтизму и классицизму. Время стиля культуры в отличие от физического времени обратимо. Возврат к качественной образности стиля бывает частичным, а иногда и скрупулезно точным, тождественным оригиналу.

Существует еще одна методологическая сложность в концептуализации времени. Логика познания диктует необходимость дифференцирования субъективных форм восприятия времени и объективизированных. Аналитическое исследование образных, словесно-знаковых, символических, понятийных средств предполагает обнаружение различий во временных характеристиках бытия как в сознании общества, так и субъекта. Специфика времени культуры состоит в том, что оно, в отличие от материального, вещного мира, не может быть воспринято с помощью органов чувств. Его образ метафоричен и обусловлен «способностью суждения». Понимание времени в качестве субъективного переживания конкретизировано интуитивно-чувственными способностями человека. Оно предельно сопряжено с эстетическим, этическим сознанием личности. Драма несовпадения объективного и субъективного времени очень точно выражена поэтом А. Кушнером: «Времена не выбирают, в них живут и умирают». Субъективный мир с его ритмом и ощущением имеет свою собственную темпоральность. При этом интуитивно-чувственное восприятие времени не исключает его абстрактно-логическое понимание.

Феноменология возникает на рубеже веков, но и сама выражает определенный рубеж, смену парадигм европейской философии в лице ее основоположников – Ф. Brentano, Э. Гуссерля и М. Хайдеггера, Э. Левинаса⁴⁶. Их труды – попытка осмыслить кризис современной им европейской культуры и выявить фундаментальную связь истоков этого кризиса. Завершая эпоху конструктивизма и иррационализма (от Канта до Маркса и Ницше), феноменология открыла возможности рефлексивно-дескриптивной философии, т. е. возможности рефлексивного исследования бесконечно многообразных видов человеческого опыта. Эта мыслительная традиция оформилась в тексты по *феноменологии культуры*, и в рамках этого подхода был исследован континуум сознания и времени. Исходное положение феноменологического подхода анализа времени можно представить следующим образом: поскольку мыслительные процессы протекают во времени, между временем и сознанием существует органическая взаимосвязь. Именно разум

⁴⁶ См.: Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека / вступ. ст. и коммент. Г. И. Беневича. СПб., 1998. С. 23–57.

человека способен к свободной инициативе, способен продуцировать не вещи, а смысл вещей.

Признавая влияние эволюционной теории Г. Спенсера, А. Бергсон пришел к выводу, что геометрическая модель времени является ограниченной. Его вывод: в механике используется представление о специфическом и во многом *ограниченном времени*, в механике интервалы времени равнозначны. Философский подход, по мнению Бергсона, не исчерпывается механическим (*метрическим*) пониманием времени. Геометрическая модель времени, пространственность – это характеристика вещей, и она наиболее обстоятельно представлена естественно-научным подходом. Сознание, напротив, характеризует длительность, а эта аналитика познания принадлежит философии⁴⁷. В противоположность пространственному пониманию времени Бергсон предлагает определять время как «длительность», как процесс «непрерывного становления», а не как «совершившийся факт», не как результат, выраженный алгебраическим уравнением. Алгебра может выражать в своих формулах «момент длительности», «положение в пространстве, занимаемое движущимся телом», но не в состоянии выразить саму длительность и само движение. Именно сознанию, утверждает философ, дано непосредственно уловить незавершенную текучесть времени. Длительность означает, что я живу настоящим с памятью о прошлом и в предвосхищении будущего. Вне сознания прошлого нет, а будущее не настанет. Сознание скрепляет прошлое и будущее настоящим. Количественная неразличимость моментов чужда сознанию, для которого один миг может длиться вечно. В протяженном потоке сознания моменты времени взаимопроницаемы, они могут наизываться и укреплять друг друга. Конкретное время – это жизненный поток с элементами новизны в каждом из мгновений. А. Бергсон сравнивает это время с клубком, который, увеличиваясь, не теряет накопленного. Механическому времени он противопоставляет образ жемчужного ожерелья, где каждый момент сам по себе.

Э. Гуссерль предположительно был знаком с работами своего современника А. Бергсона. Его феноменологический анализ времени решал задачу выявить первичные формы сознания, в которых так или иначе представлены временные различия: длительность, последовательность, одновременность, настоящее, прошлое, будущее. У Э. Гуссерля речь идет, прежде всего, о сознании, конституирующем время,

⁴⁷См.: Бергсон А. Опыт о непосредственно данных сознания. Материя и память // Собр. соч. : в 4 т. М., 1992. Т. 1. С. 209.

о сознании, которое затем само раскрывается как временное. Иными словами, с одной стороны, речь идет об осознании времени, а с другой – о сознании как временном. Свое понимание соотношения времени и сознания Э. Гуссерль изложил в «Лекциях по феноменологии внутреннего сознания времени», которые были опубликованы его учеником М. Хайдеггером⁴⁸.

В феноменологии Э. Гуссерля исследование сознания как особого поля, как особого региона бытия не означает уход в некий замкнутый мир ментальных сущностей. По замыслу Э. Гуссерля исследование интенционального бытия сознания, бытия, направленного на многообразные виды предметностей, образуют науку, равную по объему естествознанию, т. е. науку, предмет которой – многообразные виды смыслоформирования, придания смысла, понимания смысла, сочетания актов сознания, в которых формируется смысл. Именно в этом контексте немецкий философ разрабатывал категорию «время», тема времени принадлежит к числу основных в проблематике сознания. Э. Гуссерль уточняет, что анализ феноменологии внутреннего сознания времени дает чрезвычайно богатый материал для конкретного исследования многообразных способов осуществления рефлексии. Предпосылкой феноменологического изучения времени является внутренний поток сознания индивида. В его феноменологии рассматривается только данность временных объектов, которую нельзя измерить хронометрами, и описывается структура акта сознания, благодаря которой воспринимаются длительность и последовательность. Тем самым выделяется два уровня сознания времени: темпоральность содержаний, т. е. данностей временных объектов, и темпоральность актов сознания, конституирующих схватывание всех временных различий. Сами темпорально-конститутивные акты находят свою основу в «абсолютном сверхвременном потоке сознания», который Э. Гуссерль назвал «абсолютной субъективностью»⁴⁹. Вопрос о том, как возможно осознание времени и как его следует понимать, по собственному признанию философа, остался нерешенным: «Как только мы делаем попытку отдать себе отчет об осознании времени, установить верное отношение между объективным временем и субъективным сознанием времени и понять, каким образом временная объективность, следовательно, индивидуальная объективность вообще может конституироваться в субъективном

⁴⁸См.: Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейской науки и трансцендентальная феноменология, кризис европейского человечества и философия. Философия как строгая наука. Минск: М., 2000. С. 350–378.

⁴⁹Там же. С. 102.

сознании времени, и как только мы делаем попытку подвергнуть анализу также чисто субъективное сознание времени, феноменологическое содержание переживаний времени, мы вовлекаемся в сферу весьма специфических трудностей, противоречий, смещений⁵⁰.

Время бытия культуры можно познавать и через призму лексического анализа. Язык – яркий и образный портрет модели культуры во времени. Глоссарий наиболее полно и точно позволяет представить и описать исторический тип культуры, ее духовность, бытийность. Лексика и этимология языковой конструкции способны дать всеобъемлющую полноту характеристик культуры. Онтология языка проявляется в многообразии текстов культуры. Текстовый анализ культуры позволяет лучше понять морфологию культуры, обозначить ее как интровертную или экстравертную, указать на особенности этнических или национальных признаков, представить форму политической организации. Время языка это особая форма бытия культуры. Язык в процессе своей исторической жизни выступает как носитель и объединитель сложных и разнообразных культурных традиций, эпох. Он связующий инструмент культуры во времени и механизм трансляции социальной памяти из прошлого в настоящее.

Анализ лексической составляющей культурных диалогов позволяет уточнить степень ассимиляции, масштабы инокультурных влияний, консервативные установки культурного ядра. На каких отрезках своего развития культура представляла собой открытую или замкнутую систему, каковы были темпы развития, в каком цивилизационном направлении реализовывалась динамика? На все эти вопросы мы можем ответить, изучая язык, в частности, и с точки зрения темпорального подхода.

Вопрос о том, в систему каких конкретно вещей следует включать понятие времени, рассматривается в современной лингвистике. Лингвисты отмечают, что время живет в культуре как бы в «двух измерениях» или в «двух вариантах». С одной стороны, в языке имеется множество слов, указывающих непосредственно на время, дающих отсылку к тому или иному конкретному времени. Это проявляется во временах глаголов, в наречиях и в таких существительных, как день, час, год, минута и т. д. Но имеют место и особые слова – имплицаторы, подчеркивающие временной аспект реальности⁵¹. В имплицаторах понятие

⁵⁰Гуссерль Э. Логические исследования ... С. 22.

⁵¹См.: Потапов Н. А. Темпоральная лексика как объект лингвистического изучения // Изв. Акад. наук СССР. Сер. литературы и языка. 1979. Т. 38, № 3. С. 242–248.

времени существует как дополнительная, но обязательная характеристика, например: «ветеран», «архив», «серебряная свадьба», «вечный странник».

В завершение рассуждения о методологическом инструментарии изучения времени и конкретно времени культуры хочется подчеркнуть, что каждый из вышеобозначенных методов не исчерпывает всю полноту гносеологических перспектив. Параграф содержит лишь часть возможных методологических направлений, которые могут быть использованы в стратегии «переоткрытия времени».

3.4. Концепция хронотопа М. Бахтина и «петербургский текст» 1920-х годов: метатекстуальные отношения

В современной гуманитаристике категория времени традиционно является одним из фундаментальных понятий, осмысляемых в первую очередь философским знанием и филологией. Отечественная наука знает уникальный опыт междисциплинарного изучения данной категории, которая активно разрабатывалась в 1920-е годы М. М. Бахтиным в его концепции хронотопа, существенным образом повлиявшей на формирование теоретико-методологического инструментария литературоведения и отразившейся в художественном опыте его современников (наиболее показательным примером стало творчество петербургского поэта и прозаика К. К. Вагинова, близкого друга Бахтина и активного участника «Невельской философской школы»). «Невельская школа философии» характеризуется большим разнообразием и неоднородностью своих источников: «От неокантианства и «философии жизни» до феноменологии и позднего символизма, – характеризуется не столько единством философского метода, сколько единой постановкой ряда теоретических проблем. Все основные содержательные концепции ее ведущих представителей – М. М. Бахтина, М. И. Кагана и Л. В. Пумпянского – возникли и получили первоначальное оформление в этот Невельский период»⁵². Отметим, что «Невельская школа» заняла важное место как в истории отечественной филологии, так и в русской культуре в целом.

«Невельский кружок» возник в начале 1918 года в городе Невеле Витебской губернии, где проходила военная служба Л. Пумпянского,

⁵²Шиняев Н. И. Энциклопедия гипотез (вступительная статья) // Пумпянский Л. В. Классическая традиция: собр. тр. по истории русской литературы / отв. ред. А. П. Чудяков; сост.: Е. М. Иосерлин, Н. И. Николаев; вступ. ст., подгот. текста и примеч. Н. И. Николаева. М., 2000. С. 13.

впоследствии крупного ученого-филолога. По его приглашению в начале лета 1918 года из Петрограда в Невель приехал М. Бахтин. Тогда же в Невель вернулся его уроженец философ М. Каган, ученик Г. Когена и П. Наторпа, стоявших во главе неокантианской Марбургской школы. Так составилось ядро «Невельского кружка», в работе которого принимали участие впоследствии прославленная психистка М. Юдина, поэт Б. Зубакин, В. Волошинов, известный биолог И. Канаев. Важнейшим этапом в истории «Невельской школы» стали занятия, проведенные летом 1919 года и посвященные проблемам «эзевельской философии»⁵³, отразившиеся на всей последующей деятельности Пумпянского и Бахтина. Осенью 1920 года невельское сообщество распалось по причине разъезда его участников по разным городам. Однако кратковременное и яркое воссоздание «Невельского кружка» с докладами и обсуждениями произошло зимой 1922–1923 годов, когда в Петроград, где находился Пумпянский, из Москвы ненадолго приехал М. Каган и присоединился к М. Юдиной, И. Соллертинскому и П. Медведеву, составлявшему ближайший круг общения Пумпянского, к индологу М. Тубьянскому и биологу И. Канаеву. Подлинное же возобновление деятельности «Невельской школы» наступило весной 1924 года после возвращения в Петроград из Витебска Бахтина⁵⁴. Именно тогда произошло глубокое усвоение Пумпянским и другими участниками школы новых философских и эстетических идей Бахтина, в работах которого, как, впрочем, и в трудах Пумпянского, «<...> происходит окончательный отрыв от метафизических традиций отечественной и европейской философии»⁵⁵. Поэт и прозаик Вагинов, участник многих литературных групп и объединений тогдашнего Ленинграда, познакомился с Пумпянским, ставшим прототипом Телтелкина, персонажа «Козлиной песни», в конце 1922 года и поддерживал с ним теснейшее общение⁵⁶. Вагинов посещал заседания «Невельского кружка», возобновленные после возвращения Бахтина из Витебска (Бахтин стал одним из прообразов персонажа «Козлиной песни» – философа Андриевского). Именно тогда начинается дружба Вагинова и Бахтина, благотворно отразившаяся на развитии эстетических и философских взглядах обоих. Особенно интересным представляется то обстоятельство, что интенсивное общение между К. Вагиновым и М. Бахтиным

⁵³ Бахтин М. М. <К философии постулка> // Бахтин М. М. Собр. соч.: в 7 т. Т. 1. М., 2003. С. 7–68.

⁵⁴ См.: Clark K., Holquist M. Mikhail Bakhtin. Cambridge (USA). L., 1984. P. 96–370.

⁵⁵ Николаев Н. Н. Энциклопедия генов (вступ. ст.). С. 22.

⁵⁶ Там же. С. 23.

устанавливается именно в период формирования у Бахтина теории взаимоотношений, присущих фигурам «автора» и «героя», а у Вагಿನова – в период написания «Козлиной песни» (1928) и выступающего в роли метатекста по отношению к ней романа «Труды и дни Свистонов» (1929). В это же время у Бахтина оформляется идея «хронотопа» как пространственно-временного континуума художественного произведения.

По мысли Бахтина, создание пространственно-временной модели художественного произведения становится одной из наиболее интересных форм экспликации сложных взаимоотношений фигур «автора» и «героя» в художественном произведении⁵⁷; эти идеи впоследствии получают плодотворное развитие в отечественной науке⁵⁸. Универсальность категорий времени и пространства позволяет затронуть практически все особенности творческой манеры художника. Взаимодействие этих категорий со структурой художественного произведения исключительно сложно и многогранно и отражается в виде таких аспектов, как лингвистический, исторический, мифологический, ритуальный и т. д. Можно говорить о том, что не только автор творит текст, но и текст – автора, создает его личность. Подобно тому, как пространственные и временные факторы формируют психоментальные особенности человека, так и художник-демиург семантизирует пространство и время в виде индивидуальной мифопоэтической модели хронотопа в собственном произведении, которое объединяет метафизику творчества и метафизику пространства и времени.

Тема хронотопа разрабатывалась Бахтиным на протяжении всей его жизни и впервые была представлена им в статье «Формы времени и хронотопа в романе» (1937–1938 гг., притом что термин «хронотоп» был заимствован Бахтиным из лекций А. А. Ухтомского, прочитанных еще в 1925 г.), посвященной эволюции романного жанра. Однако к проблеме пространственной и временной форм «становления» героя Бахтин обращается значительно раньше, в частности в незавершенной работе «Автор и герой в эстетической деятельности» (первая половина

⁵⁷ См.: Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / сост. С. Г. Бочаров; текст подгот. Г. С. Бернштейн и Л. В. Дерюгина; примеч. С. С. Аверинцева и С. Г. Бочарова. М., 1979. С. 7–180.

⁵⁸ См.: Горюх П. Х. Перевосхождение персонажей в романе Ф. Достоевского «Преступление и наказание» // Учен. зап. Тартуск. ун-та. 1988. Вып. 831. С. 85–96; Успенский Б. А. Поэтика композиции. Структура художественного текста и типология композиционной формы. М., 1970. С. 102–134; Цивиль Т. В. О структуре времени и пространства в романе Достоевского *Подросток* // Russian Literature. 1976. Vol. IV, № 3 (pt. 2). P. 203–255.

или середина 1920-х гг.). Следует отметить принципиальную позицию Бахтина, отказавшегося от точной формулировки этого термина, выбранного им в качестве инструмента литературоведческого анализа. Исследователи творчества М. Бахтина Г. С. Морсон и К. Эмерсон допускают использование нескольких различных определений хронотопа: «Что же все-таки такое “хронотоп”? Для Бахтина в высшей степени характерно никогда не давать четкого определения. Вначале он ограничивается небольшим пояснением, а затем постоянно перемежает конкретные примеры с дальнейшими обобщениями. В процессе подобной операции термин приобретает несколько взаимосвязанных значений»⁵⁹. Э. Несбет и Э. Найман, авторы статьи, посвященной анализу бахтинской работы «Формы времени и хронотопа в романе», подчеркивают, ссылаясь на мнение авторитетных коллег К. Эмерсон и М. Холквиста: «<...> в словаре бахтинских терминов, опубликованном в приложении к сборнику статей Бахтина (включая «Формы времени и хронотопа в романе»), переведенных на английский язык и подготовленных к изданию Кэрил Эмерсон и Майклом Холквистом»⁶⁰, «хронотоп» определяется как «единица анализа для изучения текстов с точки зрения соотношения и природы наличествующих в них пространственно-временных категорий. Отличительной чертой данного понятия, в противовес прочим концепциям пространства и времени в литературоведении, является тот факт, что ни одна из этих категорий не получает здесь главенствующего значения, они полностью взаимозависимы»⁶¹. Сам Бахтин в статье «Формы времени и хронотопа в романе» оговаривает метафорическое употребление термина хронотоп, заимствованный им из биологии и физики: «<...> для нас не важен тот специальный смысл, который он имеет в теории относительности, мы переносим его сюда – в литературоведение – почти как метафору (почти, но не совсем); нам важно выражение в нем неразрывности пространства и времени (время как четвертое измерение пространства). Хронотоп мы понимаем как формально-содержательную категорию литературы (мы не касаемся здесь хронотопа в других сферах культуры). В литературно-художественном хронотопе

⁵⁹Morson G. S., Emerson C. Michael Bakhtin: Creation of a Prosaics. Stanford, 1990. P. 366, 367.

⁶⁰См.: Имеется в виду следующее издание: Bakhtin M. M. The Dialogic Imagination / ed. M. Holquist. Austin, 1981. 443 p.

⁶¹Цит. по: Несбет Э., Найман Э. Формы времени в «Формах времени...». Хромотопы хронотопа // Новое литературное обозрение. 1993. № 2. С. 107.

имеет место слияние пространственных и временных примет в осмысленном и конкретном целом. Время здесь сгущается, уплотняется, становится художественно-зримым; пространство же интенсифицируется, вытягивается в движение времени, сюжета, истории. Приметы времени раскрываются в пространстве, и пространство осмысливается и измеряется временем. Этим пересечением рядов и слиянием примет характеризуется художественный хронотоп. Хронотоп в литературе имеет существенное жанровое значение. Можно прямо сказать, что жанр и жанровые разновидности определяются именно хронотопом, причем в литературе ведущим началом в хронотопе является время»⁶².

Однако Майкл Холквист в своей статье, посвященной анализу термина «хронотоп» у Бахтина, в главе «Хронотоп: прием, функция, мотив?» настаивает на возможности более точного определения этого понятия: «“Хронотоп” – одно из немногих иноязычных слов в терминологическом лексиконе Бахтина. <...> Как правило, Бахтин употребляет обычные русские слова не совсем обычным образом (например, слово “всенаходимость”). Поэтому само существительное “хронотоп” уже проливает некоторый свет на особое значение для Бахтина этого термина. Зачастую весьма свободно пользуясь терминологией, он в данном случае стремится к точному определению понятия, даже сообщает, когда его впервые услышал (“лето 1925 года”) и от кого (выдающийся ленинградский физиолог Ухтомский). И тем не менее, прочитав двухсотстраничную работу о хронотопе <...> многие читатели не могут не задаться вопросом: “Что же такое все-таки хронотоп?” С одной стороны, это “существенная взаимосвязь временных и пространственных отношений, художественно освоенных в литературе” (Холквист приводит цитату из «Вопросов литературы и эстетики». – О. III.). В этом смысле концепция хронотопа, вероятно, является вкладом в наше понимание сюжета. В самом деле: “В хронотопе завязываются и развязываются сюжетные узлы” (Холквист приводит цитату из «Вопросов литературы и эстетики». – О. III.). В этом первом, ограниченном смысле хронотоп – это то или иное соединение временных и пространственных примет, отражающееся в исторически стабильных формах повествования. Бахтин на конкретных примерах показывает, каким образом понятие хронотопа “работает” в описаниях сюжета как его конструктивный элемент»⁶³.

⁶²Бахтин М. М. *Формы времени и хронотопа в романе* // Бахтин М. М. *Литературно-критические статьи*. М., 1986. С. 42–61, 121, 122.

⁶³Холквист М. *Диалог истории и поэтики* // Михаил Бахтин: Pro et contra. Творчество и наследие М. М. Бахтина в контексте мировой культуры: Антология. : в 2 т. / Сост.-сост.

Пытаясь дать более точное терминологическое наполнение бахтинскому определению хронотопа, Холквист приходит к следующему выводу: «На этом первичном уровне примесения хронотоп напоминает устойчивый формальный элемент, близкий по статусу "мотиву" и "функции" в структуралистских анализах и указывающий на такой тип текста, который <...> всегда узнаваем в качестве этого типа текста; например, "объект поиска" или "доброжелатель" служат отличительными признаками сказки при морфологическом анализе этого жанра»⁶⁴. Исследователь отмечает: «При рассмотрении античных текстов Бахтин пользуется понятием "хронотопа" для обозначения *повествовательных* единиц, пространственно-временных конфигураций, характерных для того или иного вида исторически сложившихся сюжетов. На этом уровне хронотоп и вправду может показаться чисто структурным элементом, мало чем отличающимся от того внешнего, технического признака художественных текстов, которые русские формалисты называли "приемом". Сам Бахтин определяет хронотоп как "формально-содержательную категорию литературы" (Холквист приводит цитату из «Вопросов литературы и эстетики». – О. III)»⁶⁵.

Нам представляется принципиально важным вывод Холквиста о несомненной для Бахтина связи хронотопа как формального, структурного элемента и его историко-культурного содержательного наполнения, играющего первостепенную роль для организации повествования, формирования сюжета. Холквист подчеркивает: «Но хронотоп – это не только приемы ("только" приемами оказываются разве что формалистские приемы). Хронотопы в литературных текстах не изолированы от социокультурной среды, в которой они возникают: "Из реальных хронотопов этого изображающего мира и выходят отраженные и созданные хронотопы изображенного в произведении (в тексте) мира"»⁶⁶.

Бахтинский хронотоп в прочтении Холквиста приближается к определению не только эстетического события, но и *этической* поступки, поскольку «<...> хронотоп – это не только повествовательный прием, в узкотехническом смысле слова <...> он есть нечто существенное и большее: хронотоп – способ исследования непрямого, всегда опосредованного комплекса взаимоотношений между искус-

отд-ние Рос. акад. образования; сост. и коммент. К. Г. Юсупова; отв. ред. К. Д. Бурлак. СПб., 2002. Т. 2. С. 231.

⁶⁴ Там же. С. 232.

⁶⁵ Там же. С. 234.

⁶⁶ Там же. С. 233.

ством и жизнью»⁶⁷. Хронотоп, подобно большинству категорий бахтинского диалогизма, имеет как бы два измерения: трансисторический элемент, с одной стороны, и элемент, маркирующий положение произведения в глубоко историческом, конкретно-временном контексте – с другой. Холквист подчеркивает двойственную природу хронотопа: «Хронотоп имеет сравнительную ограниченную сферу применения в литературных текстах, понимаемых как неделимые целостные образования. Но хронотоп может также применяться в качестве средства для анализа взаимоотношения между любым текстом и его эпохой. То есть как основополагающий прием для более широкого социально-исторического познания, в пределах которого литературный ряд – только один из нескольких взаимосвязанных типов дискурса. И вот в этом втором пределе как раз и обнаруживается с наибольшей отчетливостью то новое, что вносит теория хронотопа в историческую поэтику»⁶⁸. Вывод, к которому приходит Холквист, звучит следующим образом: «Хронотоп можно кратчайшим образом определить как *единство формы, составными элементами которого являются одновременно и фабула, и сюжет всякого конкретного повествования*»⁶⁹.

В современной литературоведческой традиции, связанной с московско-тартуской структурно-семиотической методологией, термин «хронотоп» связан с бахтинскими работами и означает пространственно-временную модель художественного текста, многоуровневая организация которой связана, с одной стороны, с местом и временем действия персонажей, с другой – с метатекстуальной позицией образа повествователя и/или автора. Важными категориями в пространственно-временном моделировании художественного универсума выступают также представления о сакральной и профанической ипостаси хронотопа. Сакральный хронотоп формируется на основе идеологически значимых топографических описаний (топосов) и временных фрагментов, которые могут конструироваться в единое целое с явным смешением хронологии и реальной топографии. Профанический хронотоп основывается на описании реального времени и места при возможности нарушения последовательности событий. Холквист в уже приводимом исследовании о хронотопе Бахтина также подчеркивает наличие нормы времени и пространства, «<...> под углом зрения

⁶⁷Холквист М. Диалог истории и поэтики. С. 234.

⁶⁸Там же. С. 235.

⁶⁹Там же.

которых могут быть увидены и осмыслены другие пространственно-временные отношения в данном конкретном тексте»⁷⁰. Необходимость определения пространственно-временной нормы позволяет понять художественную значимость пространственно-временных трансформаций в конкретном тексте: «Первая задача литературного анализа определяется необходимостью "поместить" содержательно значимый состав произведения в его пространственно-временных местоположениях: здесь/там, сейчас/потом»⁷¹.

Н. Бонепкая в статье, посвященной эволюции взглядов Бахтина в двадцатые годы, пишет: «Логика эволюции Бахтина на протяжении 20-х годов <...> такова, что от нравственного бытия-поступка ("К философии поступка") совершается переход к "эстетическому бытию" ("Автор и герой..."), а от него – к этическому, реальному в полной мере бытию-диалогу ("Проблемы поэтики Достоевского"). В книге о Достоевском Бахтин показал, каким образом художественная ценность может одновременно быть фрагментом реального нравственного бытия»⁷². Показательно, что направленность художественных экспериментов в области хронотопа и метатекстов писателя Вагинова совпадает в это время с основным вектором научных поисков Бахтина того периода, к которому относится написание «Автора и героя в эстетической деятельности». В этой работе Бахтин объединяет автора-демиурга и героя-персонажа в творческом акте как едином эстетическом событии и этическом поступке. В главе «Проблема отношения автора к героям» он пишет: «Эстетическое событие может совершиться лишь при двух участниках, предполагает два несовпадающих сознания. Когда герой и автор совпадают или оказываются рядом друг с другом перед лицом общей ценности или друг против друга как враги, кончается эстетическое событие и начинается этическое»⁷³. Формируя различные типы пространственно-временных моделей в своих произведениях, Вагинов решает проблему метатекстуального описания творческого процесса, превращая хронотоп в эстетический и этический инструмент, который позволяет автору осмыслить вопросы взаимоотношений творца-демиурга и его творения. Представляется чрезвычайно важным соединение в художественном мире Вагинова категории хронотопа с этическим

⁷⁰Холостов М. Диалог истории и поэтики. С. 244.

⁷¹Там же. С. 245.

⁷²Бонепкая Н. К. М. Бахтин в двадцатые годы // Михаил Бахтин: Pro et contra: Творчество и наследие М. М. Бахтина в контексте мировой культуры. Т. 2. С. 165.

⁷³Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. С. 22.

поступком, этической оценкой, воплощенными в художественном слове. Сотворение словесной реальности, противостоящей деструктивным историческим и социальным событиям, которые затрагивают личность автора, подводя его к осознанию кризиса авторства, становится основным содержанием прозы Вагниева. Событие перехода жизни в слово ставит проблему личного авторства и проблему личностно определенного персонажа, выступающего субъектом ответственного поступка. В этом событии творения словесного текста, вбирающего в себя реальность, писателем формируется значимая этическая задача – сохранение независимости персонажем, настаивающим на праве нравственного выбора и поступка, и в то же время сохранение рефлексирующего писателя-персонажа, также настаивающего на своем праве на создание целостного художественного произведения, тема которого – творчество.

Взаимоотношения автора и его персонажей в произведениях Вагниева превращают его героев в субъект ответственного поступка. Рефлексия персонажей-«авторов», занимающихся творческой деятельностью (поэтов и литературоведов, философов и искусствоведов), влияет на развитие рефлексирующего автора-персонажа, вводимого Вагниевым в текст на правах героя, и на пространственно-временную архитектуру произведения, в котором он действует и творит. В связи с этим современный исследователь бахтинского творчества отмечает: «Анализ основных компонентов системы Бахтина, как она изложена в трудах “К философии поступка” и “Автор и герой в эстетической деятельности”, показывает, что поступок мыслится Бахтиным как ответственное, ценностное и архитектурно-значимое индивидуальное высказывание, осуществленное в действии или в слове и соотношенное и привнесенное в мир других поступающих субъектом, protagonистом действия, мною, живущим здесь и сейчас. Понятия “архитектонический принцип действительного мира поступка”, а также “смысловое единство мира”, возводимое до степени “событийной единственности”, глубоко диалогичны (я и другой) и принципиально хронотипичны (освоение и осознание живущим здесь и сейчас этой единой единственности мира бытия)»⁷⁴.

Итак, уникальным опытом метатекстуального прочтения теоретических построений Бахтина становится проза петербургского/

⁷⁴ *Перлина Н. Хромотопы бахтинского хронотопа // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1996. № 3 (16). С. 78.*

ленинградского поэта и прозаика Константина Вагинова, чьи экспериментальные поиски в сфере романного жанра привели к формированию как глубоко оригинальных форм хромотопа, так и метатекстов, важнейшие из которых связаны с темой творческого процесса – основной темой в первую очередь романов Вагинова «Козлиная песнь» и «Труды и дни Свистонова». Такое специфическое построение текста, как метатекстуальный принцип («текст в тексте», «текст о тексте»), позволяет усилить в нем качества условности, акцентируя игровые аспекты текста, его пародийные, театрализованные возможности. Полифоническое начало, присущее данным структурам, увеличивает смысловую многомерность прозы, подчеркивая множественность интерпретаций, существование иной и равноценной точки зрения, иного сознания, что в условиях формирования в конце 1920-х годов тоталитарного общества несло в себе особое идейное, этическое наполнение, сближаясь с бахтинской «нравственной философией» как пониманием личностью ответственного поступка, осуществляемого в слове.

Идеологически значимым, эстетически и этически ценным для Вагинова, как и для Бахтина, становится формирование полифонической нарративной модели в условиях одномерно-монологического мышления, насаждаемого авторитарным государством. Деструктивные исторические события, осуществляемые ради утопического благоденствия общества, затрагивают проблему понимания ценности личности, разрешаемую в литературе в первую очередь на примере творцов, подводя тем самым к осознанию кризиса авторства. Исторические процессы, приведшие в 1920-е годы советскую культуру к утверждению принципов подавления личности, совпали в художественной сфере с ситуацией «авторского» кризиса, когда, по Бахтину, вступают в противоречие потребности жизненного поступка и эстетического завершения, активного, ответственного деятеля и «виснаходимой» творческой инстанции, которая символизирует безжалостное давление тоталитарного государства. Разрешение конфликта Вагинов ищет в разнообразных формах проявления авторской позиции, воплощаемой в формах хромотопа и метатекстуальных стратегий.

Анализ построения пространственно-временных моделей в прозе Вагинова 1920-х годов как специфической формально-содержательной особенности его прозы позволяет сделать вывод о том, что хромотоп становится в его творчестве выразительным художественным средством, которое, воплощая взаимоотношения творца-демиурга и его творения, эксплицирует метатекстуальные принципы и выполняет роль

действенного эстетического и этического инструмента. Хронотоп становится способом исследования комплекса взаимоотношений между искусством и жизнью, и в этом прослеживается соответствие бахтинским представлениям о его роли в структуре художественного произведения. Вагинов использует в культурном наследии тот опыт романного жанра, в котором организующим началом является историческая и философская концепция автора. Параллели между историческими ситуациями прошлого (граница античности и христианства) и современного писателя «настоящего» актуализируют «движение» героев произведений Вагинова внутри истории как тип эстетического, идеологического, философски значимого поведения героев, позволяющего показать этические и идейные поиски героев, их нравственный выбор перед лицом распадающегося универсума, перед лицом небытия. Актуальность исторических параллелей между античностью и современной Вагинову революционной эпохой, особая значимость для него включения в повествовательную ткань мифологического, легендарного, литературного и исторического материала обусловили своеобразие художественного хронотопа романов и повестей писателя, их монтажную композицию, позволяющую создать систему исторических взаимопроспекций и отражений, т. е. метатекстуальное смысловое пространство. Метатекстуальное прочтение Вагиновым исторических параллелей свидетельствует о неоднозначности его историко-философской интерпретации современности, которая в его изображении комбинируется из сакрального и профанического хронотопов, и о желании автора постичь ход истории, прослеживая в ее движении цикличность. На первый план Вагинов выдвигает вопросы нравственной ответственности художника, погруженного в сакральный мир культуры, в котором еще более остро происходит осмысление творцом катастрофического опыта российской действительности, изображенной писателем как мир профанический.

В творчестве Вагинова в первую очередь проявляется одно из основополагающих качеств метапрозы – выдвигание на первый план образа автора и соответственно хронотопа образа автора по отношению к другим хронотопам текста. Причем прямым следствием «приоритетного» положения хронотопа автора становятся выявление фактора авторского построения текста, демонстрация участия автора в конструировании текста, актуализация интертекстуальных стратегий, что подчеркивает его игровой, пародийный, иронический характер. На протяжении всего творчества Вагинова выстраивается целый спектр различных типов хронотопа образа автора/повествователя. Пространственно-

временной универсум, к которому принадлежит автор-демиург, обладающий, по Бахтину, «избытком зрения», и в котором концентрируется самая важная для Вагинова тема – тема творчества, получает в работах Бахтина определение «творческого хронотопа».

Нам представляется, что формирование многих содержательных и формальных качеств прозы Вагинова (сюжетообразующая, композиционная, изобразительная функции хронотопа, способы выражения авторского сознания) находят свое объяснение не только в талантливом усвоении и переработке эрудированным писателем романских тенденций от античности до современных ему литературных поисков, но и в глубоком знакомстве с бахтинскими концепциями, в которых Бахтин стремился выявить, прежде всего, ценностно-философское значение таких категорий поэтики, как «время» и «пространство» («хронотоп»), и с которыми Вагинов вступает в диалогические отношения в своих литературных произведениях.

3.5. Время повседневности: культурологический аспект

Рассмотрение повседневной культуры в контексте постоянно ускользающей пластичности времени, вне которого не существует ни один объект, ни одна система, является достаточно актуальным и позволяет не только продвинуться в исследовании данной проблематики, проявить аналитические возможности человеческого сознания, но и выделить различные аспекты организации и динамики данного феномена. Укорененность человека в повседневной культуре в условиях нестабильного общества, которому свойственны социально-экономические и политические потрясения, потеря культурно-нравственных идеалов, дезориентация внутреннего мира, расщепление сознания важны для сохранения его культурной и временной идентификации.

Исследователи склонны относить к повседневности каждодневные явления и события, происходящие в жизни человека. Один из основоположников учения о повседневности Ф. Бродель включает в ее структуру все то, что окружает человека и постоянно опосредует его жизнь, в том числе географические и экологические условия, трудовую деятельность, основные потребности и возможности их удовлетворения с помощью техники и технологии. Новаторские перспективы изучения броделевского наследия в настоящее время связаны также с новым видением вечной проблемы темпоральности и наиболее приемлемых форм ее постижения, разнообразных способов восприятия человеком

такой сложной реальности, как время, и его специфических импликаций.

В современном научном прочтении повседневная культура как объект научного исследования представляет собой сферу социальной практики отдельной личности, семьи или иной малой группы, социального класса, которых объединяют повторяющиеся изо дня в день события. Повседневная культура является важной социально-психологической составляющей окружающего мира, она позволяет человеку сохранить свою идентичность. Освоение данного феномена начинается с рождения и продолжается в течение всей последующей жизни благодаря использованию трех источников:

- общение в малой группе (семья, ровесники, родственники),
- общение в процессе обучения и производственной деятельности,
- освоение источников при обращении к средствам массовой информации.

Тесные спонтанные контакты также играют важную роль в этом процессе, потому что позволяют человеку овладеть теми знаниями, навыками, стереотипами поведения, которые в дальнейшем образуют базу для его приобщения к специализированной культуре.

Целостность исторически сложившегося социума сохраняется благодаря мировоззренческим универсалиям, которые ориентируют человека в мире и являются для него базовыми, особенно в условиях неустойчивого общества. Важнейшее место среди них занимает универсалия времени⁷⁵, ориентирующая человека, определяющая его идентификацию, стабилизацию и саморегуляцию. Повседневная культура, и прежде всего ее носители, предметы, отношения постоянно напоминают о динамике времени как факте, необходимости, ограничении, препятствии, ценности, усугубляют радостные и несчастные моменты человеческого существования.

Каждый человек объективно живет в настоящем времени, одновременно аккумулирующем, по Августину, *настоящее прошедшее*, которое удерживается памятью или воспоминаниями; *настоящее будущее*, для которого у человека есть чаяния, упования, надежда, и собственно *само настоящее* предметов, для которого у человека есть взгляд, воззрение, созерцание. Из этого следует, что время тройственно⁷⁶.

⁷⁵ См.: Стивен В. С. Философия и образы будущего // *Вопр. философии*. 1994. № 4. С. 10–21.

⁷⁶ См.: Августин. Исповедь // *Антология мировой философии*: в 4 т. М., 1969. Т. 1, ч. II. С. 588.

Научный интерес к изучению «неодновременности *одновременного*» у исследователей постоянно возрастает. Вначале данная идея была темой научно-теоретического анализа, предпринятого Ф. Шлегелем, затем Ф. Ницше, Р. Козеллеком, Г. Люббе, Ф. Броделем. Последний в соответствии с ней формулирует вопросы, позволяющие выделить новые направления исследования данного феномена, в частности использовать его при изучении повседневной культуры человека. Подтверждением данной мысли являются вопросы, сформулированные Ф. Броделем в предисловии к работе «Время мира»: «Разве настоящее не находится больше, чем наполовину во власти прошлого, упорно стремящегося выжить? И разве не представляет прошлое посредством своих различий и своих сходств ключ, необходимый для всякого серьезного понимания настоящего?»⁷⁷.

Оригинальное исследование, посвященное анализу направления времени и временной структуры, представлено в работах известного отечественного философа Я. Ф. Аскина, который справедливо утверждает, что «современному человеку свойственно сознательное отношение ко времени: он легко “перемещается” во времени, без особых затруднений осознает самое отдаленное прошлое, способен предвидеть будущее, планировать свою деятельность и предсказывать развитие науки, техники, производства, общества достаточно далеко вперед. Человек научился точно измерять и дозировать время. Единственное, что человек не сможет никогда сделать, так это “позабыть” о времени»⁷⁸.

Экспликация универсалии времени расщепляет его на прошедшее, настоящее и будущее, при этом все типы между собой взаимосвязаны и одновременно представлены в повседневной культуре человека не только как само собственно настоящее время, но и как настоящее прошедшего и настоящее будущего. Наполненность повседневной культуры текущими, повторяющимися действиями и ситуациями делает временем ее локализации настоящее. Особенность темпоральности повседневной культуры состоит в том, что повседневность в ней есть развитое, самодовлеющее, самоценное настоящее, ориентированное на ближайшее, исчисляемое днями, прошлое и будущее (вчера, позавчера, завтра, послезавтра). Однако не менее важно и наличие дальней временной перспективы, особенно в направлении от настоящего

⁷⁷Бродель Ф. Структура повседневности. Возможное и невозможное // Материальная цивилизация, экономика, капитализм. XV–XVIII вв.: в 3 т. М., 1992. Т. 3. Время мира. С. 11.

⁷⁸Аскин Я. Ф., Ивилов И. Н. Культура и время // Закон возрастания роли культуры / под общ. ред. д-ра филос. наук В. И. Савсара. Саратов, 1998. С. 47.

к прошлому. Отсутствие противопоставленности настоящего прошлому и будущему делает невозможным самоопределение, конституирование повседневного, а следовательно, затрудняет определение динамики повседневной культуры.

При более детальном рассмотрении повседневной культуры через призму времени в ней можно выделить суточные ритмы повторяющихся в жизни человека процессов и событий. Более крупными хронометрическими единицами по отношению к суткам являются неделя, декада, месяц, сезон, которые и составляют временной контекст амбивалентности повседневной культуры с ее повторяющимися из дня в день делами и занятиями.

С одной стороны, она тяготеет к стабильности, устойчивости, нормированности, которая, особенно в нестабильном обществе, скорее является недостижимым идеалом, а не реальностью, потому что жизнь с ее рисками войны, голода, болезней, природных катастроф содержит потенциальную угрозу нормативности, а сломанный чрезвычайными обстоятельствами уклад жизни превращается в экстремальную культурную повседневность.

С другой стороны, происходящие в повседневной культуре изменения человеком постоянно переживаются и оцениваются. Однако повторяющееся каждый день становится повседневным, а если оно неизбежно, обязательно, привычно, то постепенно переживается и оценивается как рутинное, тривиальное, само-собой разумеющееся. Поэтому можно привыкнуть к боли, болезням, бедности, скудности, серости повседневной жизни и считать такое положение, подобную ситуацию нормой и ничего не предпринимать для изменения сложившейся рутины.

В повседневной культуре, как правило, выделяют несколько временных уровней. Природно-космический уровень задается суточным вращением Земли вокруг своей оси и ее положением относительно Солнца, поэтому сутки до сих пор являются основной мерой времени повседневной культуры, что реализуется, во-первых, в членении суточного времени на четыре четверти: утро, день, вечер, ночь, а также на часы, минуты, секунды, доли секунд, во-вторых, в формировании распорядка дня, определяющего приуроченность некоторых действий, поступков, событий к конкретному времени суток. При этом временная шкала распорядка дня принадлежит темпоральному измерению повседневной культуры, а содержание и характер событий закреплены за ее событийным рядом. Такие важные показатели, как скорость течения событий, частота смены одного события другим, задают темпоритм

повседневной культуры и определяют плотность ее событийного ряда. Отметим, что данные показатели не будут совпадать на разных этапах развития европейской и отечественной повседневной культуры, в разных типах таких поселений, как деревня и город, небольшой поселок и мегаполис. Они будут также различными для разных социальных слоев и групп.

Основная тенденция исторического развития культуры, как отмечают современные исследователи, состоит в увеличении скорости протекания и частоты смены повседневных событий. Поэтому справедливо утверждение Г. Люббе, который полагает, что наше пребывание в настоящем в условиях современной динамической цивилизации постоянно сокращается. В связи с увеличением скорости сменяемости событий, возрастанием количества инноваций в единицу времени уменьшается хронологическое расстояние до того прошлого, которое во многих жизненных отношениях уже устарело и «в котором мы не можем уже распознать привычной структуры сегодняшнего мира и которое представляется нам чужим и даже непонятным»⁷⁹.

Природно-биологический уровень повседневной культуры определяет ритмы сна и бодрствования, в соответствии с которыми удовлетворяются естественные, психологические, духовные потребности. Специфика данных потребностей и связанных с их удовлетворением действий состоит в их императивной обязательности и общечеловеческой универсальности. На этом уровне особое место отводится свободному времяпрепровождению, удовлетворению личных информационных потребностей, дружескому общению и т. д. Суточное время заполняется как домашними делами и заботами, так и профессиональной деятельностью, являющейся источником средств существования, образовательной деятельностью, необходимой для интеграции в социум, успешной карьеры.

И наконец, на третьем уровне сложившиеся в повседневной культуре традиции задают определенные системы исчисления и учета времени, т. е. формируют календарное время, в рамках которого повседневность как будничные, рабочие дни противопоставляется праздничным и выходным дням, к которым приурочены конкретные дела, памятные даты, действия и события. Хотя ежедневный и еженедельный досуг также содержит элементы праздника, праздничное начало, которые являются воплощением свободы как антитезы будничной необходимости,

⁷⁹Люббе Г. В ногу со временем. О сокращении нашего пребывания в настоящем // Вопр. философии. 1994. № 4. С. 95.

он все-таки количественно и качественно отличается, например, от календаря праздников. Так, ежегодно в январе на праздники приходится подряд, как правило, десять дней, в феврале – три дня, в марте – четыре дня, в мае с разрывом – три и три дня, в июне – три дня и в ноябре также три дня, что соответственно усиливает и продлевает праздничное начало в повседневной культуре.

Вводимые в повседневную культуру инновации способствуют ее эффективному развитию только лишь при условии, если они не нарушают гармонии как минимум трех сосуществующих поколений, связанных единой эволюцией повседневной культуры. Из этого следует, что идея о сокращении нашего пребывания в настоящем особенно актуальна для современного нестабильного общества и может иметь самые неблагоприятные последствия, связанные с рядом следующих жизненно важных обстоятельств.

Во-первых, введение непроработанных и неспробованных инноваций сопровождается возрастанием скорости жизни в условиях, когда реально существующие, но содержательно устаревшие элементы и комплексы внедряются в новые формы, соответствующие новым требованиям, и наоборот. Известный кардиохирург академик РАН Р. С. Аксютин полагает, что в настоящее время у россиян отсутствуют перспективы уменьшения сосудистых заболеваний. Это связано с тем, что «скорость жизни в последние годы заметно выросла. Она обусловлена новыми технологиями нашего существования: быстрой сменой ситуаций, различных известий (чаще негативных), постоянным эмоциональным штормом. Приходится лишь удивляться, насколько «талантливо» телевизионщики умеют показывать все гадости, которые случаются в нашей стране и за рубежом. И обсуждать их долго. Рассказывать, как длительное время кого-то преследовали, а потом застрелили... Все это очень сильно влияет не только на психически неустойчивых граждан, но и на нормальных людей»⁸⁰.

Во-вторых, резкое, чаще всего неоправданное изменение культурной повседневности ведет, как правило, к возрастанию рискованных ситуаций с непоправимыми последствиями. Так, в результате глобального перемещения представителей разных национальностей, культур, языков возникает панмиксия, ведущая к перемешиванию генов и увеличению сегрегационного груза, при котором стираются межэтнические различия и, как следствие, ускоряется созревание индивидумов

⁸⁰ Аксютин Р. С. Не убивайте свое сердце : интервью МК. URL: <http://www.mk.ru> (дата обращения: 01.01.2016).

и сокращается продолжительность их жизни. Российскими учеными доказано, что динамика генофонда диктуется не наследственностью, а социальными процессами. Структура генофонда меняется, отвечая на изменения в обществе, поэтому все зависит от нас самих. Иначе говоря, «время нас убивает», и мы сами этому являемся причиной⁸¹.

В-третьих, опыт повседневной культуры старшего поколения со временем становится все менее пригодным для реализации потомками, при этом нарушается связь времен и поколений. П. А. Флоренский неоднократно отмечал, что ему комфортно жилось бы в Средневековье, и связано это не только с проблемой взаимоотношения веры и разума, но и с тем, что хронологически этот период является одним из самых продолжительных в истории общества, отличается собственным ритмом, темпом и, как следствие, устойчивостью элементов повседневной культуры.

В-четвертых, наше настоящее не только резко сокращается в связи с введением непродуманных, часто взаимоисключающих инноваций, затрагивающих основополагающие элементы повседневной культуры, но и вызывает сильнейший социально-временной стресс. Основную роль в этом процессе играют не только материальные трудности, ведь не изменяется продолжительность жизни в Ингушетии, Дагестане и других регионах страны. Она снижается там, где происходит резкая деформация повседневной культуры и люди «потеряли веру в завтрашний день, где был нарушен, пусть даже деформированный советской властью, но все-таки исторически сложившийся образ жизни, традиционная культура»⁸².

В-пятых, в настоящее время происходит заметное инновационное сгущение в рамках единой культурной эволюции. Отечественная повседневная культура сопровождается музеефикацией цивилизации, что выражается в утрате чувства знакомого, обострении потерянности, горечи, растерянности, обусловленных возрастающим темпом изменений, происходящих в нестабильном обществе.

Что позволит смягчить, ослабить негативное воздействие многочисленных инноваций на повседневную культуру? Путей может быть несколько, но безусловным, на наш взгляд, является ориентация на менталитет, в том числе на отечественные традиции восприятия и отношения ко времени. Для русского человека всегда был характерен собственный темпоритм. «Несоответствие шага пространства»

⁸¹ См.: Авилов Ю. П. Монолог о времени // Человек. 2003. № 6. С. 21–30.

⁸² Там же. С. 26.

и «шага времени», по мнению Г. Д. Гачева, является вечной трагедией, роком России и русского социума. Следует учитывать и такие важные характеристики русской повседневной культуры, как открытость, незавершенность, «вопрошание», по М. М. Бахтину, которые распространяются и на вводимые инновации, являющиеся частью современного культурного поля.

Для российского менталитета характерен и определенный утопизм, выражающийся в невысокой оценке или даже неприятии настоящего и даже будущего времени во имя еще более удаленного будущего. Пребывание в настоящем для многих поколений русских людей было настолько безысходным, что положительное «завтра» из него никак не вытекало: только либо «послезавтра», либо «никогда». Отсюда появляются неумение и привычка выстраивать позитивную повседневную культуру, особенно взрослыми гражданами, которые научились существовать в условиях дефицита, очередей, нервозности («на всех не хватит»), стрессов. Наверное, никакой другой культуре не свойственен такой огромный разрыв между мечтой и действительностью, реальным и будущим, при этом мечта о будущем не всегда является заботой о его практическом воплощении. Постепенно существование в настоящем, которое пока не отобрали, не отняли, становится основным жизненным принципом целого поколения, который не требует обдумывания, реализации возможности перетекания «сегодняшнего» в «завтрашнее». Только в художественном и обыденном сознании осуществляются эти мгновенные утопические прыжки в некое благополучное время-пространство, где получают оправдание и сегодняшние, порой бессмысленные страдания и жертвы, жестокость, разрушение, несправедливость реальной жизни. Русские философы, литературные классики Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой, Н. В. Гоголь детально раскрывают эту уникальную черту отечественного менталитета, когда хочется всего и сразу, причем не постепенно в результате каждодневного упорного труда, а в едином прыжке «через годы, через расстояния» в некую благополучную повседневную культуру.

В современных процессах деятельности, выстраивания взаимоотношений с социумом человек постоянно сталкивается с постижением наиболее приемлемых форм темпоральности, поиском эффективных способов восприятия сложной реальности времени, оценкой времени повседневной культуры. По-видимому, это связано с тем, что «только человек способен жить одновременно во времени и вне времени, пре-

одолевая его, "путешествуя" в нем»⁸³. Из этого следует, что динамика повседневной культуры, жизненный путь, биография каждого человека являются «источником первичной социологической информации», именно она «позволяет выявить не только социально-психологический тип личности, но и его культурную, историческую, социальную и даже географическую детерминированность»⁸⁴.

В нестабильно развивающемся обществе с возрастанием объективных и субъективных трудностей повседневной культуры у человека все чаще отсутствуют необходимость, желание или возможность самоутверждаться здесь и сейчас, самоидентифицироваться, активно заявлять о себе.

Для некоторых людей, в том числе молодых, время как длительность, с одной стороны, перестает являться ценностью «в силу неадаптивности», потому что от него не ждут ничего хорошего и соответственно ему ничего не предлагают, живут, не задумываясь о быстро проходящих мгновениях, не напрягаясь интеллектуально, физически, эмоционально, руководствуясь, прежде всего, каждодневными биологическими ритмами.

В то же время все больше людей сознательно или бессознательно погружаются в состояние «безвременья» с помощью наркотиков, алкоголя, компьютерных VR-технологий, многочисленных трансовых методик с использованием одного из сенсорных каналов или прямого воздействия на мозг или других современных средств. Так, популярная технология подпороговой коммуникации в звукозаписи, полиграфии, особенно рекламе, позволяет эффективно управлять временем, вниманием, памятью, эмоциональным состоянием человека, активно влияя на бессознательное восприятие фонограммы или текста, тем самым диктуя ему определенные стандарты и установки поведения. Становятся повседневной культурной реальностью виртуальные музеи, коллекции, библиотеки, дистанционное образование, получение любой жизненно важной и необходимой информации, однако при этом многое зависит от того, как они организованы, какие цели преследуют их создатели и организаторы. Можно привести множество примеров искажения исторических фактов и ситуаций, ведущих к деформации повседневной культуры человека при опосредованном, вербальном,

⁸³Нурова В. В. Свершенное продолжается: психология автобиографической памяти личности. М., 2000. С. 16.

⁸⁴Ярская В. Н. Инверсия времени жизни: детская биография городского происхождения // Социальные ориентиры современного города: здоровье, спорт, активный туризм: сб. науч. тр. по материалам Всерос. науч.-практ. конф. Саратов, 2007. С. 11.

невербальном общении, если создается и поддерживается ряд следующих условий:

- осуществляется непосредственный контакт со специалистом-технологом;
- реализуется четко продуманный и выстроенный контекст личной встречи;
- проявляются хотя бы небольшой интерес, желание или даже пассивность, невмешательство, несопротивление со стороны реципиента.

Однако и в настоящее время существуют люди, которые в своей повседневной культуре по-настоящему философски относятся ко времени, ценят и берегут его, дорожат им и рачительно распределяют. Поэтому уместно вспомнить народную мудрость о восприятии человеком времени, потому что она не устарела и сегодня: великий человек идет впереди него, умный – рядом с ним, хитрый человек старается использовать его, а глупый становится времени поперек дороги.

Таким образом, пребывание каждого человека в реально существующей повседневной культуре уникально, насыщено индивидуальными событиями, представляет неповторимый вариант личностного бытия. В нестабильно развивающемся обществе самоактуализация индивида является одной из важнейших ценностей, и происходит она только во времени. Следует согласиться и с тем обстоятельством, что только сам человек способен во зло или во благо использовать технологические и иные инновации, изменять способы удовлетворения повседневных культурных потребностей, расширять границы творчества, информационного пространства, получать удовольствие от восприятия времени.

4. Время человека

4.1. Биологическое время человека

Биологическое время – это время, которое занимает та или иная биологическая система. Среди живущих организмов на Земле вид Человек Разумный составляет определенную системную единицу биосферы, которая являет собой целостность вещества, времени и пространства.

Биологическое время человека имеет чрезвычайно сложное проявление как на видовом уровне в его историческом развитии (филогенезе), так и на организменном уровне индивидуального (онтогенетического) развития.

Человек современного типа – *Homo sapiens* – появившийся не позднее 40 тысяч лет назад, эволюционировал в векторе необратимой направленности биологического времени человека прямоходящего (*Homo erectus*), делающе-преобразующего (*Homo habilis*), познающе-мыслящего (*Homo sapiens*). Временные темпы гоминизации имели неравномерный, «мозаичный» характер, а морфологические изменения не совпадали полностью с темпами биохимической эволюции. Не было также строгого временного соответствия прогресса морфофункциональной организации и культуры, что типично для биологического времени сложных биосистем, к которым относится человек¹.

В филогенезе в результате цефализации человека биологическое время человека устремлено в его природосообразной и природопреобразовательной жизнедеятельности в направлении вектора «биосфера – ноосфера». Так, со времени отделения рода *Homo sapiens* от других живых организмов человечество охватило всю планету. Это явление нельзя назвать случайным, его корни лежат глубоко и подготавливались всем ходом естественно-исторического процесса, связанного, по мнению В. И. Вернадского², с созданием человеческого мозга. Выделение человека из всех живых организмов есть проявление временно-длительного процесса зарождения и становления биосферы, поэто-

¹См.: Колесник Н. И. Биофилософская концепция жизни. Саратов, 2006. С. 18.

²См.: Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста. М., 1988. С. 20–70.

му этот процесс получил особое геологическое значение благодаря тому, что он создал новую геологическую силу – труд и мышление человека.

В результате расселения возникала регионально-экологическая дифференциация человечества, закреплённая в локальном проживании различных этносов, народов, наций и рас. Создавалась социосфера активно взаимодействующих между собой людей для удовлетворения их жизненных потребностей, с одной стороны, с целью производства средств к жизни (предметов питания, одежды, жилища и необходимых для этого орудий), с другой – производства самого человека, продолжения рода.

В процессе филогенеза в местах развития ландшафтной оболочки планеты формировалась демосфера и этносфера. Соотношение между народонаселением и географической средой обуславливало характер исторической деятельности людей, определяло временные темпы смены цивилизаций, создавало различные возможности для развития материально-производственной сферы. Национально-культурный и социально-биологический коды конкретного народа или суперэтноса складывались в рамках определённого биологического времени жизни.

Самобытные этнонациональные культуры и цивилизации, представленные различными антропологическими типами людей, чаще всего тяготели в своей жизнедеятельности к географически ограниченным местам развития. Локация жизни того или иного этноса или народа фиксировалась в бассейнах крупных рек и на морском побережье, в степях и предгорьях, низменностях и горных плато. Природные преграды и труднопреодолимые рельефы местности приводили к относительной исторической изоляции ту или другую человеческую цивилизацию. В результате в филогенетическом измерении времени жизни за столетия внутри конкретного этнонационального образования складывался в чем-то неповторимый тип личности с отличными биологическими чертами, особой культурой и образом жизни.

Например, российская цивилизация представляет собой исторически устойчивую североазиатскую геокультуру. Как известно, на огромном континенте Евразии (Восточная Европа, Кавказ, Малая и Средняя Азия, Сибирь, Индия, Гималаи, Тибет, Алтай, Забайкалье и др.) за всю историю человечества сложилось несколько мировых культур, среди которых выделяется благодаря своему протяжению – до 10 тыс. км по долготе и около 3 тыс. км по широте – российская

цивилизация. В ряде регионов России существует многовековая взаимосвязь европеоидной и монголоидной рас, множества этносов и наций, мировых религий, торговых путей. В этом отношении выделяют народы Поволжья: глубинные исторические корни межэтнических отношений, раннее вхождение в Московское государство, стык западной и восточной культур, связи по великой реке Волге с плодородным степным югом и промышленным лесным севером страны, каскад ГЭС, месторождения нефти, газа, цепь индустриальных центров и городских агломераций и т. д.³

Так, в жизненном пространстве человека формировались техноценозы. Природно-техническое единство существенно преобразовало природу, которая была до возникновения человека на Земле. Человечество изменяло биосферу, создавая разнообразные городские и сельские поселения, сельскохозяйственные системы, отдельные промышленные предприятия и индустриальные зоны, транспорт и транспортные коммуникации, энергетические системы, рекреационные и другие системы.

Таким образом, биологическое время человека в филогенетическом измерении эволюционно изменчиво, биосферно целостно, оно есть течение с прошлым, настоящим и будущим исторического развития биологического вида *Homo sapiens*.

Жизнь конкретного человека длится в определенных временных границах. В онтогенезе человека осуществляется вся совокупность индивидуальных биологических преобразований от зарождения жизни до смерти. Человек проходит через различные фазы роста, созревания, старения и физического умирания. Все возрастные периоды жизни человека не просто сменяют друг друга, они надстраиваются один над другим и связываются в единое целое благодаря интегрирующему началу биологического времени. В онтогенезе человека эмбриональный и постэмбриональный периоды независимы, но взаимосвязаны в целом.

В эмбриональном периоде развития в стадии бластулы и гастролы идет закладка всего организма человека. Этот процесс эффективно описывается с помощью единицы биологического времени – «детлаф». Она равна интервалу между одноплевыми фазами делений и дробления и видоспецифична на разных стадиях эмбриогенеза.

³См.: Пространственно-временная организация страны: региональный анализ / В. Б. Самсонов, В. М. Аликян, А. Ю. Митрофанов [и др.]; под ред. В. Б. Самсонова. Саратов, 2000. С. 83–99.

Биологическое время эмбрионального и постэмбрионального периода развития человека обладает биологическими ритмами как периодически повторяющимися изменениями интенсивности и характера биологических процессов и явлений, например температурных колебаний, секреций гормонов, синтеза РНК, образования рибосом и деления клеток и т. д. При этом отдельные клетки организма человека выполняют роль синхронизаторов, управляя ритмикой органов или всего организма в целом. Механизмы отсчета времени имеют все клетки, но некоторые из них обладают повышенной реактивностью к различным параметрам внутренней и окружающей среды и в данной физиологической системе становятся водителем ритма, отсчитывая каждый период функционального цикла. Совокупность механизмов отсчета времени разного уровня получила название биологических часов⁴.

Независимые ритмы индивидуальных органов, тканей и клеток и клеточных компонентов участвуют в создании временной упорядоченности биологических процессов, являясь основой для интеграции всех процессов, протекающих в живом организме.

Биологические ритмы наследственно закреплены и являются важнейшим фактором естественного отбора и адаптации организма человека. Биологические ритмы человека не являются автономными, они сбалансированы с внешними природными ритмами (суточной и сезонной периодичностью электрического и магнитного поля Земли, солнечной и космической радиации и т. д.), создавая созвучие, консонанс человеческой жизни. В единстве множества ритмов природного и человеческого мира течет биологическое время проживания жизни как здоровья и нормы реализации индивидуальной генетической программы каждого человека.

По классификации хронобиолога Ф. Халберга ритмические процессы в организме человека делятся на три группы. К первой относятся ритмы высокой частоты с периодом до 1/2 часа. Ритмы средней частоты имеют период от 1/2 часа до 6 суток. Третью группу составляют ритмы с периодом от 6 суток до 1 года (недельный, лунный, сезонный, годичный ритмы). В естественных условиях ритм физиологической активности человека синхронизирован с его социальной активностью, обычно высокой днем и низкой ночью⁵.

Отклонение ритмики биологического времени жизни человека за пороговые значения и диапазон её нормы означают возникновение

⁴См.: Петровский В. М., Коренько Г. Ф. Физиология человека. М., 1998. С. 279.

⁵Там же. С. 281.

патологической ситуации, которую можно определить как диссонанс жизни. Возникает неправильная последовательность процессов и явлений временной организации жизни, которая приводит к нарушению нормального течения жизненных процессов и защитно-приспособительных реакций организма человека.

В процессе эволюции выработались и закрепились определенные закономерные комплексы диссонансных отклонений, обуславливающие разрушение жизненных процессов, формирующие различные патологии живого. По своим количественным и (или) качественным характеристикам протекание жизни в диссонансной ритмике выходит за границы фило- и онтогенетической нормы реагирования, свойственной конкретной особи, проявляется как нарушение реактивности каких-либо звеньев регуляторных жизненных систем организма. В таких нарушениях биологического ритма протекает биологическое время выживания организма человека с компенсацией или декомпенсацией жизненных процессов.

Таким образом, вся биологическая ритмика проживания и/или выживания организма сложилась на пути создания у него наиболее эффективных морфологических и функциональных свойств, которые обеспечивали наиболее выгодное приспособление человека к окружающему миру. В процессе эволюции происходил процесс приближения к оптимальному состоянию организма и наибольшего удаления от патогенетических условий жизни. Организация жизненных процессов в определенной ритмике оказалась одной из главнейших форм временной организации жизни человека. В человеческой жизни этот биологический ритм понимается не просто как срок, как определенный отрезок времени, а как связь событий его жизни в рамках биологического и социального бытия.

Природа биологического времени уникальна. Известна довольно существенная изменчивость течения времени как в физиологических параметрах, так и психическом восприятии его человеком.

Изменение биологического времени на физиологическом уровне наблюдается в процессе акселерации, что приводит к ускоренному физическому и половому развитию детей. В эмбриональном периоде жизни человека идет ускоренное формирование отдельных частей зародыша на определенных стадиях развития. В постэмбриональном периоде отмечается увеличение антропометрических показателей – длины тела, окружности груди и головы, удвоение показателей веса. В раннем возрасте появляются молочные зубы, затем происходит смена их на

постоянные. Параллельно этому идет ускоренное половое созревание и достижение репродуктивных показателей.

Истинная акселерация сопровождается увеличением времени продолжительности жизни и репродуктивного периода взрослого населения⁶.

Для объяснения процесса акселерации в настоящее время предложен ряд теорий⁷. Это физико-химические (влияние солнечной радиации, влияние магнитного поля и космической радиации, повышенной концентрации углекислого газа, вызванной ростом производства), теории отдельных факторов условий жизни (повышенной информации и др.), генетические (циклических биологических изменений, гетерозиса), теории комплекса факторов условий жизни (урбанического влияния, комплекса социально-биологических факторов).

Физиологи считают, что восприятие времени оценивается ритмически протекающими физиологическими процессами, в ходе которых от рецепторов различных органов поступают импульсы в кору большого мозга, где формируется представление о временной структуре событий. Такие импульсы поступают от скелетных мышц, ритмически функционирующих висцеральных органов (сердце, легкие, пищеварительный тракт). Оценка времени изменяется также в зависимости от эмоционального состояния человека, его типологических особенностей, возраста, многих внешних факторов, интенсивности обменных процессов и т. д. Изменение биологического времени на психическом уровне восприятия наблюдается в стрессовых ситуациях, когда время «сжимается» или «растягивается», в ощущении жизненного любия и любви, когда создается эффект «инверсии» времени, восприятие ускоренного времени в состоянии творчества.

Человек является открытой биологической системой. Окружающая его жизненная среда содержит много стресс-факторов. С одной стороны, эти факторы, воздействуя на человека, активируют его физиологические защитные силы, с другой – могут вызывать тяжелые и длительные психические переживания. Счастье и страх на фоне стресса – это те эмоциональные состояния человека, которые вызывают в организме глубокие ментальные и телесные изменения. Эти

⁶См.: Мазурин А. В., Воронцов Н. М. Прогнозика детских болезней. М., 1985. С. 391–409.

⁷См.: Лысак Ю. П. Общественное здоровье и здравоохранение: учебник. 2-е изд. М., 2010. С. 23–38.

биологические изменения отличаются рефлекторной природой, представляя собой не простую типичную органическую реакцию, проявляющуюся благодаря унаследованному автоматизму. Все эти изменения проявляют внутреннюю зависимость и единство между собой разных жизненных событий. Все они в целом изменяют восприятие человеком времени.

Человек унаследовал важнейшее природное чувство – боль как физиологический защитный и как патологический дезадаптивный механизм регулирования жизни. Страдания и страх несут в себе боль. Оказавшись на вершине эволюции, человек стал самым уязвимым среди организмов, когда ему приходится страдать, и самым изобретательным, когда он в состоянии преодолевать свои и чужие страдания.

Страдание несет в себе не только животный след (боль), оно связано с жизнелюбием и любовью как высшими формами разумной природы. Жизнелюбие является мощным мотивом реализации жизни и противостояния стрессу.

Уникально-индивидуальное жизнелюбие человека проявляется сознательно, творчески, целеустремленно. Жизнелюбивая целеустремленность выступает в виде особой формы движения живой материи, движением особого рода является жизнь, дающая жизнь. Жизнелюбивому человеку присуще любить.

Человеческая любовь – это наиболее специфическая, мощная и, по мнению Тейяр де Шардена, наиболее таинственная из всех космических энергий. Он утверждал, что только любовь способна завершить существа как таковые, объединив их, что в связи с этим следует признать наличие загадочного центра наших центров, который назван им «Омегой»⁸.

Любовь, воспроизводящая человека как живое существо, имеет не звериную, не просто инстинктивную, а очеловеченную биопсихосоциальную форму, отличительную, по сути, от обычной биологической функции размножения и продолжения человеческого рода.

Человеческая страсть в качестве глубинного сексуального плечения и духовного полета чувств человека объединяет жизнь двух полов, создавая единство их жизнедеятельности, увековечивая память о них и обеспечивая их генетическое бессмертие в лице потомков.

В человеческом мозге любовь гнездится в различных центрах нервной системы, которые умножают энергию любви, развиваясь

⁸Шарден Тейяр де. Феномен человека. М., 1987. С. 209–211.

в форме ритмов и циклов работы нейронных сетей. Человеческая любовь периодически то возвышается до состояния «неземного полета», достигает апогея, затем становится обыденной, «земной», сменяя ритмы физического, душевного и духовного влечения в человеческих отношениях. Страстно-чувственное и эмоциональное выражение любви – это телесное и душевное соитие, консонанс тела и духа. Любящий человек выступает настоящим пассионарием с ярким восприятием «инверсии» времени.

Таким образом, биологическое время в филогенетическом и онтогенетическом проявлении неразрывно связано с изменениями органической сущности человека. Как и в глобальном историческом, так и в локальном индивидуальном протекании биологическое время человека обладает свойством открытости, оно устремлено в будущее через прошлое и настоящее.

Особенностью человека является способность не только фиксировать время жизни, но и на биопсихосоциальном уровне эмоционально переживать его, волевыми усилиями и практическими действиями управлять биологическим временем (например, здоровым образом жизни продлевать индивидуальное время). Природосообразной жизнедеятельностью человечество сохранит и продлит свое биологическое время жизни.

4.2. Антропологическое время

Человек превратился в центральную проблему как естественных и гуманитарных наук, так и современных философских исследований. Человек как уникальное творение Вселенной в настоящее время рассматривается в рамках биологии, физиологии, психологии, валеологии. Аспектами пристального внимания стали биологические и социокультурные факторы развития человека и человечества, его творческие потенции, феномен внутренней свободы человека в исповедальном жанре, проблема смысла жизни и смерти в духовном и научном опыте человечества. Сложились различные концепции постижения сущности человека – *Homo sapiens*, *Homo faber*, *Homo ludens*, *Homo eligens*, *Homo vitalis*, *Homo scientificos*, *Homo immortalis* и т. д. В рамках философской антропологии складываются новые дисциплины: антропологическая герменевтика, антропологическая феноменология и т. д.

Особую страницу в исследовании человека занимают вопросы, связанные с изучением проблемы времени в жизни человека.

С самого зарождения представлений о человеке складывается два диаметральных подхода к их анализу, обозначающих соответственно его величие и ничтожество. С точки зрения мыслителей Индии, человек – воплощение Атмана – высшее, избранное существо, а с другой – «лягушка в высохшем колодезе»⁹. По мнению Пьера Тейяра де Шардена, теософа и ученого, открывшего синантропа, человек – высший этап космогенеза, конечная, абсолютная точка «Омега»¹⁰. Ж. Дорет считал, что человек – «червяк в плоде», «моль в клубке шерсти», «вырывающему себе местопребывание в природном мире»¹¹. Марк Аврелий писал, что время жизни человека – миг, строение тела бrenно, душа неустойчива, судьба загадочна, слава недостоверна¹².

Иная позиция у Н. А. Бердяева, русского религиозного философа, который подчеркивал внутреннюю, имманентную противоречивость сущности человека. По мнению философа, «человек есть великая загадка для самого себя ... существо противоречивое и парадоксальное, совмещающее в себе полярные противоположности ... он существо высокое и низкое, слабое и сильное, свободное и рабье ... человек есть принципиальная новизна в природе ... Проблема человека совершенно неразрешима, если его рассматривать из природы и лишь в соотношении с природой. Понять человека можно лишь в его отношении к Богу»¹³. Одновременно проблема человека связана с основными модусами времени – прошлым, настоящим и будущим. «Моя судьба осуществляется во времени, разбитом на прошлое и будущее, время есть реализация судьбы, и вместе с тем прошлое и будущее, без которых нет реализация моей судьбы, существуют только в настоящем»¹⁴.

Согласно Бердяеву, проблема человека проходит через всю историю науки. Еще древние греки предположили, что разгадка бытия скрыта в человеке, и воспринимали изречение Сократа «познай самого себя» как высшую задачу. Человек есть особая реальность. Он – точка пересечения двух миров. Почти с равным правом, утверждает Бердяев, можно говорить о божественном происхождении человека и о его происхождении от низших форм органической жизни природы¹⁵. Человек

⁹ Древнеиндийская философия. М., 1972. С. 191–258.

¹⁰ Шарден Тейяр де. Феномен человека. М., 1965. С. 230–246.

¹¹ Дорет Ж. До того, как умрет природа. М., 1968. С. 404.

¹² Цит. по: Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства: в 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 79.

¹³ Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993. С. 56.

¹⁴ Бердяев Н. А. И мир объектов // Мир философии: в 2 т. М., 1991. Т. 1. С. 234.

¹⁵ Там же.

не есть дробная часть Вселенной, он не осколок ее, а целая малая Вселенная. В человеке заключена целостная загадка и разгадка мира¹⁶.

Один из создателей философской антропологии М. Шелер выделил четыре типа антропологических учений:

- 1) еврейско-христианский, согласно которому человек сотворен Богом;
- 2) антично-греческий, рассматривающий человека как носителя разума;
- 3) естественно-научный, анализирующий человека как продукт эволюции животного мира;
- 4) деградирующий (теория декаданса), описывающий возникновение разума у человека как биологический упадок, ослабление жизни. К последнему типу учений можно причислить антропологию Ф. Ницше.

Н. А. Бердяев возражал против античного и естественнонаучного понимания сущности человека, подчеркивая, что человек не только разумное, но и иррациональное существо, а также критиковал М. Шелера. Русский философ справедливо отмечает, что М. Шелер забыл работы З. Фрейда, вскрывавшего глубинные подсознательные мотивы человеческой деятельности, и работы К. Маркса, трактовавшего человека как существо социальное, создателя орудий. Симпатии теософа на стороне первого типа антропологических учений, он убежден, что решить проблему человека можно лишь в рамках христианского учения. Человек есть посредник между Богом и самим собой. Человек также – существо творческое¹⁷.

Иной подход к проблеме человека в западной философской культуре – у К. Ясперса. Он полагает, что можно сформулировать следующие подходы к пониманию сущности человека:

- 1) человек как мера всех вещей;
- 2) человек как веха в иерархии существ, как высшее из животных;
- 3) человек как существо, бытие которого познается в ситуации;
- 4) человек как существо, рассматриваемое одновременно в его потерянности и величии. Так, для древних греков нет ничего могущественнее человека, но и он отдан во власть неведомой Судьбы. Для христианского учения человек подобен Богу, но человек

¹⁶См.: Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 55.

¹⁷Там же.

отпал от него, поэтому он полярен¹⁸. Возрождение предоставило человеку выбор: быть собственным мастером и строителем своей судьбы. Б. Паскаль считал человека слабым из созданий природы – тростником, гнущимся от дуновения ветра, но одновременно и высшим существом, ибо он – «тростник мыслящий». Человек есть все и ничто, он стоит на зыбкой почве между бесконечностями¹⁹.

К. Ясперс выделяет два принципиально отличающихся подхода к выяснению сущности человека:

- 1) человек как предмет исследования различных наук – анатомии, физиологии, психологии, антропологии, социологии;
- 2) человек как свободное существо.

Известно, что познание человека в естественных науках предполагает, прежде всего, изучение его телесности, своеобразия тела, отличия от животных. Тело человека – физиологически и морфологически открытая структура. Наукой установлена уникальность и неповторимость человеческой телесности с точки зрения ее зеркальности – право-, левосторонней симметрии органов тела и мозга.

Действительно, человеческий организм репрезентирует образец почти безупречной билатеральной (зеркальной) симметрии – симметрии относительно плоскости. Симметрия конечностей подчинена принципу равновесия. Симметрия других парных органов тоже результат приспособленности к среде: наличие двух глаз необходимо человеку для определения расстояния до предметов, два уха – для определения направления звука и т. д. Даже мозг человека билатерально симметричен – его правая и левая гемисферы построены односторонне как по составу и количеству элементов, так и по общей архитектуре. Однако функционально они строго дифференцированы. Открытие функциональной асимметрии мозга (Р. Сперри, Нобелевская премия 1981 г.) активно дискутируется не только физиологами, но и философами, прогнозирующими своеобразие двух типов культур – западной и восточной.

К. Ясперс принципиально отвергает данные науки и утверждает, что «человека нельзя выводить из чего-то другого – он непосредственная основа всех вещей»²⁰. Ученый полагается на собственную теорию свободы. Свобода, по его мнению, означает конечность всего

¹⁸См.: Августин А. Исповедь. М., 1991. С. 16.

¹⁹См.: Паскаль Б. Мысли. М., 1974. С. 123, 169.

²⁰Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 54.

живого, зависимость от других людей, от человеческого сообщества. Философ настаивает на принципиальной незавершенности природы человека. Сознавая свою свободу, человек рисует свой идеал – кем он хочет быть. Однако, по мнению западного философа, идеала человека не существует, хотя есть идея Человека. Идеал рушится, а идея ведет вперед²¹. Равенство предполагает уважение к каждому человеку, которое не позволяет рассматривать человека только как средство, оно и требует отношения к нему как к самоцели. «Человек – единственное существо в мире, которому в его наличном бытии открывается бытие»²².

Так обстоит дело с проблемой человека в современной отечественной и западной философской культуре. Сопоставляя позиции Н. Бердяева и К. Ясперса, можно увидеть общее и специфическое в выяснении ими сущности человека. Однако картина изучения человека будет не полной, если не привести в заключение основные исторически сложившиеся парадигмы человека, некоторые из которых так и остались не востребованными как естественными науками, так и философией.

В целом в истории науки сложились пять основных концепций человека:

- 1) человек разумный. Еще со времен И. Канта *Homo sapiens* считался существом, отличающимся разумным поведением;
- 2) человек как существо социальное *Homo politicus* (Аристотель);
- 3) человек как существо создающее – *Homo faber* – создающее орудия труда (марксистская концепция человека);
- 4) человек как существо играющее – *Homo ludens* – концепция человеческой культуры как включающей игровой элемент;
- 5) человек как существо, производящее символы, – *Homo symbolicus*.

Наиболее востребованной и одновременно самой дискутируемой оказалась первая версия. Она прослеживается на протяжении всей человеческой культуры. Человеку либо приписывались природное начало, телесность, либо превозносились духовное начало, интеллект.

Античные мыслители называли человека микрокосмом по сравнению с Вселенной – макрокосмом. Человеческое тело выступало в качестве одного из наиболее древних символов – тело человека есть орудие души и одновременно зеркало для отображения сущности Вселен-

²¹ См.: Ясперс К. Смысл и возникновение истории. М., 1991. С. 19.

²² Там же. С. 27.

ной²³. В средние века в человеке выделяли высшую инстанцию – дух, а тело-плоть рассматривали как арену низменных страстей²⁴. В век рационализма были предприняты попытки дать целостную картину мира, начиная с космоса и заканчивая человеком. Человеку посвящены трактаты Р. Декарта «О человеке», «О строении человеческого тела» и др. Т. Гоббс в «Левинафане» проводит идею об уподоблении человеческого организма машине, жизнь представлена как результат движения частей: сердце – пружина, нервы – нити, суставы – колеса. Науку о человеческом теле философ считал наиболее полезной частью физики²⁵. Век Просвещения принес увлечение естествознанием; философ и врач Ж. Ламетри вновь обращается к «лабиринту человека», отставная трактовка человека как сложной машины. Человеческое тело представляет собой часовой механизм, а сердце – рабочую часть человеческой машины. Антропологические учения Нового времени и Просвещения прославляли разум человека, а марксизм – деятельное, творческое начало в человеке. В западной культуре Ф. Ницше считает телесные функции человека важнее, чем функции сознания²⁶. Э. Гуссерль отдает предпочтение духовному «Я»²⁷, а Мерло-Понти абсолютизирует тело, считая, что вещи мира инкрустированы в плоть тела²⁸. Тело оказывается центром реальных и виртуальных действий, виртуальным очагом, а мир – сферой опытного применения органов нашего тела. В отличие от западных философов П. Флоренский обсуждает проблему зеркальности человеческого тела и настаивает на душетелесности человека. Русские мыслители делают акцент на метафизике пола в осмыслении сущности человека²⁹.

Итак, основные парадигмы осмысления сущности человека вновь в центре пристального внимания исследователей. Философию, так же как и естественные науки, интересует природа и сущность человека, открытость и незавершенность человеческой природы. Проблема человека с периферии переместилась в центр философских исследований. Философская антропология начинает свое триумфальное шествие, завоевывая новые территории. Пригодилась мысль Н. А. Бердяева о принципиальной трансцендентности человека. Востребована

²³ См.: Гален К. О названиях частей человеческого тела. М., 1971. С. 65.

²⁴ См.: Августин А. Исповедь. С. 22.

²⁵ См.: Гоббс Т. О теле // Соч.: в 2 т. Т. 1. С. 95.

²⁶ См.: Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М., 1995. С. 265.

²⁷ См.: Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени. М., 1994. С. 32.

²⁸ См.: Мерло-Понти М. Ово и дух. М., 1992. С. 11, 50.

²⁹ См.: Флоренский П. А. Стоишь и утверждение истины. М., 1914. С. 175.

и идея К. Ясперса о незавершенности человеческой природы. Наряду с философской антропологией возникли и развиваются медицинская, юридическая, педагогическая, маргинальная антропология. Человек стал поистине междисциплинарной проблемой. Нас интересует новая загадка – время человека.

Я. Ф. Аскина, как мы помним, интересовала, прежде всего, объективность пространства и времени³⁰. Свою монографию он посвятил наиболее разработанной проблеме – проблеме времени в физике.

Известно, что исторически сложилось две основные концепции пространства и времени в естествознании – субстанциальная и реляционная. Субстанциальная концепция представлена классическим естествознанием. Так, согласно И. Ньютону, пространство – громадный ящик без стенок, некий аквариум, в который помещены все тела, а время – поток, в который погружены все процессы. Пространство и время существуют независимо от объектов, наряду с ними. Как образно выразился немецкий математик Герман Вейль, пространство – казармы, которые существуют независимо от того, находятся в них солдаты или нет. Пространство – это отношения взаимного сосуществования протяженных объектов, а время – длительность существования вещей и событий, последовательность их чередования.

В книге «Математические начала натуральной философии» Ньютон писал: «Абсолютное, истинное, математическое время само по себе и по самой своей сущности, без всякого отношения к чему-либо внешнему протекает равномерно и иначе называется длительностью. Относительное, кажущееся или обыденное время есть или точная, или изменчивая, постигаемая чувствами, внешняя, совершаемая при посредстве какого-либо движения мера продолжительности, употребляемая в обыденной жизни вместо истинного математического времени, как-то час, день, месяц и т. д.»³¹.

Абсолютное время и пространство Ньютона никак себя не проявляли, поэтому физики оперировали относительным пространством и временем. Взгляды Ньютона критиковались его современником Лейбницем, который указывал на относительный характер времени и пространства, называя пространство порядком сосуществования, а время порядком последовательностей, и утверждал, что они в отрыве от вещей – ничто. Пространство и время могут зависеть от состояния

³⁰См.: Аскин Я. Ф. Проблема времени. Ее философские истолкования. М., 1966. С. 43.

³¹Ньютон И. Математические начала натуральной философии / пер. с лат. и коммент. А. Н. Крылова. М., 1989. С. 24–26.

субъекта, что подметил И. Кант, понимавший под этими категориями априорные формы человеческого созерцания. Согласно Канту, пространство и время подобны стеклам в очках, восприятия окрашены нашими субъективными представлениями о пространстве и времени как цвет предмета изменяется благодаря цветным стеклам.

В фундаментальной физике используются многомерные пространства: фазовое, импульсное, конфигурационное, изотопическое.

Реальное пространство неоднородно и анизотропно, в физике пользуются модельными представлениями об однородном и изотропном пространстве. Однородности времени соответствует закон сохранения энергии, однородности пространства – закон сохранения импульса, а изотропности пространства – закон сохранения момента импульса.

Наряду с физическим пространством – временем целесообразно также выделить биологическое, психологическое и социальное пространство – время, изучение которых относится к числу основных объектов исследования, связанных с проблемой человека.

Биологическое время, «время живого» впервые последовательно исследовал, по-видимому, В. И. Вернадский³². С применением принципа симметрии он идентифицировал:

- время существования особи;
- время смены поколений;
- время смены форм жизни.

Временная ориентация организмов базируется на «биологических часах». Вращение Земли вокруг своей оси обуславливает смену дня и ночи и одновременно многообразие биологических процессов. Существование биологического времени объясняется тем, что протекающие в каждом живом организме биологические процессы имеют определенный ритм течения, определенное следование состояний. «Биологические часы» позволяют понять, например, миграцию рыб, перелеты птиц к местам гнездования, источникам пищи и многие другие явления. Биоритмы характерны и для человека. Физиологический цикл имеет длительность 23 дня, эмоциональный – 28, интеллектуальный – 33. По внутренним биологическим часам люди делятся на утренний и вечерний типы – жаворонков и сов. Сон человека длится в среднем 8 часов, т. е. при средней продолжительности жизни порядка 20 лет уходит на сон.

³² См.: Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста. М., 1988. С. 297.

Для течения физического объективного времени безразличны как сами события, так и значения, которые мы им придаем. Иначе происходит во времени психологическом – без значимости событий не понять его причудливое движение: скачки, застои, ускорение, повороты вспять. Без некоторых событий человек не может представить свою жизнь. Убери достижения и утраты, воспоминания и надежды – и картина жизни станет совсем иной, поблекнет, порой разрушится. Дело в том, что психологическое время тесным образом связано с особенностями восприятия человеком длительности физического времени, зависит от состояния человека, от характера его деятельности. Если человек увлечен деятельностью, то этот тип времени как бы ускоряется, и, наоборот, становится вялотекущим («замедленным») при скучном занятии. Отсюда физик Эрнст Мах делал вывод о субъективности времени. Восприятие времени происходит за счет органов чувств. И. Сеченов считал, что время воспринимается ухом, а пространство – глазом и кожей.

Принципиально у человека физический возраст может не соответствовать психологическому восприятию событий.

События лишь узлы в ткани времени, только повороты на жизненном пути. Это повороты в пространстве географическом – разъезды и перемены места жизни, в социальном – изменения служебного и семейного положения, в психологическом – сближения и разрывы с людьми, движения внутреннего мира. Социологи называют **социальным временем** события, обусловленные общественным бытием и общественными отношениями. В отличие от фундаментальной физики и естествознания для человека время гипостатизируется – его можно беречь, тратить, «убивать».

Связь между событиями тянется в хронологическом времени, а их осмысление и переживание рождается в психологическом. Единство событий и их связи – это единство пространства и времени человеческой жизни. Психологический возраст тем выше, чем дольше человек ожидает прожить и чем больше он успевает сделать. Поэтому тем, кто хочет прожить дольше, надо уметь строить отдаленное будущее, видеть в нем событие в юности и зрелости. Прошлое (модусы времени) всегда присутствует в нашем настоящем.

Итак, время человека – чрезвычайно многогранное понятие. Оно не только включает обязательные модусы времени – прошлое, настоящее и будущее, – но и своеобразно оценивает все происходящие события, наделяя их особым смыслом, и в этой связи может изменять течение времени в психологическом восприятии.

4.3. Жизненный мир Якова Фомича Аскина

Полемизируя с толкованием бессмертия религий, Я. Ф. Аскин писал: *«Конечно, то, что наша жизнь имеет определенный предел, является бесспорным фактом, и это может вызвать определенное чувство растерянности, пессимизма у многих людей. Религия пытается использовать эти чувства и обещает человеку бессмертие – бессмертие его душе на том свете. Подобные утверждения не состоятельны. Но истинного продолжения своего существования за пределы, ограниченные нашей действительной жизнью, человек может достигнуть не спекулятивными приемами, а теснейшей связью с жизнью, своими делами, именно делами человек обеспечивает свое подлинное (а не мифическое) бессмертие. Делами своими он должен сохранить себя для последующих поколений»* (Из текста лекции «Ложность религиозного взгляда на мораль». Из личного архива профессора Я. Ф. Аскина, папка «Этика». С. 14.).

Сам философ прожил жизнь в соответствии с высказанными принципами. Его жизнь – это жизнь страны, с которой он, по его признанию, связан всеми жилами и всеми нитями судьбы. Он справедливо отнес себя к поколению, «вошедшему в мир в шинели», что априори было основой выверенной гражданской позиции, которой он не изменял никогда.

Первый его сознательный шаг – добровольный уход на войну. «Желаю принять участие в священной борьбе против фашизма. ... Прошу направить меня на фронт с первым маршевым эшелоном». Его просьба была удовлетворена. Пребывание на войне, встреча со смертью лицом к лицу укрепляют его дух и веру в то, что для советского народа война священна. Позже, в одном из писем родителям он скажет: *«Остаться в стороне мне не позволяла совесть. А если говорит совесть, бороться с собственной совестью почти невозможно»*.

Я. Ф. Аскина ни разу не пожалел о своем поступке. По окончании войны напишет: *«Приятно чувствовать, что ты не остался в стороне от одного из величайших актов истории – второй мировой войны, что ты также являешься участником крушения Германии Гитлера»* (Из письма к родителям. Из личного архива профессора Я. Ф. Аскина. С. 23.).

А далее жизнь, полная профессиональных занятий, о которой сам Яков Фомич скажет: «Я чувствую себя мощным паровым молотом, способным ковать детали для гигантских турбин»³³.

³³ Аскин Яков Фомич. Творческий портрет философа. Саратов, 2012. С. 38.

После смерти ученого остался большой архив, содержащий тексты лекций, письма, заметки, отзывы на те или иные события. Среди многих материалов, которые сам философ тщательно классифицировал, обращает на себя внимание папка, помеченная 1983–1990 гг. – последние годы его активной жизни. Это годы перестройки, в которую он поверил всем сердцем. «Перестройку воспринял всерьез, – скажет он при встрече с Р. М. Горбачевой на IV съезде Философского общества. – Перестройка поистине революционная». Там же, на съезде, в своем выступлении он четко обозначит свою позицию в отношении начавшихся перемен. Но главный акцент он сделает на, с его точки зрения, существенных недостатках, ставших причинами перемен: 1) превалирование административных методов управления экономикой над экономическими методами; 2) ограничение социалистической и внутрипартийной демократии, отсюда, отметил он, вытекают и задачи перед философской наукой: философы должны помочь партии, народу раскрыть причины допущенных ошибок и обдумать меры их исправления в будущем. Оценивая роль Философского общества, он отмечает, что оно является прекрасной формой приобщения вузовских философов к академической науке.

На перестройку ученый откликается статьей «Новое мышление – инструмент перестройки», которую публикует местная газета «Коммунист». С точки зрения философа, перестройка – важный методологический аспект, философское обоснование концепции ускорения социально-экономического и духовного развития. Она требует и нового мышления, основными чертами которого должны быть реализм, гласность, гармония целей и средств их осуществления и, что особенно важно, приоритет диалога над монологом при принятии решений. Монологичный, однолинейный метод, присущий авторитарному сознанию, следует изживать. Новое мышление требует подходить к событиям критично-аналитически, выяснять сущность настоящего и прошлого и принимать эффективное участие в творчестве будущего. При этом новое мышление не может ограничиваться только областью теории – оно должно проникнуть в массовое сознание: только тогда научная теория станет реальной силой³⁴.

Аскин искренне поверил, что теперь, с перестройкой все будет иначе: гласность, доверие утвердятся как главные жизненные принципы, лежащие в основе взаимоотношений между людьми. Но для

³⁴Аскин Я. Ф. Новое мышление – инструмент перестройки // Коммунист. 1988. 22 мая. С. 45.

этого следует, прежде всего, мужественно признать ошибки, перегибы, которые с его точки зрения, являются наследием 30-х годов, созданным в те годы модели социалистического общества. Без преодоления этого наследия нельзя двигаться дальше: невнимание к глубинным истокам прошлых ошибок может быть источником ошибок будущего. Начать надо в первую очередь с реабилитации лиц, подвергшихся несправедливым репрессиям. Еще в 1985 году он обращается в Союз писателей СССР с предложением отменить решение об исключении из Союза писателей Б. Пастернака: «Совершенно ясно, что творчество Б. Пастернака вошло органической составной и немаловажной частью в советскую художественную культуру. При этом должна быть соответствующая публикация такого постановления, чтобы оно стало известно общественности, и это будет полезно для репутации Союза писателей. Не говоря уже о справедливости» (Из письма Первому секретарю правления Союза писателей СССР тов. З. М. Марсову от 4.01.1985 // Материалы архива Я. Ф. Аскина. С. 25–32).

В 1988 году в прессе началось обсуждение вопроса о судьбе постановления ЦК КПСС от 14 августа 1946 года «О журналах “Звезда” и “Ленинград”». Философ включается в эту дискуссию. Он возражает тем, кто считает, что отменить это постановление было бы несколько неестественно – следует просто считать его устаревшим. Дело не в устарелости, возражает Аскин, а в том, что это постановление было несправедливым, неверным, ошибочным по форме и по содержанию. «Как существующий политический документ его необходимо официально отменить»³⁵.

20 октября 1988 года в газете «Правда» публикуется постановление ЦК КПСС об отмене постановления ЦК ВКП(б) «О журналах “Звезда” и “Ленинград” как ошибочном, и вырезка из этой газеты бережно сохранена философом.

Аскин далее поддерживает предложение о реабилитации крестьян, репрессированных и раскулаченных в 20–30-е годы совершенно незаконно. То же в отношении «нэпманов» – ведь это были люди, откликнувшиеся на новую экономическую политику, и слово «нэпман» должно звучать вполне пристойно и даже значительно, как сейчас звучат слова арендатор, фермер, кооператор» (Из письма народному депутату, члену Верховного Совета СССР Белову В. И. от 25.01.1990. Из личного архива Я. Ф. Аскина. С. 5).

³⁵ Аскин Я. Ф. Новое мышление – инструмент перестройки. С. 7.

Насколько внимателен Яков Фомич ко всему, что происходит в стране, свидетельствует, казалось бы, незначительный факт, связанный с его коллегой по цеху И. С. Нарским, которого писатель В. Тендряков обвинил в национализме. В письме в редакцию журнала «Знамя» Аскин пишет: «Я, знающий Нарского четыре десятилетия, решительно не согласен с писателем. Никакой он не националист. Да, он проявил слабость, стараясь опровергнуть слухи, что он польский еврей, но этим он выразил какую-то негативную сторону эпохи, какую-то темную часть ее массового сознания, но это не свидетельство его личного миросозерцания» (Из письма главному редактору журнала «Знамя» Г. Я. Бакланову от 19.11.88. Из личного архива Я. Ф. Аскина. С. 2).

1983–1990 годы – годы активного сотрудничества с редакциями многих газет и журналов: «Знамя», «Огонек», «Коммунист», «Известия», «Правда», «Советская культура», «Комсомольская правда» и др. Аскин активно включается в дискуссии по поводу важных проблем, возникающих в стране. Естественно, как человек, имеющий непосредственное отношение к образованию, болеющий за его судьбу, он не мог остаться в стороне от начавшейся дискуссии по поводу форм преподавания в вузе. В частности, на страницах «Комсомольской правды» появились статьи и письма читателей, в которых ставится под сомнение статус такой формы вузовского преподавания, как лекция. Его приводит в недоумение вопрос одного из противников лекционной формы: зачем вообще нужны лекции в вузе? Странно, говорит автор этого вопроса, что, зародившись в средние века, эта система сохранилась, если каждый студент может иметь на руках распечатанный конспект. Соглашаясь с данным мнением, авторы многих писем предлагают издавать брошюры с кратким изложением вопросов и ответов и продавать их студентам³⁶. Откликаясь на эту дискуссию, Яков Фомич обращается в редакцию «Комсомольской правды» с письмом под заголовком «Зачем лишать студента лекции? Или “Заочнизация” образования».

Основная ее мысль – вуза без лекций вообще нет, ибо процесс учебы как в школе, так и в вузе – это встреча учителя с учеником. А это значит, что программа одна, книги одна, а подача их и соответственно восприятие разное. Без этого высшее образование будет чем-то вроде очереди на прием к врачу: чем быстрее пройдет, тем лучше. Без лекционного курса усиливается «заочнизация» образования. Самая пагубная тенденция, которую он наблюдает и которая вызывает его

³⁶Марафон с шесткой // Комсомольская правда. 1983. 26 дек. С. 11.

сопротивление, – тенденция учиться как заочник, будучи студентом стационара. С этой тенденцией, призывает Яков Фомич, следует бороться, а не смириться. Как прав оказался философ в своем опасении, связанном с «заочнизацией» образования. Это написано задолго до появления Интернета и его прихода в образование, воочию обозначившего проблему деперсонализации образования и вытеснения из учебного процесса преподавателя.

Проблема посещения студентами занятий – одна из самых острых сегодня. Выступая против наводнения образования конспектами-шпаргалками, различного рода справочной литературой, Аскин пишет: «Студент, пришедший сдавать экзамен по философии, заглянув только в словарь, сразу виден. Как черная ворона на белом снегу, в силу своего невежества. Если кто-то скажет, – продолжает он свою мысль, – что это от века НТР, космических скоростей, динамизма жизни... Вздор! Обыкновенная лень...»

Следовательно, важно не усиливать «заочнизацию» образования, а, напротив, увеличивать в заочном обучении элементы «очности», т. е. серьезно работать с заочниками между сессиями на консультациях и личных встречах.

Мысль о необходимости обратной связи между студентами и преподавателями никогда не оставляла Аскина, который был не просто преподавателем, а учителем-наставником. В 1987 году в статье для книги «О Саратовском университете», говоря о задачах преподавания философии, он подчеркивает необходимость смотреть на студентов как на интересных собеседников, из опыта и мнения которых можно почерпнуть немало интересного. Особенно он ценил и поддерживал тех, кто говорил нечто такое, что ты сам не сказал³⁷. Надо только активнее пробуждать в них живость ума, а это уже дело квалификации и компетенции преподавателя. Эрудиция, широта кругозора, глубина знаний – без этого не может быть преподавателя и тех, кто его курирует. Так, он не может смириться с тем, что профессора Института общественных наук при ЦК КПСС обнаруживают невежество, публикуя статью «Послушная история, или Новый публицистический рай»³⁸. Авторы, замечает Яков Фомич, несколько не сомневаясь в истинности своих слов, пишут: «Две тысячи лет тому назад христианство сформулировало величайшую гуманистическую ценность “Не убий!”

³⁷ См.: Аскин Яков Фомич. Творческий портрет философа. С. 42.

³⁸ Бардыгов Г., Котлов В., Логинев В. Послушная история, или Новый публицистический рай // Коммунист. 1989. № 14. С. 75.

Плохо информированы, – замечает философ, “не убий” – это из заповедей Моисея. Десять их, Моисеевых заповедей. Не убий – шестая из них – содержится в Ветхом завете во Второй книге Моисея “Исход” (глава 20), т. е. в иудейской, дохристианской части Библии. Иначе говоря, «Не убий!» было провозглашено задолго до того, как возникло христианство. Подобный ляпсус, допущенный авторами статьи, заключает ученый, свидетельствует о пробелах в эрудиции тех, кто берется поучать многих.

В меньшей степени волнует философа академическая наука и существующая система защиты кандидатских и докторских диссертаций. Аскин включается в дискуссию, которая разворачивается в 1988 году на страницах газет и журналов по поводу защиты диссертаций.

Прежде всего, он подчеркивает, что научную общественность оскорбляет существующий порядок, при котором работа специализированных ученых советов по рассмотрению диссертаций оказывается лишь подготовительным этапом к присвоению ученых степеней, а присвоение их во власти ВАК, которая «возвышается бюрократическим вершителем судеб ученых – самая удивительная во всем цивилизованном мире вещь. . . Мы единственная в мире страна, где нет советов по присуждению ученой степени доктора наук – есть лишь советы по защите докторских диссертаций» (Из письма в редакцию газеты «Известия» от 23 марта 1988 года. Из личного архива Я. Ф. Аскина. С. 9).

Тонкость названий, продолжает свою мысль ученый, может и не привлечь внимания, но за этим целая концепция: конечный результат – присвоение – зависит от назначенного ВАК рецензента, который рассматривается выше всех оппонентов и рецензентов, вместе взятых. Более «перестраховочной и дорогостоящей системы присуждения ученых степеней нигде не существует» (Из письма в редакцию «Литературной газеты». Из личного архива Я. Ф. Аскина. С. 2), – и это наиболее впечатляющий пережиток той модели общественного устройства, которая сформировалась в 30-е годы. Модель эта во многом была основана на подозрительности, недоверии и более всего – к интеллигенции. Вывод автора писем: ВАК как вершитель научных судеб следует упразднить. Ученые советы должны принимать окончательные решения о присуждении ученых степеней и выдавать дипломы. Несмотря на спорный характер его точки зрения, важна главная мысль: нельзя смотреть на ученых как на людей беспринципных. Им следует доверять. И вновь звучит вера в перестройку: когда, если не сейчас,

решительно повернуть в сторону демократизации и полного доверия к ученым, всей научной общественности, ликвидировать реликты негативных сторон, накопившихся в советской действительности.

Обращаясь в редакции различных изданий по разным поводам, Аскин не перестает быть прежде всего философом, оценивающим происходящее именно с философской позиции. С этой точки зрения примечателен его отзыв на статью М. Ганиной «Глокая куздра против жидкой органики», опубликованную в «Литературной газете»³⁹. Не соглашаясь с пафосом этой статьи, философ главный изъян в позиции автора видит в том, что у Ганиной нет Времени, как нет и Пространства в широком смысле этого понятия. Нет соотносительности языка с определенным случаем, с предметом речи. «Меняется социокультурная среда, – пишет он, – возникают новые образы деятельности – меняется язык... Трудное Время – трудный язык». И это так же неизбежно, как изменение одежды. «В статье Ганиной, – продолжает Аскин, – я не нашел внимания к тому, что этот организм (язык) развивается, изменяется, одно приобретает, другое теряет» (Из письма в редакцию «Литературной газеты» от 14.01.1985. Из личного архива Я. Ф. Аскина. С. 12).

К сожалению, редакция газеты, по только ей известным соображениям, не напечатала этот отзыв, отделавшись письмом, в котором пообещала подготовить подборку писем, в которой, возможно, будет учтена его точка зрения.

О неравнодушии, активной позиции Аскина в период перестройки говорит его внимание к тому, что он сам назвал «рядовым случаем», т. е. к «мелочам», которые порочат перестройку, мешая людям жить.

В газете «Известия» (август 1987 года, № 269) был опубликован обзор писем по поводу инцидента в ленинградской гостинице «Прибалтийская», связанном с пребыванием там Аллы Пугачевой, находящейся на гастролях. Авторы писем обвинили ее в хамском отношении к персоналу гостиницы и вообще «во всех смертных грехах». Яков Фомич не остался в стороне от этого, казалось бы, частного случая и обращается с письмом в редакцию газеты. Он обеспокоен не столько судьбой певицы, сколько нравственным здоровьем сограждан, нашего общества в целом. Как дружно нажились они на популярную артистку, как будто только ждали повода. Эта история, с его точки зрения, поучительна с социологической точки зрения: нам надо еще вырабатывать новую психологию, достойную общества демократии

³⁹ Литературная газета. 1985. 9 янв. С. 3.

и гуманизма. Как бы отвечая тем, кто скажет «глубокая философия на мелком месте», он пишет: речь идет не о случае в гостинице, а о состоянии сознания наших сограждан, выразившемся в их реакции на это не столь уж эпохальное событие». Состояние сознания даже части общества, заключает он с тревогой, – вещь серьезная. Великий грех не задумываться над таким вещами⁴⁰.

Внимание философа привлекают в первую очередь статьи гражданской направленности, опирающиеся на конкретные факты, документы, свидетельствующие о серьезных нарушениях в сфере обслуживания. Так, он откликнулся на статью в «Литературной газете» «Что делает продавец, когда ревьюер спит?»⁴¹ Это интересный пример философского осмысления «рядового случая». Из самого смысла понятия «обслуживание», пишет философ, следует, что результаты действий такой системы не могут ограничиваться чисто бухгалтерскими, финансово-экономическими, количественными показателями, а должны включать и качественный уровень этих действий, т. е. обслуживания. Хотя отчет, обвес, прочее мошенничество – это ведь и по части количественной. Но главный существенный недостаток, подчеркивает Яков Фомич, – ограниченность, слабость механизма «обратной связи». А ведь наличие оптимально действующего, быстро реагирующего, эффективного метода контроля за результатами действий должно быть заложено в построении всякой достаточно развитой системы как ее важнейший компонент. С этой точки зрения всепрощенчество, безнаказанность, попустительство на любой ступени социальной лестницы чреваты серьезными последствиями. Такие «рядовые случаи», по его мнению, заслуживают специального исследования, изучения, рассмотрения как проблемы не только общественные, но и личные. Здесь могут содержаться «свои бедны».

Подобные инциденты (обман, обвес, хамство продавцов, неисполнение должностных обязанностей работниками гостиниц, других сфер обслуживания) возникают, когда экономический стимул перестает действовать, остается один нравственный. Нравственность, конечно, великая социальная ценность, но целесообразно ли ее заменять экономикой? Такой вопрос прямо ставит философ.

Все эти «случаи» дают возможность отчетливее и масштабнее, по мнению Аскина, увидеть жизненную сущность усилий по ис-

⁴⁰К сожалению, ответа редакции в архиве не обнаружено – возможно, она просто проигнорировала его обращение, а то время как во всех других случаях к каждому его письму в редакцию тех или других газет или журналов приложены ответы.

⁴¹Что делает продавец, когда ревьюер спит? // Лит. газ. 1983. № 6. 9 февр. С. 9.

коренению всего того, что противоречит дисциплине, порядку, и это не только экономическая и социальная задача, а задача в своей сущности – гуманитарная.

Поражает однотипный характер ответов, полученных философом из самых разных редакций изданий, в которые он обращался со своими посланиями-предложениями: они словно написаны под копирку:

Уважаемый Яков Фомич!

С интересом прочитали Ваш отклик на... (далее название той статьи, на которую написан отклик). И, как рефрен: Ваше письмо взято на заметку. С наилучшими пожеланиями. Подпись.

Создается впечатление, что у ответственных редакторов нет желания заниматься всерьез проблемами, которые поднимает философ на теоретическом уровне.

Приятное исключение составляет ответ, присланный из Управления бытового обслуживания г. Саратова 18.02.1988 г.:

«Все вопросы, которые Вы поставили в письме, обсуждались в коллективе мастерской в присутствии руководства фабрики ремонта обуви. В настоящее время данная мастерская готовится перейти на работу по второй договорной форме, где все экономические стимулы будут иметь свою актуальность...»

Процесс очищения, в который ученый верит, идет, и работы здесь непочатый край, и он искренне хочет быть среди тех, кто реально способствует этому процессу.

Но чем дальше, тем больше им овладевает состояние тревоги: что-то не так.

«Перестройка, пишет Яков Фомич, – началась с “Ленинградской” Шатрова и “Детей Арбата”. А затем она докатилась до политически тенденциозных сочинений Солженицына и антисоветчиков из “российского зарубежья”. Она скатывается по наклонной плоскости “от света очищения к болоту мракобесного антисоциализма” (Из письма В. И. Коротичу 22 августа 1990 года. Из личного архива Я. Ф. Аскина. С. 9). Затем следует письмо лично главному редактору журнала В. А. Коротичу, в котором он просит извинения за «излишне эмоциональный тон» заметки, за резкость в суждениях. Однако, поясняет Яков Фомич, он писал не для того, чтобы кого-то осудить. Письмо было вызвано одним – «болью и тревогой за судьбы перестройки», которая из силы созидательной, какой она была задумана и какой она началась, буквально на глазах превращается в силу разрушительную». Надо что-

то делать в этой ситуации, надо бить тревогу. «Неужели мы будем бедствовать опять лишь для проблематичного блага будущих поколений? – спрашивает философ. – Нужна стабилизация. Необходимо сохранение ценностей, которые у нас были и отрицание которых – конунство. Ведь процессе развития есть единство изменчивости и устойчивости» (Письма В. И. Коротичу 22 августа 1990 года. Из личного архива Я. Ф. Аскина. С. 4).

Как видим, тревога оказалась не напрасной: перестройка обернулась беспределом 90-х годов, приведших к распаду СССР, обнищанием большинства населения, олигархизацией с ее кровавыми разборками. Можно только предполагать, как бы оценил философ последующий путь развития России. Болезнь, нервные срывы, преследующие его последние годы жизни, – во многом реакция на происходящее. Но о его жизненном итоге лучше всего сказал он сам: «Не ушел из самого себя. Реализовал. Состоялся». Своими делами, прежде всего профессиональными, он продлил свое существование. Остались его монографии, статьи, а главное – ученики, продолжившие его дело.

4.4. Архетип духа, символ лица и время

Сущность человека двойственна: природной стороной, как и всё материальное, он существует в пространстве и времени, символической раздвигает рамки форм бытия материи. При этом, «...будучи единством эмпирического и трансцендентального, человек является, – как говорил М. Фуко, – местом непонимания, которое постоянно грозит затопить мысль ее собственным небытием, но в то же время позволяет мысли собраться в целостность на основе того, что от нее ускользает, существование того непознаваемого, которое беспристрастно призывает человека к самопознанию»⁴². Основной символической, постоянно ускользающей, составляющей человеческого бытия является архетип, порождающий представления о чувственно недоступном контролере дел и поступков человека, которого принято именовать духом.

Символы архетипа «дух» порождают культуру, поскольку она во всему прочему есть процесс преломления инстинктов, осуществляемый посредством цензуры недоступного органам чувств субъекта-объекта, в не завершаемых актах идентификации с которым человек порождает идеалы, обуславливающие потребность облачения в лицо –

⁴² Фуко М. Слова и вещи. М., 1977. С. 415.

маску. Собственно, особенности культур во многом связаны с господствующими идеалами, предоставляющими своим адептам определённый набор лиц – масок. При этом, преломляя энергию инстинктов, человек порождает идею бессмертия и реализует её, прежде всего, в неуничтожимом, мистическом существе – духе. Между тем дух присутствует в качестве символа лица в языке. Впрочем, все сведения о духе люди могут получать и передавать только посредством языка, поскольку он, не имея физических, пространственно-временных характеристик, обозначается только именем. В данном случае весьма справедливо замечание А. Г. Козинцева: «Язык создает качественный разрыв между природой и культурой. Он возможен и необходим лишь в культуре, хотя сам же служит ее предпосылкой. Значит, оба явления возникают одновременно: язык автоматически порождает культуру»⁴³. Но удивляет некоторое сомнение исследователя: «Символизация, видимо, автоматически порождает культуру»⁴⁴. Вернее сказать, что символизация однозначно, автоматически порождает культуру и такую первостепенную её составляющую основу, как язык. В этой связи следует согласиться с замечанием Э. Кассирера, что человек – животное символическое⁴⁵. И никакие другие животные, насколько развитым мышлением они бы ни обладали, не способны фиксировать символы. Поэтому следует возразить Т. Дикону, полагающему, что «сегодня мы знаем, что шимпанзе могут использовать очень-очень простой символический язык. Это значит, что язык не сразу стал сложной системой. Изначально он был простым, поэтому мозг не нуждался в каких-либо изменениях, чтобы его использовать. Но когда множество индивидов начали использовать язык, стало необходимым быстро учиться говорить. И это привело к тому, что отбор изменил строение мозга»⁴⁶. Во-первых, «очень-очень простому символическому языку» шимпанзе учат люди; во-вторых, никому пока не удалось зафиксировать в знаках, которым научили пользоваться шимпанзе, общее, универсальное, выражаемое в человеческом языке символом, который не только проецируется на обозначаемое, но и требует идентификации с ним обо-

⁴³ Козинцев А. Г. Происхождение языка: новые факты и теории. URL: wolf-kitses.livejournal.com/98139.html (дата обращения: 21.05.2016).

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ См.: Кассирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры // Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998. С. 472.

⁴⁶ Асланов И. Терренс Дикон и Татьяна Черниговская о происхождении языка: дискуссия на 5-й Междунар. когнитивной конф., состоявшейся в БФУ им. И. Канта // Лингвистическая эволюция. URL: intellika.info (дата обращения: 27.05.2016).

значаящего, т. е. никто не научил шимпанзе рефлексировать дух как идеальный, доминирующий объект.

Причастность знака духу позволила человеку обозначить не только физические предметы, но и абстракции глобального масштаба, такие как пространство и время. Конечно, размышлять о времени и пространстве как абстрактных категориях человек стал на достаточно высоком уровне развития, но сообщать о том, что было, есть или будет, отмечая при этом где и когда, человек обрёл возможность вместе с фиксацией духа, поскольку только с объектом не привязанным ни к конкретному времени, ни к пространству, ни к субъекту можно мыслительно перемещаться во времени и пространстве и передавать эти мысли другим людям. Заметим, что сведения о бестелесных образах, порождающих феномен религиозной веры, обладающих только психической реальностью, такие как представления о духах, душах и богах, и прочих предметах, называемых сверхъестественными, или, говоря языком философии, метафизическими объектами, могут быть переданы окружающим только в форме моделей, в которых, хотя и очевидно аналогию с физическими объектами, присутствуют те элементы, которых никогда не было в чувствах. В этой связи интересно замечание С. Л. Катречко: «Способ бытийствования метафизических объектов принципиально отличен от способа существования физических объектов: они не только объективно-субъективны, но и субъективно-объективны, поскольку являются мыслительными конструктами *Ното metaphisicus*. В этом они похожи на математические объекты: им тоже нельзя приписывать никаких физических свойств»⁴⁷. Модели метафизических объектов, не связанные ни с чем физически конкретным, изначально представляли возможность наполнения их различным содержанием, полагающим не только изменения религиозных воззрений, но и научных, направляя людей к поиску неизвестного. Собственно, всякое человеческое познание и начинается с обозначения неизвестного.

С помощью имён духов люди изначально не только обозначали всё неизвестное, но и пытались магически воздействовать как на других людей, так и на весь материальный мир. Хотя ко многим вещам, сопряженным с магическими действиями, нужно относиться критически, тем не менее влияние сознания на физический мир есть, и это доказывает современная физика. Во всяком случае, исследователи провели серию экспериментов по изучению воздействия сознания

⁴⁷ Катречко С. Л. Как возможна метафизика? // Вестн. философии. 2005. № 9. С. 87.

на внешнее пространство-время. В качестве примера можно привести эксперименты Г. Стюпа по влиянию человека-оператора на протекание физических процессов, в частности на протекание радиоактивного распада, предполагающего участие сознания в редукции волновой функции. Оператор должен был повлиять на процесс радиоактивного распада, который осуществился год назад и был автоматически записан на дискету без всякого вмешательства человека. Воздействие удалось. Было обнаружено, что до наблюдения, осуществляемого человеком, редукции волновой функции не происходит, потому что отсутствует соучаствующее в этом сознание и даже для уже произошедшего процесса сохраняется вероятность другого варианта развития событий⁴⁸. В психологии идея активной роли сознания впервые была высказана С. Л. Рубинштейном в рамках его субъектной парадигмы, в которой психическое рассматривается не только как отражение физического мира, предусматривается также творческая роль самой психики человека в мире: «Человек – конечное существо – включается в мир, в его бесконечное бытие как: 1) бытие, преобразующее реальность и 2) как преходящее в форму идеального существования»⁴⁹. Но такое включение конечного существа в бесконечное бытие мира не могло произойти без психической фиксации бесконечного, к которому причастен сам человек. Этим бесконечным и явился изначально мистический объект, составивший основу лица, – дух.

Ещё раз отметим: человеческая речь и язык не могут существовать без обозначений универсального, связывающего знаки в единую систему, поскольку знаки иначе не могли бы соотноситься друг с другом. Связь языкового знака с универсальным, составляющим основу символизации, необходима для того, чтобы обозначаемые предметы представляли как независимые от сознания объекты, поскольку только универсальное может обладать независимостью от субъекта и обстоятельств. Общее должно символизировать объект, с которым стремится идентифицировать себя субъект, формируя при этом идеал, противопоставляемый себе, порождающий потребность в анализе своих мыслей и действий, без чего не мог бы осуществляться процесс человеческого познания и самопознания, опосредствованных языком. По этому поводу справедливо замечание В. А. Лекторского: «Внешние предметы начинают выступать для субъекта как мир объектов, независимо от него

⁴⁸ См.: *Stapp H. P. Theoretical model of a proposed empirical violations of the predictions of quantum theory // Phys. Rev.* 1994. Vol. A50, № 1, P. 18–22.

⁴⁹ *Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии.* М., 1976. С. 341.

и его сознания, лишь тогда, когда появляется первый, элементарный акт самопознания»⁵⁰.

Ещё раз отметим, что символы универсального в первую очередь представлены знаками лиц. Без них не может быть имён, посредством которых люди объективируют и себя, и всё остальное в речи и языке, что является необходимым условием человеческого познания и самопознания. В свою очередь, всё, обозначенное именем, подразумевает лицо, а в лице всегда выражается то, что принято называть духом. В этой связи следует согласиться с замечанием П. Рикёра о том, что в вопросе перехода к сознанию и перехода от сознания к самосознанию «ставкой является "Я", или Дух»⁵¹. Заметим, в данном случае мыслитель ставит в положение тождества понятия «Я» и «Дух». Разделить «Я» и «Дух» действительно крайне сложно, как и постичь суть человека, исключая из неё то, что принято называть духом, хотя только к духу она и не сводится. Тем не менее в философии имеет место сведение человеческой сути к духу, которые всегда сопряжены с анализом «Я». Например, С. Кьеркегор однозначно говорил, что «... человек есть дух», при этом сразу же задавая вопросы: «Но что же такое дух? Это Я? Но тогда – что же такое Я? Я – это отношение, относящее себя к самому себе, иначе говоря, оно находится в отношении внутренней ориентации такого отношения т. е. Я – это не отношение, но возвращение отношения к себе самому»⁵².

Всё же заметим, то, что принято называть духом, не в смысле обозначения сознания, а в его первичных значениях, подразумевающих мистическое существо, имело автономию от субъекта, обнаруживаясь в психической реальности в качестве объекта, недоступного органам чувств, при этом доминирующего по отношению к субъекту и его психическим восприятиям, чего нельзя сказать о «Я», поскольку в «Я» в первую очередь выражает себя субъект в качестве объекта. Но то, что в принципе может создавать представление о тождестве понятий в мыслях современного человека, базируется на их некогда существовавшем мыслительном и языковом единстве, а также на их общем происхождении.

Как недоступный органам чувств, доминирующий метафизический объект, с которым пытается идентифицировать себя, но не может субъект, дух порождает человеческую рефлексию, выражающуюся в имени, благодаря чему имя всегда выполняет не только функцию

⁵⁰ Лекторский В. А. Субъект, объект, познание. М., 1980. С. 131.

⁵¹ Рикёр П. Герменевтика и психоанализ. Рефлексия и вера. М., 1996. С. 80.

⁵² Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993. С. 255.

знака, но и символа. В этой связи вполне логично духовно-символическое основание имени демонстрировали русские философы П. А. Флоренский, С. Л. Франк, А. Ф. Лосев. Весьма интересны размышления по этому поводу П. А. Флоренского, отмечавшего, что всякое имя находится в нерасторжимой связи с духом, в первую очередь выражены в «Я», которое «...трансцендентно сокрыто не только от других, но и от себя самого в собственной своей глубине»⁵³. При этом мыслитель утверждал, что всякий языковой образ является одновременно и символом, критически относясь к теориям, связывающим проблему происхождения языка только лишь с необходимостью передачи информации о реальных предметах действительности. Он отмечал, что «символ перестал бы быть символом и сделался бы в нашем сознании простою самостоятельную реальностью, никак не связанною с символизирваемым, если бы описание действительности предметом своим имело одну только эту действительность: описанию необходимо, вместе с тем иметь и символический характер самих символов, т. е. особым усилием все время держаться сразу и при символе и при символизирваемом»⁵⁴. Иными словами, по мнению философа, без символа лица не может быть имени, а он никогда ни возник бы без обозначения, трансцендентного, коим может являться только дух. Подобную точку зрения имел и С. Л. Франк, который отмечал, что «Я» не может существовать без отношения к иному, не сводимому к чувственному опыту»⁵⁵.

Но заметим, что все размышления о духе как трансцендентном существе, какими бы уточненными они ни были, базируются на вере и личном мнении, поскольку не выявлены законы, отражающие связи физического и трансцендентного, проверяемые в чувственном опыте, потому они вряд ли могут считаться в полной мере научными. Это касается и всех размышлений о трансперсональном «Я» и о самостоятельности мысли, об ее надсторическом и надиндивидуальном характере. Безусловно, есть надсознательные явления, которые, как замечает А. Г. Асмолов, «...представляют собой усвоенные субъектом как членом той или иной группы образцы типичного для данной общности поведения и познания, влияющие на его деятельность актуально не осознаётся субъектом и не контролируется им. Эти образцы (например, этнические стереотипы), усваиваясь через такие ме-

⁵³ Флоренский П. А. У водоразделов мысли // Флоренский П. А. Имена: Сочинения. М.: Харьков, 1998. С. 113.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ См.: Франк С. Л. С нами Бог. М., 2003. С. 176.

ханизмы социализации, как подражание и идентификация, определяют особенности поведения субъекта именно как представителя данной социальной общности, т. е. социально-типические»⁵⁶.

Действительно, нет весомых, объективных фактов, подтверждающих возможность самостоятельности мысли, кроме субъективных случаев из религиозных практик, да ещё из анализа психических расстройств, которые некоторые исследователи именуют трансперсональным опытом, связывая последний с существованием некоего трансперсонального «Я». Например, С. Гроф видит источник данного опыта в том, что «...граница между абсолютной и относительной истиной, между Я и трансперсональным Я вообще расплывчата, а поток духовной энергии часто дает неблагоприятный эффект подобной путаницы»⁵⁷.

Но всё же думается, что данный опыт может быть пояснен и иной причиной, сопряжённой с тем, что «Я» изначально не было только лишь личным, обозначая ко всему прочему символический, мистифицируемый объект, с которым пытается идентифицировать себя субъект. В этой связи достаточно объективно можно утверждать только о психической реальности архетипа, порождающего процесс символизации, недоступного органам чувств психического субъекта-объекта, интерпретируемого в качестве метафизического духа.

Данный архетип и его символы давно являются предметом научного исследования, по крайней мере, в аналитической психологии, связывающей многие внутренние мотивы поведения личности и её восприятия действительности с действием «силь» не находящихся под контролем сознания, «которые», — отмечал К. Г. Юнг, — в мифологии более ранних времен называли *mana*, или духами, или демонами, или богами. И сегодня они так же активны, как и прежде»⁵⁸. Пожалуй следует согласиться с К. Г. Юнгом в том, что исследования этих «сил» необходимы для душевной гигиены, важнейшей задачей которой является «... постоянно поглядывать на симптомы бессознательных содержаний и процессов, так как сознание всё время подвержено опасности сползти в однобокость, воспользоваться накатанными колёсами и загнать себя в тупик»⁵⁹. Ведь если верования, сопряжённые с культами

⁵⁶ Асмолов А. Г. По ту сторону сознания: методологические проблемы неклассической психологии. М., 2002. С. 404.

⁵⁷ Гроф С. Духовный кризис. М., 1995. С. 47.

⁵⁸ Юнг К. Г. Архетип и символ. М., 1991. С. 76.

⁵⁹ Юнг К. Г. Эон: Исследования о символизме самости. М., 2009. С. 31.

древнейших духов, сдерживали сознание наших предков на протяжении десятков тысяч лет, то они не могли исчезнуть, не оставив след в психике современного цивилизованного человека. Хотя следует заметить, что анализ бессознательных содержаний символов архетипа, порождающих представления о духе, во многом зависит от пояснения его происхождения.

Надо полагать, что функцию общего, причём универсального, изначально выполняли имена мистических духов, проецируемые на всё обозначаемое именем, поскольку только они, будучи сопричастны всему, обозначаемому словом, не являлись ничем и никем физически конкретным, что составляет основу их автономии и от субъекта, и от объектов, обозначаемых именами. Исходя из того, что главным фактором возникновения архетипа, порождающего представления о духах, является психический перенос центра тяжести источника власти, буфера агрессии и концентрации внимания с доминирующей особи на сигнал, посредством которого всё это осуществлялось, следует признать, что сигнал, заместивший биологического лидера, составил основу символа, интерпретируемого в качестве недоступного органам чувств, доминирующего объекта, проецируемого на всё обозначаемое именем⁶⁰.

Собственно, передача сигналов от лица, основу которого составил идеальный доминирующий объект, и способствовала превращению их в имена, а вместе с тем и проекцию этого объекта на всё обозначаемое ими, обусловив анимизацию и персонификацию всех определяемых именем предметов, одновременно принуждая субъекта, передающего информацию к уподоблению тому, от кого передаёт, т. е. духу, что породило потребность облачения в лицо⁶¹. В данном случае мы можем пояснить причины изначальной сопричастности всех имён духу, обуславливавшей мистический характер первобытного языка, который детально анализировал Л. Левин-Брюль, отмечая, что в языках низших обществ «таинственная сила присуща не только собственным именам, но и всем прочим словам. Впрочем, имена, которые выражают весьма конкретизированные образы-понятия, гораздо менее отличаются от собственных имён, чем наши нарицательные»⁶². Конечно, языки современных, цивилизованных народов утратили первоначальный мистический характер, но символы древнейших духов, составивших, говоря словами К. Г. Юнга, основу коллективного бессознательного,

⁶⁰См.: Мозжисин С. И. Символы духа и антропогенез. Саратов, 2006. С. 113.

⁶¹См.: Мозжисин С. И. Психическая доминанта анимизма и персонификации // *Вопр. философии*. 2012. № 9. С. 67-74.

⁶²Левин-Брюль Л. *Сверхъестественное в первобытном мышлении*. М., 1999. С. 141.

присутствуют в языке в качестве абстрактных лиц, составляющих символическую основу всех имён⁶³. Значение архаической связи слова и духа подчёркивал и Х. Т. Гадамер, отмечая, что «...соотнесение слова с духом сохраняется в современных представлениях ввиду того, что в архаические эпохи внутреннее единство предмета и имени было до такой степени очевидно, что истинное имя воспринималось как часть его носителя или даже как его представитель, т. е. как он сам. Имя поэтому кажется принадлежащим самому бытию»⁶⁴. Но всё же следует возразить мыслителю по поводу того, что «...слово не возникает в какой-то ещё свободной от мысли области духа... в образовании слова рефлексия не участвует, ведь слово выражает не дух, но саму вещь»⁶⁵, слово перестанет быть таковым при устранении его отношения к символу духа, коим является лицо, и превратится в зоологический сигнал, который невозможно оторвать от конкретного времени и пространства да, и нет свободной от духа области мысли, поскольку все мысли человек выражает в лицах. Более того, если освободить мышление от лица – исчезнет самосознание, поскольку исчезнет неизвестный контролёр, с которым пытается идентифицировать себя субъект, именуемый духом, порождающий потребность преломления энергии инстинктов. В таком мышлении не останется ничего того, что мы называем социальным.

Важно отметить, что механизм переноса и замещения позволяет проследить качественный переход от биологических форм адаптаций к социальным формам отношений, имеющим символические выражения. Психический перенос является феноменом бессознательным, но он обусловил скачок ко второй сигнальной системе, превратив сигналы первой сигнальной системы в языковые знаки, породив сознание и самосознание человека. В этой связи думается, банально пояснять, что с помощью имени, которое таковым и является благодаря причастности коммуникационного знака лицу, человек получал возможность не только контактировать с объектом, но и говорить о нём. Механизм замещения предметов символами лиц является основой абстрагирования, поскольку эти символы содержат в себе общее, универсальное, позволяющее не только соотносить языковые знаки, но с их помощью отвлекать и переносить качества и свойства одних предметов на другие. Вместе с тем знаки, передаваемые от лица, символизирующего

⁶³См.: Юнг К. Г. О психологии восточных религий и философий. М., 1994. С. 189.

⁶⁴Гадамер Х. Т. Истина и метод. М., 1988. С. 471.

⁶⁵Там же. С. 495.

неизвестного властелина, который в результате дальнейших обобщений получил общее название «дух», обрели необычайную силу внушения и относительную автономно как от субъекта, так и от обозначаемых ими предметов, а также от конкретного времени и пространства. Вообще надо заметить, что суть бытия человеческого сознания наиболее ярко отражена в первой строке Пролога Евангелия от Иоанна «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Словом был Бог» (Иоанн 1:1). Она гласит о первоосновах бытия мира, однако, думается, что наше мышление, пусть и не тождественно, как считал Парменид, но все же аналогично этому бытию.

4.5. Феномен смерти: экзистенциальные и темпоральные смыслы

Что такое человек перед лицом смерти? Какие смыслы входят в нашу жизнь вместе с тем очевидным до банальности фактом, что мы смертны?

Прежде всего смерть – антропологизированный образ небытия. Следовательно, лицо смерти – это лицо небытия. И что оно выражает для человека? Не больше того, что есть сам человек, ибо мы видим мир таким, каковы мы есть сами. Главное – все, что становится небытием, выпадает из цепи отношений причин и следствий, имеющих, как минимум, значение для нашего бытия. А потому небытие – это не объект и не субъект и отношения человека с небытием не укладываются в субъект-объектные или субъект-субъектные отношения.

Продолжая существовать помимо меня, он перестает существовать во мне, и этим прекращает мое бытие. *Смерть – не когда я перестаю существовать – это вторично, а когда мир перестает существовать во мне – и это первично, и это меня убивает окончательно. Поэтому человек перед лицом смерти – человек перед лицом небытия мира в себе.* Вот в чем глубинный смысл онтологии смерти для человека.

Есть еще один глубинный онтологический смысл смерти. Если что-то не уходит в небытие, то не будет и самого бытия. Зерно, брошенное в землю, не оживет, если не умрет. Смерть ничему не дает окончательно погибнуть. Она вечно обновляет мир тем, что готовит из всего конечно сущего элементный материал для новых форм бытия, и в таком превращенном виде включает его в вечный круговорот вещества, энергии и информации. Всякая жизнь поглощается смертью, всякая смерть – путь к возрождению жизни. К смерти надо относиться

как к нечто такому, что расчищает пространство и время для новой жизни. *Mors creator vitae est* (Смерть – созидатель жизни). Поэтому во всем существующем есть что-то из всего когда-то существовавшего. Человек не составляет исключение – в нем нет ничего, что не было бы в мире до него, и он, перестав существовать как человек, не перестает быть, хотя и в превращенной форме, частью всего мира.

Умиравшее не выпадает из бытия мира, а только из своего собственного бытия. В этом смысле можно умереть, но нельзя окончательно исчезнуть без следа, поскольку человек, как и все сущее, – вечная часть Вселенной, только всегда в другом состоянии. Умирая, мы только уходим в бездну превращений. Только то, что находится за пределами времени, перестает быть. Человек же, умерев, остается в пределах времени, и поэтому он продолжает быть, но в другом состоянии. Так что, умерев, мы все-таки еще продолжаем существовать как материя, посредством той элементной базы, на основе которой строилось наше тело. Но мы перестаем существовать как дух – в специфически человеческом состоянии бытия, суть которого в том и состоит, что в нас перестает существовать весь мир. Иными словами, мы не умираем, а просто возвращаемся в природу – уходим от культуры в природу.

Ведь в этом в конечном счете и состоит онтологическая суть и специфика существования духа как «зеркала и эха Вселенной», как идеальной формы представленности мира вне меня во мне, его всеобщей природы, а значит, всей системы его сущностей. Дух есть форма, в какой эволюция мира, порождая рациональные процессы во Вселенной, посредством их удваивает свое бытие. Дух есть способ концентрации всего сущего, самой его субстанциальности в моем сознании, и если он не закрепился материально, то это та часть во мне, которая после моей смерти умирает без остатка, превращаясь в чистое ничто. И это самая трагическая часть моей смерти, и не в последнюю очередь потому, что и после смерти мне все-таки дано жить тем, что меня переживает.

Жизнь потому и жизнь, что она носитель всех противоречий человеческого существования, содержит в себе в неразрывном единстве все противоположности, отношения между которыми человек живет и из которых ему не дано выйти до самой смерти. В самом деле, мое «Я» потому и существует, что состоит из противоположностей, извлекает бытие из отношений между всеми противоположностями – возможностью и действительностью, случайностью и необходимостью, сущностью и явлением, конечным и бесконечным...

Умереть в этом смысле – значит выйти из этого мира противоречий – мира отношений между противоположностями. Онтологический смысл смерти – не в разрешении, в этом смысле жизни, а в разрушении всех человеческих противоречий, связанных с человеческим существованием. И здесь важен временной аспект. В самом деле, что значит жить? Это значит жить во времени. А что значит жить во времени? Это значит жить в обнимку с вечностью, которая приходит и оплодотворяет счастьем каждое мгновение моего существования. И что в этой связи значит для меня смерть? Это значит, что вечное во мне умирает, ибо человек, будучи синтезом всего, есть также и синтез временного и вечного. Человек есть воплощенное *coincidentia oppositorum* – совпадение всех мыслимых противоположностей. Смерть в этой связи – разрушение всех противоположностей, которые существуют в человеке и которыми существует человек.

С эволюционно-биологической точки зрения смысл смерти состоит в том, что она – источник разнообразия жизни и ее совершенствования. Бессмертный организм – это вид, застывший в своем несовершенстве, амeba, возмнившая себя человеком, однообразие, поглотившее в себе многообразие, одноклеточное, отказавшееся от многоклеточности. Вся биологическая эволюция жизни на земле основана на прехождении видов и в них – на смертности индивида-особи. Иначе каждая из них могла бы минуть себя высшим пределом эволюции. Смерть – основной элемент эволюции, ее главный инструмент.

С позиций логики всемирной истории смерть – оплодотворяющее начало исторического прогресса. До сих пор его органической составляющей была, увы, смена поколений. И это надо понимать двояко. С одной стороны, историческая эпоха окончательно завершает себя на кладбище – в тех людях и поколениях, которые были носителями ее духа и идей. С другой – человечество подобно сказочной птице феникс воскрешает себя из физического праха и духовной стагнации для новых форм жизни и творчества в истории именно тем, что в каждом новом своем поколении заново переживает всю свою историю.

Заново – не значит для повторения, а для критического и творческого переосмысления исторического опыта. Новое поколение – всегда не просто физически новое, но и свободное от груза ошибок и тупиков творчества предшествующего и в таком качестве способное к новым прорывам в новое измерение истории. Аккумулируя в каждом новом поколении опыт всех предшествующих, человечество живет и прогрессирует благодаря возросшему творческому потенциалу и появле-

ние новых поколений и поэтому не умирает в тупиках физического истощения и творческой эволюции.

С религиозной точки зрения смысл смерти в переходе к подлинной жизни, той самой, которая воздастся каждому из нас за все его испытания в этой жизни. В этом смысле смерть не есть невосполнимая трагедия, а всего лишь переход в иное бытие и даже акт спасения души, в котором каждый человек обретает конечные ценности и смыслы своего бытия. Земная жизнь меньшая и даже худшая часть того бытия, которое нас ждет по ту сторону гробовой доски. Смысл смерти не в том, что мы умираем, а в том, что через нее мы возрождаемся для истинного бытия. Поэтому не надо бояться смерти, она всего лишь переход в тот мир, который больше соответствует нашей сущности.

Для религиозного человека в смерти нет особой проблемы, поскольку, будучи укоренен в Боге, он укоренен в вечности и случающаяся с ним смерть для него имеет глубокое метафизическое значение. Это не простой природный факт возвращения человека в круговорот природных элементов. После смерти и благодаря Богу он возвращается в мир не как природная частица, а как личность. «Можно взять пример, который, разумеется, далеко превосходит наш опыт, слова апостола Павла: для меня жизнь – Христос, и смерть – приобретение, потому что пока я живу, я разлучен от Христа. ... И вместе с тем есть несомненная уверенность, что смерть, которая для нас – потеря и разлука, есть рождение в вечность, что она – начало, а не конец; что смерть величественная, священная встреча между Богом и живой душой, обретающей полноту только в Боге»⁶⁶.

С экзистенциальных позиций сложности жизни смерть – просто освобождение от жизни, как юдони печали, плача и страданий. У смерти есть одно очевидное, только ей присущее преимущество – она окончательно прекращает боль бытия, освобождая человека от всех страхов, грехов, страданий. Потому смерти не стоит бояться, ибо после нее мы уже точно никогда больше не будем несчастными. В каком-то смысле смерть, уничтожая нас, отпускает нас на свободу. Прекращая все, что было связано с жизнью, смерть является принципиальным освобождением от всего, включая и саму свободу. Воистину смерть – чистая свобода, не обремененная никакой необходимостью, если она является еще и свободой от самой свободы. Это очень ранняя трактовка главного смысла смерти. Первое упоминание о нем мы находим в Древнем Египте на рубеже Древнего и Среднего царств.

⁶⁶ *Антоний, митрополит Сурожский. Жизнь. Болезнь. Смерть. М., 2012. С. 75.*

«Мне смерть представляется ныне
 Исцелением больного,
 Исходом из плена страдания.
 ... Мне смерть представляется ныне
 Торной дорогой,
 Возвращением домой из похода.
 ... Мне смерть представляется ныне
 Домом родным
 После долгих лет заточенья»⁶⁷.

Философ раннего даосизма Ян-Чжу связал главный смысл смерти с тем, что она – самый убедительный символ социальной справедливости. Смерть – великий уравниватель. Ничто так не уравнивает всех людей – богатых и бедных, здоровых и больных, счастливых и несчастных – как смерть. «Мудрые и глупые, красивые и уродливые, победители и побежденные, правдивые и лживые – все они без исключения исчезли, и единственной [разницей] был более медленный или более быстрый срок [их исчезновения]... То, что делает все вещи разными, – это жизнь; то, что делает их одинаковыми, – это смерть. При жизни существует различие – это различие между умными и глупыми, знатыми и низкими. В смерти существует тождество – это тождество срада и разложения, исчезновения и уничтожения»⁶⁸. Равенство перед неизбежностью смерти – единственное равенство, доступное всем и действительно всех уравнивающее. В небытие всякое бытие становится только небытием. Но способно ли это утешить?

У смерти есть и эстетическое измерение: отжившее должно умереть, поскольку оно уже больше не способствует красоте мира. Ведь сколько красоты в моей жизни и в моем сознании, столько же в них счастья. Может быть и так: «Подлинный секрет счастья – в искании красоты» (О. Уайльд). Ибо тот, кто способен рассмотреть красоту в обычных вещах, обречен быть счастливым хотя бы иногда. Красота, особенно в союзе с добром, приводит человеческую душу в порядок. Одно из самых печальных свойств, явленных миру старостью, есть то противоречие, в котором она пытается сосуществовать почти со всеми критериями прекрасного. Мир не может долго выдержать этого

⁶⁷Из [Спора разочарованного со своей душой] // *Поэзия и проза Древнего Востока*. Библиотека Всемирной литературы. Сер. 1. М., 1973. Т. 1. С. 99.

⁶⁸Ян Чжу. *Древнекитайская философия* // *Собрание текстов*: в 2 т. М., 1972. Т. 1. С. 221.

противоречия, поскольку в основе его гармонии, а значит, и существования находится красота. Именно она не позволяет ничему долго быть, если это «быть» не прекрасно.

Смерть, ее образы, ее смыслы напрямую связаны и влияют на то, что есть человек и его жизнь – на саму мудрость ее проживания человеком. Тот, кто стремится понять феномен смерти, неизбежно будет понимать и феномен жизни, всю его глубину, он раскроет для него свою истинную сущность. Без феномена смерти, осознания ее истинных смыслов человеческая жизнь не имела бы ни цели, ни ценностей, ни смыслов в их подлинном содержании. Сознание смысла смерти делает нашу жизнь более осмысленной, более напряженной, более целеустремленной, более подлинной, более соответствующей своей сущности. Еще древние учили жизни конец наблюдать, ибо так, с позиций того, чем жизнь заканчивается, совершенно иначе просматривается все пространство жизни и ее главные события.

С позиций *respicere finem* (заглядывая в конец) мы вооружаем себя особой оптикой видения жизни и в ее сущности, и в ее явлении. Дорога жизни straightens и упрощается, горизонты жизни становятся прозрачными и достигаемыми – человек вступает на путь истинного бытия и в той мере, в какой расширяет диапазон своего сознания. Человек, хотя бы один раз открыто посмотревший в лицо смерти, уже никогда не сможет удовлетвориться тем в жизни, что в ней просто проходит. Встреча человека со смертью делает человека мудрее. Переживая смерть как самое фундаментальное явление жизни, человек проникается смыслами вечности. Не стоит быть привязанным к пустой трате бытия, если мы не достигаем его сущностей. С позиций того, чем все заканчивается, значение начинает иметь каждое мгновение прожитой тобой жизни, лишь то, как ты прожил это каждое мгновение. Каждое мгновение становится абсолютной ценностью.

Смерть открывает для нас окончательную правду о нашей жизни. Когда человек остается один на один со своей смертью – когда его тело и душу обволакивает жуткая перспектива, что, возможно, это конец – то вся ложь нашей жизни куда-то сама собой улетучивается, и человек остается один на один с правдой о своей жизни. И она может его поддержать, как то облегчить последние дни жизни, придать им смысл, рожденный всей жизнью, а может и уничтожить, дать понять, что все было зря, и вслед за этим и на основе этого сделать заключительный период жизни человека абсолютно не проживаемым.

Именно смерть дает нам истинную меру всем нашим страданиям, поскольку позволяет осознать, что перед фактом небытия все жизнен-

ные лишения – почти ничего не значащие пустяки, поскольку относятся все-таки к событиям жизни, которую, несмотря на все ее страдания, и в таком качестве можно как-то длить. Другое дело смерть. Да, она ставит предел человеческим страданиям, но какой ценой? Ценой самой жизни, ибо смерть – отсутствие самой возможности каких-либо событий. Жизнь – это то, что определяется временем; смерть – это то, что временем не определяется, за исключением самого момента ее прихода в мою жизнь в качестве ее последнего события. То, что приходит после моей смерти, продолжает существовать во времени, но временем для меня не является и, следовательно, временем не определяется, поскольку оно уже не порождает для меня никаких событий и ничто в моей жизни ничем не определяет.

В конце концов, вслед за М. Монтенем можно обратить внимание на то, что в человеческой жизни есть утраты, которые если и не превосходят смерть, то могут стяжать право сравниться со смертью масштабом и глубиной своих последствий для смыслов человеческого существования. В самом деле, «почему мы не ощущаем никаких потрясений, когда наступает смерть нашей молодости, которая, право же, по своей сущности гораздо более жестока, нежели кончина еле теплящейся жизни или же кончина нашей старости. Ведь прыжок от бытия-прозябания к небытию менее тягостен, чем от бытия – радости и процветания к бытию – скорби и муке»⁶⁹. Наверное, такое происходит потому, что переход от молодости-зрелости к старости – это все-таки переход в пределах бытия, от одного бытия к другому, в то время как от старости через смерть – это уже переход от бытия к нечему большему и принципиально другому – небытию.

Наконец, смерть – нечто, что усиливает желание жить до абсолюта. Человек, углубленный всеми смыслами смерти, начинает по-особому ценить жизнь во всех ее чувственных данностях. Неимоверная жажда жизни рождается из ощущения, что жизнь дана только на время, и это время должно быть прожито не только со страстью, но, главное, со смыслом. Ведь жизнь только тогда перестает быть простым существованием, когда она начинает заряжаться базовыми смыслами и ценностями – как только само существование перестает быть целью, а становится средством жизни. Энергия смерти питает жизнь, ее энергию. Сверх того, она задает главные ориентиры бытию и в нем – человеческому счастью.

⁶⁹ Монтень М. Э. Опыты. Избранные главы. М., 1991. С. 75.

Именно смерть постоянно напоминает нам о том, что надо жить так, чтобы к своей смерти не приходило, как минимум, в скорби и печали. Для этого надо жить всей полнотой бытия, и тем, что оно есть в своей сущности, и тем, что оно есть в своем явлении. Смерть напоминает нам о том, что наша жизнь не может быть отложена. Тем самым идея смерти должна спасать нас от всего в жизни, что убивает ее бездействием. Мы становимся по-настоящему счастливыми, только совершенствуясь в совершенстве. Человек – это то существо, которое может иметь всё в совершенстве. Это обуславливает саму возможность счастья для человека. И тогда на критическом изломе жизни мы сможем достичь удивительного покоя души, сочетающей в себе всю брэнность человеческого существования с безмязежностью Бога.

И все-таки есть две бесспорные и принципиально непреодолимые причины, заставляющие нас ненавидеть смерть. Она есть воплощение всех ужасов, угроз, опустошений нашей жизни – итоговая сумма всех ее несчастий – и всегда преждевременна. Время и вслед за ним наша жизнь бежит слишком быстро. Казалось бы, вот только начал что-то понимать в жизни и научился в ней как-то жить, а уже надо умирать. Как говорится, «человек смертен, но это было бы еще полбеды. Плохо то, что он иногда внезапно смертен» (М. А. Булгаков). В силу того, что человек смертен, он всегда остается незавершенным.

Смерть не позволяет нам решить одно из главных противоречий нашего существования – между нашими притязаниями на реализацию всех данных нам природой возможностей и ограниченным временем их реализации. Увы, человек успевает умереть прежде, чем успеет полностью состояться в своей сущности. Человек никогда и ни в чем не может завершить самого себя, потому что он – человек. Вот почему до тех пор, пока человек жив, его счастье не может завершиться. В таком смысловом контексте смерть не завершает, а всего лишь прерывает человеческое движение к счастью. В этом неизбывная трагедия человеческого существования и главная причина, по которой мы должны ненавидеть смерть.

Мы все чрезвычайно бедны главным богатством нашей жизни – временем нашей жизни. Соответственно смерть смертельна только тем, что ей дано обесмыслить жизнь, стать неизлечимой раной, способной разрушить возможность жизненной полноты. Поэтому «не смерти должен бояться человек. Он должен бояться никогда не начать жить» (Марк Аврелий). Похоже, и жизнь, и смерть одинаково монополизировать как смыслы, так и их отсутствие – бессмыслицу. Задача в том

и состоит, чтобы, соединив их, понять их смыслы как нечто вытекающее из одной общей им присущей сущности. В сущности, человек, как минимум четырежды обрекает себя на то, чтобы быть несчастным в своей жизни.

Первый раз, когда человек, имея представления о жизни и счастье в ней, уже только этим делает себя несчастным, поскольку обрекает себя на осознание тщетности всех попыток стать счастливым. Мир устроен достаточно жестким и даже жестоким образом: никогда сложившаяся реальность не соответствует человеческим представлениям о ней. «Человек никогда не бывает так несчастлив, как ему кажется, или так счастлив, как ему хочется»⁷⁰. В этом заключен один из принципиально непреодолимых источников страдания человека в мире. Мы ищем и находим счастье, но только там и такое, которое постоянно пробуждает к жизни все новые и новые источники несчастья, в том числе и потому, что мы просто знаем, что мы можем быть счастливы и несчастливы. Уже само по себе познание, рождая источники нашего жизненного оптимизма, вместе с ними умножает и источники скорби. Но миссия мудрости в том и состоит, чтобы, опираясь на знание, делать нас чуть более счастливыми, и если мудрость этого не достигает, она не есть мудрость.

Есть мнение, и не безосновательно, что по-настоящему несчастье угрожает только тому, кому есть, что терять. Это касается большей, подавляюще большей части людей, поскольку вся их жизнь была и остается жизнью в направлении к обладанию всеми дарами жизни. И это всегда, за исключением людей преданных идеалам крайней аскетики, воспринималось за норму и за основное направление, связывающее человека с главными источниками его счастья, а значит, и несчастья, коль скоро то, чем я владею, может стать и неизбежно становится тем, что я могу потерять. Человек крайней аскезы может оказаться здесь в достаточно привилегированном положении. Но это только на первый взгляд.

Парадокс человеческого существования в том и состоит, что даже у того, кому кажется, что его жизнь сложилась так трагически (или счастливо), что ему уже нечего терять, всегда найдется нечто, о чем он пожалел бы, если б это нечто утратил. Так что человеку в любом его состоянии всегда есть, что терять, ну, хотя бы надежду, а вслед за ней и саму жизнь. И это неразрывной нитью привязывает человека к несчастью и в той самой мере, в какой он хочет жить и жить осмысленно.

⁷⁰ Ларошфуко Ф. де. Максимы. Мемуары. М., 2011. С. 95.

Утверждая свое желание жить, человек одновременно с этим входит в отношения зависимости от того, что эту жизнь ничтожит от имени человеческого несчастья – от того в своей жизни, что так не хочется терять. Вот почему благо, близкое к абсолютному, это такое, которое всегда остается с человеком и которое, следовательно, трудно отнять или потерять. Без сожаления мы теряем только то, что по жизни было не нашим.

Второй раз человек становится несчастным не просто в качестве человека сознающего свое бытие, а сознающего свое бытие как свободу. В таком качестве человек неизбежно превращается в человека страдающего – страдающего от осознания своей свободы и от свободы в проявлениях своего сознания. Сознание и свобода, формируя основную специфику человеческого бытия, формируют в нем и главные, и неизбежные источники человеческого страдания. Ибо быть свободным, значит, быть страдающим существом, поскольку в рамках свободы человеку дано выбирать все, включая и то, что делает его несвободным и несчастным, выбирать и усиливать проблемность своего бытия. Получается так, что человек счастлив, ибо наделен сознанием и свободой. Но он и несчастлив именно потому, что наделен сознанием и свободой. Сознание и свобода – неизлечимые болезни человека. Но если он находит им разумное применение, то может претендовать на счастье.

В-третьих, и это неожиданно, но это так, человек обречен на несчастье, когда рождается для жизни через боль и для боли. Ибо что значит родиться? Это значит идти навстречу всем горестям и печальям жизни. Кому дана жизнь, тому даны и испытания, рожденные ей. Хотя и эта боль и последующие страдания купируются перспективами существования, которые открывает начавшаяся жизнь, просто тем, что она все-таки жизнь – существование, а значит, в ней еще может что-то состояться, что может иметь специфически человеческий смысл. Но человек рождается для времени, освобождаясь при этом от вечности. Всякое рождение есть смертный приговор всякому существованию, ибо только существующее смертно, только оно может погибнуть.

В этом заданы онтологическая суть катастрофы нашего рождения и вслед за этим отношение к самой жизни как наказанию, которая в каком-то отношении таковым и является. «Считите часы счастья, пережитые вами, считите дни, проведенные без страданий, и знайте, кто бы вы ни были, что еще лучше – не быть» (Дж. Байрон). Именно отсюда ветвятся злоеющие корни *taedium vitae* – отвращения к жизни. Ведь вместе со временем в человеческую жизнь входит все то, что

от его имени преследует человека на протяжении всей его жизни и эту жизнь в итоге убивает.

В конце концов, то, чем человек живет, от того он в итоге и умирает. И главное здесь – сама жизнь: живя жизнью, мы от жизни и умираем. Именно так, большая часть людей умирает от жизни, а не от смерти, особенно от той части жизни, которая ставит перед нами вопросы, ответы на которые, если нас и не убивают, то делают уязвимыми. Отсюда и желание стать «свободным, отчаянно свободным. Как мертворожденный младенец»⁷¹. И отношение к рождению как к бездне, онтологической пропасти, в которую мы не падаем, а, напротив, из которой возникаем. «Не родиться – вот, без сомнения, лучшее из возможных решений. К сожалению, оно не доступно никому»⁷². Быть может, именно об этом мечтает сознание, окончательно измученное собой. Но именно рождение как источник всех недугов и бедствий рождает еще и феномен *фрустрации свершения* – когда осуществившееся осуществляет лишь одну из данных ему возможностей, оставляя все остальные вне поля реальности и, тем самым, радикально обедняя реальность.

Так что при всей своей парадоксальности не лишено остатков смысла отношение к факту своего рождения как к несчастью. «К нему, к рождению, восходят и агрессивность, и стремление к экспансии, и ярость, и вызванный этим потрясением порыв к наихудшему»⁷³. Так что «рождаясь, мы теряем ровно столько же, сколько терчем умирая. Мы теряем все»⁷⁴. Все это отнюдь не новые, а древние мотивы, восходящие к дихотомии античного философа, проповедовавшего отсутствие принципиальной разницы между бытием и небытием, жизнью и смертью. Но, несмотря на все это, нам почему-то до изнеможения хочется все-таки быть. Наверное, потому что все остальное значительно хуже. Ведь о несуществующем, небытие, если и можно сказать, что оно существует, то совершенно невозможно выйти на конкретную содержательность такого бытия. В пространстве небытия нет событий, оно само есть единственное свое событие. И одно только это принципиально обедняет небытие, ведь в нем, скорее всего, минимизировано пространство смыслов существования. Они только поддерживаются небытием, но реализуются в пространстве бытия и бытием.

⁷¹Сюрлан Э. М. Горькие эссеизмы. М., 2008. С. 154.

⁷²Там же. С. 366.

⁷³Там же. С. 155.

⁷⁴Там же. С. 209.

Четвертый вариант обреченности человека быть несчастным в своей жизни. Это когда он уходит из жизни через боль в никуда – апофатическое ничто, и это событие, за которым уже нет и не может быть никаких смыслов, поскольку нет самого существования – основания, способного рождать смыслы. И это уже навсегда. Ведь жизнь дается человеку на время, и, в сущности, на очень короткое время, а смерть – навсегда, она уводит нас в вечность, в которой абсолютно сужается пространство всех смыслов для нашего существования. Возвращая человека в вечность, смерть вырывает его из времени, в котором при всех его недостатках он мог творить смыслы бытия и ими спасаться и оправдывать свое бытие. И если смерть как событие человеческого ряда существования еще и может иметь какой-то смысл, утверждать через себя какие-то смыслы и ценности, то нечто, приходящее после смерти, находится по ту сторону всего человеческого в мире существования. Ведь что значит жить за пределами смысла?

Это значит жить за пределами всего человеческого в человеке и исторического в истории – *стать ничтожнее, чем ничто*. Смерть окончательно развязывает главный узел бытия: *мы перестаем жить миром, мир начинает жить нами*, он без остатка поглощает нас. Мое «Я» перестает быть абсолютной точкой отсчета бытия, я перестаю жить моим «Я», и после этого все, что было мною, перестает от меня зависеть. Я больше не могу противостоять миру, он начинает упрощать меня и в таком качестве жить мною. Всякая смерть – это не просто способ превращения одного бытия в другое, а именно превращение-упрощение, в котором сохраняется только то, что далее уже не может упрощаться.

Таким образом, в своей конечной онтологической сущности смерть человека – это когда сложное окончательно становится простым. Это всегда и всего лишь упрощение, когда распадается на атомы, возвращается к простейшим элементам бытия, к ее истокам человеческое тело – несравненное совершенство всех совершенств. К тем состояниям материи, которые в силу своей элементарности в качестве исходных блоков созидания всего сущего вновь могут включиться в вечный круговорот вещества, энергии и информации. Я как бы продолжаю жить, но в том, что мною не являлось и так, как я никогда не жил и жить не могу в принципе.

В этом смысле что означает не существование? Возвращение к первоосновам бытия, к тем началам, с которых оно начало свое восхождение к жизни и далее разуму. При этом смерть – это не абсолютное ничто, это переход в другую форму времени и бытия, в котором

нет моего тела, а только его элементы, и нет души, за исключением тех случаев, когда она сумела связать себя с человекообразными смыслами вечности.

Смерть, следовательно, не может забрать у человека больше того, чем она является. А потому умирать надо стоически. Смерть забирает жизнь во имя вечности самого существования, не давая ничему окончательно погибнуть. Смерть – это разрыв единства между пространством и временем в человеческом бытии, потеря свойств специфически человеческого существования и переход к существованию в превращенных формах бытия материи, но не духа. Дух, закрепленный материально, стяжает право у вечности стать ее вечным спутником. И тогда мы можем начать жить жизнью, которая в масштабах человеческой истории никогда не кончается. Но это касается только частицы человеческого существа, а не всего человека и всего в человеке.

Между этими двумя судьбоносными событиями человеческой жизни – рождением и смертью – и располагается, собственно, сама жизнь, в главных своих измерениях превращающаяся в постоянную борьбу за предание смыслов человеческому существованию, способных оправдать само существование перед ненасытным жерлом вечности, поглощающим все смыслы. Именно в пространстве смыслов жизнь перестает быть просто жизнью в направлении смерти. Смерть не так уж и вездесуща, она сама умирает там и тогда, где и когда я утверждаю жизнь, полную смыслов существования, а значит, и полную счастья, поскольку счастье – это жизнь в пространстве главных смыслов человеческого существования. Кроме того, каждый из нас умирает только на ту часть своего бытия, которая принадлежит только ему, все остальное остается людям и продолжает жить их жизнью.

И тогда жизнь приобретает нечто больше того, что может разрушить смерть. Но и в этом случае данная нам жизнь слишком тяжела, а порой просто непереносима, она приносит нам слишком много физической боли, душевных страданий, разочарований, неразрешимых проблем. В экзистенциальном пределе жизнь может стать настолько тяжелой, что у человека не останется сил даже на страдания. В конце концов, чем дольше длится жизнь, тем меньше в ней остается мотивов для того, чтобы жить. Жизнь в основе своей есть феномен не просто с трагической, а с весьма парадоксально трагической сущностью, ибо превращается в процессе, отнимающий у жизни ее саму. В этом еще один из парадоксов человеческой жизни – один из источников усталости от ее глубинной трагедии.

Однако он не должен становиться для нас источником непреодолимого горя. Мы не должны превращаться в идейно законченных пессимистов, профессионально и где-то даже с нескрываемым наслаждением оплакивающих неблагополучие Вселенной. Не стоит забывать: *человек, конечно же, мыслит так, как живет, но еще чаще живет так, как он мыслит*. А потому счастье невозможно без искреннего влечения к светлым сторонам жизни. Тем более что в жизни нет и не может быть ничего безнадежно дурного и, следовательно, непоправимо несчастного. При этом счастье недостаточно достичь, надо научиться еще им пользоваться. Ибо нередко человек бессмысленно страдает, будучи окружен со всех сторон счастьем.

Таким образом, человеку – его сущности и существованию – угрожают два рода небытия: то, которое ждет нас в конце жизни – физическая смерть, и мы ей отдаемся постоянно, в той мере, в какой проживаем свою жизнь; и то, которое поджидает нас на каждом шагу. Это небытие духовное, привносимое в нашу жизнь обесмысливанием главных смыслов нашего существования. Ад – и есть то место, где окончательно теряются все смыслы человеческого существования. Так что наша жизнь состоит больше из потерь, чем из приобретений. И главное среди них – это время, каждое его мгновение. Увы, все в этой жизни необратимо – каждый прожитый день нельзя пережить заново. Впрочем, это касается даже каждого прожитого мгновения. Проживая его, мы отдаем его небытию, а значит, смерти и тем самым ее приближаем. В этом смысле смерть всегда с нами. И здесь ничего изменить нельзя. Со всем этим – что мы не можем изменить, – мы должны просто примириться.

4.6. Человеческое измерение времени: генеалогия и история

Время как фундаментальное измерение человеческого бытия понимается как *событие, со-бытие*, которое, в свою очередь, означает возвращение к первосмыслам и истокам бытия. Собственно говоря, кризис классической метафизики второй половины XIX в. наряду с другими причинами был обусловлен недоверием ко всякого рода «мета». Как отмечает О. Ф. Больнов (Bollnow), жизнь – это «Сфинкс, который постоянно меняется в ходе истории»⁷⁵ и вызывает изменение любых человеческих воззрений и оценок. Нигде нельзя найти что-

⁷⁵ См.: Bollnow O. F. Existenzphilosophie. Stuttgart, 1964. S. 36.

либо устойчивое. Тогда рождается «философия жизни» как стремление понять человеческую жизнь из нее самой, исключив внешние нормы и установки. Поставив под сомнение рациональные смыслы жизни, человек видит выход в поиске такой опоры, которая, возвращая человека в свою внутреннюю глубину, предшествует всем метафизическим установкам⁷⁶. Этот поиск Ф. Ницше ведет методом *генеалогии*, который, будучи своеобразным психоанализом познавательных и нравственных процессов, является поиском человеческого в человеке и противопоставлен объективистским идеалам науки. Само понятие, по Ницше, измеряется временем, оно есть нечто живое, которое растет, стареет и может умереть. Предлагаемый им проект движения к «истоку» человеческого означает возвращение к первичной фундаментальной интенции – к осознанию человеком себя как смертного существа.

Изменяя временной вектор от «мета-» к «прото-», Ницше возвращает понятию трансценденции его буквальный смысл «переступания»: человеческое существование представляет собой *переход* (Übergang) и *исхождение* (Untergang). Человек – не цель, а мост между жизнью и смертью⁷⁷.

С точки зрения философской традиции две фундаментальные установки сознания дают два вида интерпретации: понимание *другого* источника, текста, человека и ориентация на редукцию идей автора к *собственной установке*. Являясь интерпретатором и популяризатором философии Ницше, М. Хайдеггер придерживался второго вида интерпретации, согласно которому Ницше создал новую метафизику, её ядром является идея *вечного возвращения того же самого*.

Время, бытие и единое – центральные понятия метафизики – обретают у Ницше новый смысл и предстают как вечное возвращение, единство многообразия и бытие становления. В «Веселой науке» встречается первое упоминание о бытии как вечном возвращении того же самого. Вечное возвращение – мировое колесо, где смешиваются воля и бытие. В работе «Так говорил Заратустра» Ницше говорит о преимуществе круга перед прямой: прямая лжет, истина – кривая, всё – круг. Свернувшийся в круг змея – метафизический образ вечного возвращения. Но возвращение всегда предполагает нечто ужасное: жизнь и смерть взаимополагают друг друга.

Хайдеггер определяет пять главных рубрик, которые «показывают метафизику Ницше каждый раз в *одном, но всегда определяющем це-*

⁷⁶Bollnow O. F. Existenzphilosophie. S. 36.

⁷⁷Ibid. S. 38.

ное аспекте»⁷⁸: нигилизм, переоценка всех прежних ценностей, воля к власти, вечное возвращение того же самого, сверхчеловек. Нигилизм понимается не как полное падение, а как переход к новым условиям существования. Для европейского нигилизма слова «Бог умер» означают не столько безвластие христианского Бога, сколько безвластие всего сверхчуждественного, потустороннего, небесного. Это безвластие означало распад старого порядка и сделало необходимой «новую разметку поля». Ницше понимает нигилизм позитивно, как историю, как предварительную ступень нового полагания ценностей, которое невозможно без переосмысления старого. Только осмысление изначального существования метафизики может приблизить нас к возможности исторического решения. Воля к власти понимается не в натуралистическом смысле, а как знак или даже «игра знаков», не как нечто застывшее, а как игра становления. Власть призвана к утверждению многообразия и разрушению гомогенности. Становление есть свободная борьба сил, в ходе которой утверждается новое⁷⁹.

Философское усилие Хайдеггера направлено на деструкцию онтологической установки, заложенной в разуме. Деструкция для него – это процедура очищения, выпрямления, возвращения к истоку. Поэтому философское осмысление человека и исправление его практической жизни, несомненно, остаются для Хайдеггера важнейшей задачей. Деструкция представляется как процесс, направленный против окостенения и окаменения прошлого в форме традиции, которая способствует забвению происхождения. Это вопрос о глубине и поверхности. Лежащее на поверхности более подвижно и изменчиво, но именно оно удаляется от первоначала, истока. Хайдеггер определил деструкцию как «удостоверение происхождения» и «выдачу свидетельства о рождении», противопоставляя ее традиционному историзму. В вопросе о соотношении генеалогии и истории его позиция близка к индусовской. Главная задача деструкции – сохранение традиции путем ее очищения от «паразитических» наслоений.

Хайдеггер называет классическую метафизику забвением бытия. Связывая истину с памятью, он много размышляет об истоке бытия, противопоставляет исток и традицию. Скрывая исток, традиция тем самым искажает истину, которая заключается в том, чтобы стать частью бытия, данного человеку как дар. Dasein Хайдеггера – проект утверждения самоданности человеческого бытия. Истоком бытия являются Эрос и Танатос.

⁷⁸Хайдеггер М. Ницше и пустота / сост. О. В. Селин. М., 2006. С. 88.

⁷⁹См.: Марков Б. В. Знаки бытия. СПб., 2001. С. 309.

Когда речь идет о конце метафизики, это вовсе не означает, по мысли Хайдеггера, что человечество впереди не будет жить на метафизическом основании. Продумывание конца метафизики имеет в виду начало её «воскрешения» в модифицированных формах. Критика метафизики направлена не на окончательное ее упразднение, а на восстановление первичных интенций. Человек заброшен в мир и вынужден его открывать и обживать. История есть круговращение жизни в своем повторении великого и обыденного. В этом и состояла мысль Ницше о вечном возвращении. Генеалогия Ницше в своем движении от *мета* к *прото* как поиск истоков подлинного бытия, человеческого в человеке представляет собой герменевтическое прояснение первичных смыслов, почва которых – единство жизни и смерти.

Ядро феноменологии Хайдеггера двойственно, ибо его составляют два вопроса: о бытии и об истине (αλήθεια). Бытие как бытие, «вот-бытие» (Dasein) – дар бытия в мире, «со-бытие», счастье быть вообще и быть человеком, т. е. по-человечески стать частью бытия, беречь его, заботиться о нем, научить другие поколения беречь его, и помнить о нем. В этом и состоит, по Хайдеггеру, истина бытия⁸⁰. Специфика бытия заключается в его единстве со временем, а именно в том, что в единой точке пространства *длящегося* перескакивает с его «теперь», «после», «прежде», происходит «окружение временем» и «приостановка» мира, который переживается как особая реальность. При этом речь идет о понимании человека не как живого существа среди других, а такого существа, которое выделяется своим отношением к бытию. Человечность понимается здесь как близость к бытию. Согласно Хайдеггеру (Heidegger), именно временность есть основное определение человеческой жизни, поскольку она конституирует жизнь как целое. Эта временность определяется как забота⁸¹.

Герменевтическое объяснение Dasein не случайно начинается с возвращения Истине ее таинственности и очевидности. По Хайдеггеру, истина как *несокрытость* есть постоянная соотносительность *раскрытия* и *сокрытия*⁸². Сокровенный смысл, который она хранит в себе и бережет, недоступен метафизике, скрыт от логического восприятия, исходящего из заранее определенного представления о мире и человеке. Курс лекций, посвященный диалогу Платона «Софист», Хайдеггер начинает с разъяснения значения *αληθείης*, отмечая, что несокрытость

⁸⁰См.: Дамаско О. М. Генеалогия воспитания: философско-педагогическая антропология. СПб., 2003. С. 117.

⁸¹См.: Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1993. S. 196.

⁸²Цит. по: Pöggeler O. Der Denkweg Martin Heideggers. Stuttgart, 1994. S. 102, 103.

мира приходится завоевывать, ибо это нечто такое, чем изначально и чаще всего не обладают, что не дано само по себе. Открытие, точнее, открывание (*Erschließen*) и есть само бытие, но не мира, а того, что мы называем человеческим существованием. «Открывание и познание... нацелены на алетейю. *Ἀληθεία* означает быть открывающим, вывести мир из закрытости и спрятанности. Таков способ человеческого бытия»⁸³.

Своему бытию-в-мире *Dasein* открывается через смерть, через свой конец. Временность, свойственная *Dasein*, – это конечность, присущая всякому существованию. Рассматривая сущность поворота (*Kehe*) в мышлении Мартина Хайдеггера, Жан Гроден определяет её как переход власти над бытием субъективной воли к власти самого бытия, которая открывает человеку его истинные возможности. Бытие есть наделяющая нас возможностью историческая власть, возвращение к истоку, присутствие в мире. Возвращение к началу призвано подготовить наше будущее *Dasein*. Необходимость этой подготовки определяется тем, что бытие по своей сути «убывает», «ускользает», «удаляется» от нас, исчезает, уходя в прошлое. Это убывание бытия есть его истинная черта. В лекционном курсе 1937/38 учебного года мысль о *Kehe* приравнивается к этому преобразованию в истории бытия. В работе «Поворот» (1949) Хайдеггер предупреждает об опасности утраты бытия. «Поворот» от опасности понимается как необходимость фундаментального изменения в отношении человека к бытию, как поворот от забвения бытия к его сохранению. Суть опасности заключается в том, что можно не опознать забвение бытия, потому что забывается само забвение, а это означает уже забвение вдвойне. Речь идёт о повороте к истоку бытия через религиозную этимологию слова *religio*, что буквально означает «связываю вокруг». Бытие существует как «эпохальное бытие», определяясь исторически разными «эпохами», которые, по сути, есть модальности этого временного удаления. Поворот мысли к истоку означает поворот к тому, что привязывает нас к бытию⁸⁴.

Ф. Ницше и М. Хайдеггер в своём неустанном поиске человеческого в человеке критически относились к гуманизму. О своём недоверии к гуманизму (и не только к гуманизму) рассуждал и К. Ясперс. Размышляя о духовных особенностях современной ему Европы, он не теряет надежды на возможность её возрождения на основе «нового гуманизма». «Мы не доверяем больше гуманизму, – признавался

⁸³Heidegger M. Gesamtausgabe. Frankfurt am Main, 1992. S. 16.

⁸⁴См.: Гроден Ж. Поворот в мышлении Мартина Хайдеггера. СПб., 2011. С. 170–173.

философ, – но мы любим его и хотели бы сделать всё, чтобы его защитить. Мы не доверяем больше современной цивилизации, науке и технике, но при этом понимаем их всемирное историческое значение и ни в коем случае не хотим от них отказываться, но хотим всеми силами их развивать. Мы не доверяем больше сообществу германороманских наций в их политическом равновесии, но хотели бы спасти идею единства самостоятельных, свободных европейских наций. Мы уже не доверяем безусловно христианской церкви, но придерживаемся её установок как незаменимого способа передачи культурной традиции»⁸⁵.

По мысли философа, никакой законченный образ человека определить невозможно, но что действительно необходимо определить – это путь человечества. В связи с этим К. Ясперс (Jaspers) считает наиболее значимыми три основных момента. Во-первых, это «безграничная коммуникация человека с человеком, от глубины экзистенциальной борьбы за истину до диалогического понимания компромиссов бытия»⁸⁶. Во-вторых необходимо «стать господином своих мыслей, не поддаваться ни какому образу законченного знания, не привязываться ни к какому “-изму”»⁸⁷. И наконец, должно «признать любовь как основную ведущую силу»⁸⁸. Возможностью дальнейшего развития человека Ясперс считает экзистенциализм: «Если говорят, что экзистенциализм – всего лишь сон, то это возможно один из таких снов, из которых когда-то родилось то, что было человеческим и то, ради чего вообще стоит жить»⁸⁹.

Собственное решение Ясперса касается связи «трансценденции» и «существования». Он ставит перед собой задачу прояснить и охарактеризовать современную ситуацию, чтобы лишённому веры бытию современного человеческого мира открыть через экзистенциальное отношение новые возможности скрытой, но не исчезнувшей трансценденции. Поскольку человек многократно обусловлен собственным характером, природой, обществом и хозяйством, он и «существует», т. е. решает согласно своей воле и свободе, что он есть и чем он может быть по своим возможностям. Бытие человека касается не только простой заботы о хозяйственном и общественном бытии, как это представляет

⁸⁵ Jaspers K. *Das Wagnis der Freiheit*. Zürich, 1996. S. 59.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.* S. 84.

⁸⁸ *Ibid.* S. 84, 85.

⁸⁹ *Ibid.* S. 91.

современное массовое сознание, которое ограничивает действительные возможности бытия личностного.

Все порядки обладают своей абсолютной границей, которую преодолевает только человек, существующий в пограничных ситуациях. Такими пограничными ситуациями являются смерть, неизбежное страдание, непосильная борьба и чувство вины. Ситуация человека только тогда становится «духовной», когда человек непременно осознаёт себя в таких пограничных ситуациях, это значит, что он в определенном смысле «существует». Но вместе с тем существует опасность, что человек, освободившийся от космической зависимости, теперь зависит от им самим созданного мира и обречён на технически упорядоченное, «слепое» и «глухое» бытие. Если в начале его исторического пути ему грозило физическое уничтожение через силы природы, теперь его существу угрожает созданный им самим мир.

Всё оказалось под вопросом, всё таит в себе угрозу. Кризис, в котором оказывается человек, есть действительно недостаток доверия. Но что же всё-таки осталось реальным? Ясперс отвечает: сознание опасности и потери. Поскольку любая объективно существующая действительность публичной и приватной жизни стала двусмысленной, реальность стала действительностью маскарада. С. Кьеркегор говорит о ситуации человека перед Ничто. Европейский нигилизм – диагноз Ницше «эпохального мышления». По убеждению К. Ясперса, именно XX столетие сделало предельно ясной эту ситуацию. Симптомами времени стали потеря доверия, борьба без фронтов, отсутствие ориентиров. Но тот, кто в кризисе хочет дойти до истока, должен пройти через потери, через маскарад, чтобы найти почву под ногами и обрести себя⁹⁰.

В отличие от К. Ясперса, основоположник философии надежды и позитивного экзистенциализма Отто Фридрих Больнов видит в экзистенциализме только выражение кризиса современности, но не его результат и не решение. Решение проблемы – как может стать возможным преодоление человеком экзистенциального одиночества – О. Ф. Больнов видит в преобразовании осознания времени и пространства. При этом надежду и благодарность он относит к временным характеристикам социальной и персональной экзистенции, дом и роди-

⁹⁰Цит. по: Löwith K. Heidegger-Denker in dürftiger Zeit: zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert. Stuttgart, 1984. S. 21–23.

ну – к пространственным⁹¹. Понимая надежду как временное отношение, как определенное отношение к будущему, которое дополняется благодарностью к прошлому, Больнов антиподами надежды считает отчаяние, тоску и безнадежность. Как отмечает философ, «первичное временное устройство человеческой жизни определяется через надежду»⁹². Надежда становится философским понятием, с которым Отто Ф. Больнов связывает временное понятие *благодарности*. В философском смысле благодарность является общественной добродетелью, поскольку она всегда направлена на Другого. В то же время она выражает общее устройство отношения к окружающему миру и жизни в целом и тем самым выходит за границы общественной добродетели. Человек не может находиться во внутренней гармонии с другими и с самим собой, с обществом и историей, если он лишен способности испытывать чувство благодарности.

Анализируя духовную ситуацию своего времени, Ясперс отмечает, что философия перестала быть делом их узкого круга людей, теперь она стала делом их бесчисленного множества как единственная возможность для выражения незащищенности, потерянности, неукоренённости. Провешение духовной ситуации удастся Ясперсу именно потому, что он не даёт читателю готового ответа, а вопрос «Что мы должны делать?» оставляет открытым, призывая к совместному размышлению. Вопросы времени сводятся к основному философскому вопросу – о человеке. Основная мысль – вспомнить человека как такового, исходя из его двойственной природы: с одной стороны, он объект и предмет исследования, с другой стороны – экзистенция свободы, недоступной любому исследованию⁹³. В любом случае, человек в принципе есть нечто большее, чем он может о себе знать.

Определяя человеческое бытие как бытие становления, философ отмечает бесценную роль истории для становления человека. Ни одна реальность не является столь важной для нашего самоутверждения, как история. Она показывает нам широчайший горизонт развития человечества. Определяя масштаб современности, история в то же время освобождает нас от бессознательной зависимости от современной нам

⁹¹См.: Доманко О. М. Философия Отто Фридриха Больнова: социальное, этическое, экзистенциальное // Изв. Сарат. ун-та. Нов. сер. Сер. Философия. Психология. Педагогика. 2013. Т. 13, вып. 3. С. 33.

⁹²Bolnow O. F. Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existenzialismus. Stuttgart, 1960. S. 113.

⁹³См.: Jaspers K. Einführung in die Philosophie. München, 2010. S. 50.

эпохи. Однако вопрос о смысле истории, если свести его к определению цели, остаётся без ответа. Любая цель оказывается переходящей и частичной. И всё же развивая эту мысль, философ приходит к выводу о том, что самой универсальной общей целью истории является единство человечества. Это вовсе не конечная цель истории, а лишь условие для раскрытия всех общечеловеческих возможностей. Такое единство невозможно достигнуть только через рациональную установку или через какую-то всеобщую религию, установленную на всемирном религиозном конгрессе. Оно может быть достигнуто лишь из глубины историчности, понимаемой не как некое познаваемое содержание, а как безграничная коммуникация «исторически различного»⁹⁴. Прежде всего, такая коммуникация предполагает отсутствие любого насилия, признание равноправия различных культур и цивилизаций в историческом прогрессе.

Размышляя о судьбе мировой цивилизации, Поль Рикёр обращает внимание на такую её существенную особенность, как двойственность, наличие двух смыслов, что и порождает проблему, связанную с уточнением понятия «прогресс». При прогрессивном процессе должны выполняться два взаимосвязанных условия: с одной стороны, идет процесс накопления, с другой – процесс усовершенствования. Первый вполне очевиден, поскольку прогресс, понимаемый как рост оснащённости в широком смысле этого слова (техника, наука, политика, повседневная жизнь, включая досуг), явление всеобщее. Кроме того, накопление является одним из источников развития человеческой истории. При этом П. Рикёр предостерегает от возможности сведения прогресса лишь к накоплению. Необходимо также, чтобы прогрессивное развитие, становясь универсальным, соединяло в себе все лучшие достижения различных отраслей деятельности. Такая универсализация, полагает философ, уже сама по себе является благом, поскольку осознание того, что человечество едино, является результатом позитивным. Это означает признание человека человеком, при этом «умножение межличностных связей ведет к все большей и большей сплоченности человечества, все большей и большей взаимозависимости, объединению всех наций, всех социальных групп в общее целое, совершенствующее собственный опыт»⁹⁵. Вместе с тем философ отмечает противоречивость самого прогресса. Наряду с повышением жизненного и культурного уровня человечества процесс универсализации сопровождается

⁹⁴ Jaspers K. *Einführung in die Philosophie*. München, 2010. С. 82.

⁹⁵ Рикёр П. *История и истина*. С. 320.

едва ощутимым разрушением. Разрушением охвачены не только традиционные культуры, но и творческое ядро цивилизаций – «этическое и мифологическое ядро человечества»⁹⁶. Именно в этом философ видит проблему и источник конфликта: формирование единой всемирной цивилизации одновременно сопровождается «своеобразным истощением или размыванием основ культуры, благодаря которым развивались великие цивилизации прошлого»⁹⁷.

Речь идёт об «этико-мифологическом ядре, образующем культурное основание народа»⁹⁸. Можно подумать, размышляет философ, что именно в структуре этих подсознательных или неосознанных явлений заключается загадка разнообразия человечества. Человечество конституировалось вовсе не по единому образу культуры, оно во многом – результат «заимствования» различных связанных и завершённых исторических формирований, *определённых* культур. Судьба человечества такова, что в ней возможны перемещения в иную обстановку. Задаваясь вопросом: «Возможно ли одновременно – и пойти по пути модернизации, и вернуться к истокам собственной культуры?»⁹⁹, философ даёт на него вполне определённый ответ: «Быть человеком означает быть способным переместиться в иной центр перспектив»¹⁰⁰. И поясняет, что «здесь мы сталкиваемся с одной из самых неразрешимых загадок, в отношении которой возможно лишь отметить *особый временной стиль*, противоположный процессу накопления оснащённости. Человечество совершает движение во времени двояким образом: цивилизация в определенном смысле олицетворяет развитие во времени в направлении накопления и прогресса; в основе же развития культуры народа лежит закон постоянства как живая связь с истоком и творчеством»¹⁰¹.

В отличие от оснащённости, которая сохраняется, консервируется, накапливается, культурная традиция живет лишь благодаря тому, что сама себя непрерывно переустранивает. Творчество, всегда предполагающее непрерывный поиск и беспредельный риск, абсолютно не подвластно прогнозированию, планированию, указаниям какой-либо партии или государства. Так что же означает для Рикёра «быть человеком», перемещаясь в *иной центр перспектив*? Это означает, прежде

⁹⁶Рикёр П. История и истина. С. 321.

⁹⁷Там же. С. 322.

⁹⁸Там же.

⁹⁹Там же. С. 318.

¹⁰⁰Там же. С. 329.

¹⁰¹Там же.

всего, «войти в положение другого, оставаясь самим собой»¹⁰². Правда, в этом случае неизбежно встает вопрос о доверии: что же происходит с моими собственными ценностями, когда я пытаюсь понять ценности других народов? П. Рикёр вспоминает пророческие слова М. Хайдеггера: «Нам следует обратиться к собственным истокам»¹⁰³. В наше время, как никогда прежде, этот призыв стал актуальным. Чтобы быть полноправным участником всеобщего диалога культур, понять и признать Другого, отличного от нас самих, нужно, прежде всего, обрести себя.

Вовсе не случайно Рикёр считает понимание «рискованным предприятием», в результате которого «всё культурное наследие подвергается опасности утратить определенность в хаосе синкретизма»¹⁰⁴. И все-таки только живая культура, одновременно и сохраняющая связь с собственными истоками, и обладающая творческим потенциалом в области искусства, литературы, философии, духовности, способна решить проблемы сосуществования. Генеалогия и история объединяются в общечеловеческих культурных горизонтах времени.

¹⁰² Рикёр П. История и истина. С. 340.

¹⁰³ Там же. С. 332.

¹⁰⁴ Там же. С. 334.

Оглавление

Вместо введения. Вселенная философа	5
1. Время в философии	8
1.1. Философский калейдоскоп времени и проблема метода	8
1.2. Полноточность времени	17
1.3. Время, событие, место в философии XX века	28
1.4. Детерминизм и развитие: суверенность, амбивалентность, континуальность	38
1.5. Проблема времени: пути детерминации прошлым	45
1.6. Воспоминание о творении: феноменологическая герменевтика христианской онтологии	51
2. Время цивилизаций	62
2.1. Время общества риска	62
2.2. Время цивилизации постмодерна	70
2.3. Время славянского цивилизационного поиска	78
2.4. Время цивилизации: модусы и модели	86
2.5. Цивилизационные константы и современные детерминации развития	98
3. Время культур	107
3.1. От времени к памяти: траектория гуманитарных исследований	107
3.2. Современная темпоральная трансформация: ценность времени и время без ценностей	116
3.3. Концептуализация времени в философии культуры: проблемы методологии	125
3.4. Концепция хронотопа М. Бахтина и «петербургский текст» 1920-х годов: метатекстуальные отношения	134
3.5. Время повседневности: культурологический аспект	145

4. Время человека	155
4.1. Биологическое время человека	155
4.2. Антропологическое время	162
4.3. Жизненный мир Якова Фомича Аскина	171
4.4. Архетип духа, символ лица и время	180
4.5. Феномен смерти: экзистенциальные и темпоральные смыслы .	189
4.6. Человеческое измерение времени: генеалогия и история . .	202

Научное издание

Орлов Михаил Олегович,
Устьянцев Владимир Борисович,
Козин Николай Григорьевич и др.

ФИЛОСОФИЯ ВРЕМЕНИ

Под редакцией
профессора *В. Б. Устьянцева*

Редактор *Е. А. Матюшина*
Технический редактор *Т. А. Трубикина*
Корректор *Е. Б. Крылова*
Оригинал-макет подготовил *И. А. Каргин*

Подписано к использованию 26.09.2016. Формат 60 × 84³/₁₆.
Усл. печ. л. 12,55 (13,5). Объем данных 1 Мб.

Издательство Саратовского университета.
410012, Саратов, Астраханская, 83.