

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Красноярский государственный педагогический университет
им. В.П. Астафьева»

На правах рукописи



Логунова Лариса Валентиновна

ЕДИНСТВО ВЕЧНОСТИ И ВРЕМЕНИ:

ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ

09.00.01 – Онтология и теория познания

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени

кандидата философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук,
профессор Минеев В. В.

Красноярск – 2014

СОДЕРЖАНИЕ

Введение.....	с.3-18
Глава 1. Концептуализация времени и вечности в науке и философии	
1.1. Концептуализация вечности и времени как существования подлинного и неподлинного	с.19-32
1.2. Концептуализация времени и вечности посредством парадигмы длительности	с.32-47
1.3. Единство синхронии и диахронии в темпоральных концепциях.....	с. 47-69
Глава 2. Вечность в темпоральной структуре мира	
2.1. Объективация вечности посредством прошлого	с.70-91
2.2. Актуализация вечности посредством настоящего	с. 91-112
2.3. Проецирование вечности посредством будущего	с.113-134
Заключение.....	с.134-136
Список литературы.....	с.137-156

Введение

Актуальность темы диссертационного исследования обусловлена тем, что понятия вечности и времени, обладающие уникальным статусом как в философии, так и в конкретно-научном знании, с новой силой обнаруживают свою значимость, глубину, парадоксальность. Овладение временем (контроль за сверхбыстрыми процессами микромира порядка 10^{30} секунд, увеличение количества свободного времени, дальность прогнозирования и т.д.), является не только условием и средством самопознания, не только способом избавления от всепоглощающего потока энтропии, но и сферой смысла, связывающего в единое целое прошлое, настоящее и будущее. Осмысление времени имеет длительную историю. Каждая эпоха отличается специфическим видением времени, уникальным опытом передачи знания от поколения к поколению и способом сохранения некоторого инвариантного содержания. Острую потребность в изучении времени как явления, в котором парадоксальным образом совмещаются противоположные свойства – изменчивость и покой, обновление и преемственность – ощущает и современное общество. Беспрестанные революции и коренные переломы играют роковую роль в генезисе нынешнего духовного кризиса, способствуя разрыву преемственности поколений и всплеску этического нигилизма.

Актуальность темы исследования определяется с одной стороны тем, что глубокого изучения природы пространства и времени требует современная наука, естествознание: быстрое углубление представлений об эволюции вселенной, о законах микромира, об истории Земли и происхождении жизни. На каждом из названных направлений встает проблема соотношения вечности и времени. А естественнонаучная картина мира тесно взаимодействует с картиной истории, оказывает на нее существенное воздействие. Современное общество остро нуждается в

гармонизации временного и вечного. Самым серьезным образом на актуализацию проблемы соотношения этих понятий повлияли и события последних десятилетий. По нашему убеждению, такие хорошо известные выражения как «вечные ценности», «дыхание вечности», «вечная жизнь» и им подобные отнюдь не являются простыми поэтическими метафорами, а обладают рациональным философским содержанием.

Казалось бы, с начала двадцатого века проблема времени приобретает характер магистральной темы в науке, философии, культуре. Время осознается как узловой пункт в физико-математических построениях после докладов А. Пуанкаре (1906) и Г. Минковского (1908), после разработки А. Эйнштейном частной и общей теорий относительности (1905, 1906–1917). В эти же годы психологическая наука открывает перспективы исследования восприятия времени человеком. Однако на современном этапе полюс времени окончательно перетягивает на себя основные системные свойства и функции «структур вечного», что приводит к подмене не только содержания понятия времени и его роли в философии науки и техники, но и к подмене содержания и системных функций категории вечности, что не может не оказывать отрицательного влияния на конструирование картины мира и истории.

Таким образом, актуальность проблемы соотношения времени и вечности связана, во-первых, с бурным прогрессом конкретно-научной мысли; во-вторых, – с трансформациями в сфере политического сознания, в сфере идеологических, в целом мировоззренческих установок, и тем самым, в-третьих, с необходимостью ответа на коренные вопросы бытия человека в мире, с построением новой модели существования человека в обществе, в Истории. В-четвертых, ощущается необходимость возвращения в научно-философскую мысль практически утраченной категории вечности, которая трактуется либо как нескончаемая длительность, бесконечное количественное приращение времени, абстрактная проекция времени, либо как поэтическая метафора. Создатели универалистских теорий

стремились свести все многообразие явлений материального мира либо к одному классу явлений (например, механических), либо, в лучшем случае, к физической форме движения материи. Однако стремление создать единую картину мира на основе достижений естественных наук имеет не только естественнонаучное обоснование. С психологических позиций целостная картина мира доставляет определенное удовлетворение и усиливает веру в силу человеческого разума, который кажется в таком случае всемогущим, способным поставить окружающий его мир себе на службу. Вместе с тем переоткрытие темы времени имеет не только субъективное основание в стремлении создать единую картину мира. Оно имеет методологическое оправдание, связано с философским и научным определением времени. Трудность определения времени в современной картине мира обусловлена еще и тем, что под словом «время» скрывается несколько недостаточно четко дифференцируемых понятий.

В связи с этим в современных условиях назрела необходимость возвращения к теме вечности. В материалистической традиции рассмотрения соотношения временного и вечного на первый план выходит философская категория времени, фиксирующая атрибутивное свойство движущейся материи и материального мира в целом, заключающееся в длении-бренности, прехождении всех конечных материальных объектов и протекающих в материальном мире процессов при вечности бытия движущейся материи и материального мира в целом. Современная философская категория времени, которая обобщает итоги исследования времени в конкретных науках, по существу свидетельствует об отказе от признания существования каких-либо универсальных, пригодных для любых областей материального мира единиц измерения времени. Отчасти именно поэтому мерилom времени, фиксирующим единство изменчивости и устойчивости мира, представляется вечность. Вечность бытия материального мира означает, во-первых, несотворенность и неуничтожимость, самодостаточность существования движущейся материи и материального мира и, во-вторых, неизменность

материального мира в целом при всех различиях количественно-качественных состояний любых конечных материальных систем и областей материального мира.

Степень разработанности темы исследования. Едва ли можно вспомнить имя философа, который не обращался бы к проблематике времени и к связанной с ней категории вечности.

Учитывая актуальность темы времени и вечности в современной философской и научной картине мира, можно было бы предположить и высокую степень ее разработанности. Тем не менее, в том, что касается соотношения вечного и временного как характеристик объективной реальности, исследования носят в основном историко-философский характер. В современной науке (и не только в науке) вечность не является «работающей» категорией. Времени как категории (в силу многозначности его определений) обычно не противопоставляется ничего, за исключением случаев, когда время понимается как «конечное», «бренное», а вечность рисуется на этом фоне бесконечным приращением времени.

Представления о времени и той или иной форме вневременности (сверхвременности), несомненно, складывались еще в доисторические времена. На заре европейской цивилизации, в эпоху расцвета предфилософской литературы (религиозной, художественно-поэтической) существовали уже достаточно глубоко отрефлектированные понятия времени, вечности, космической эпохи и исторической эпохи. Свидетельства этому можно найти в поэзии Гомера и Гесиода, в Упанишадах, в Ветхом Завете, в древнеегипетских, древнекитайских и, по-видимому, древнеиранских источниках. Глубокое осмысление феномен времени, причем часто именно в отношении к категории вечности, получает у Парменида, Гераклита, Платона, Аристотеля, Плотина, Прокла, Ямвлиха, и многих других представителей античной философии.

Новый поворот в осмыслении времени и вечности связан, разумеется, с распространением и укреплением христианского мировоззрения. В этой

связи знаковыми фигурами остаются Ориген, Августин, Петр Дамиани, Фома Аквинский и ряд других средневековых авторов, наследие которых, очевидно, далеко еще не в полной мере стало достоянием современной культуры. Для данной эпохи характерно повышенное внимание к вечности, рассматриваемой, прежде всего (но не исключительно!), в качестве атрибута Абсолюта, совершенного существа.

В Новое время категория вечности неуклонно отступает на задний план, вытесняется естественнонаучными представлениями о времени, о его длительности, необратимости и т.д. (выявление причин этой тенденции не входит в круг задач данного диссертационного исследования). Вместе с тем, понятию времени уделяют много внимания Г. Галилей, Р. Декарт, Б. Паскаль, Т. Гоббс, Дж. Локк, Дж. Беркли, Д. Юм, И. Кант, Г.В. Ф. Гегель... (детальный анализ концепций классиков философской мысли также не является задачей данного исследования, хотя все последующие, в том числе и наши теоретические поиски отталкиваются от идей классиков). Что касается отечественной философской литературы, то, хотя проблема соотношения времени и вечности относится к числу специфически смысложизненных проблем, до недавних пор она не была предметом специальных разработок. Обычно через соотношение временного и абсолютного («высокой цели») прочитываются ценностные установки культуры. Ярким выражением этой установки можно считать монографию Л. Н. Когана «Вечность» (1994), в которой он изучает понятие вечности в культурологическом аспекте, связывая его с проблемой смерти и смысла жизни. Диалектика времени и вечности раскрывается в указанной монографии через призму культуры как объективированный субстрат социальной памяти.

Трудности в определении вечности как категории связаны с тем, что она утратила субстанциальный характер, утратила свойства абсолютного, единого и активного первоначала, ни от чего, в том числе и от времени, не зависящего, являющегося *causa finalis* (конечной причиной) и истоком,

порождающим время. Вечность как атрибут субстанции от Платона и неоплатонизма до Августина Блаженного и Фомы Аквинского рассматривают в историко-философских работах П.П. Гайденко, А.Ф. Лосев, А.А. Тахо-Годи и др. Следует согласиться с П.П. Гайденко, утверждающей, что каждая крупная эпоха характеризуется неким общим пониманием времени, даже если взгляды отдельных ее представителей не совпадают.

Утрата вечностью субстанциональных качеств постепенно сужает поле применения этого понятия до уровня религиозной философии, но правда, вечность обретает вторую жизнь в области аксиологии. Попытки собственно философского, так сказать, светского изучения феномена времени и истории опираются, как правило, на классические работы А. Бергсона, Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра. Над экзистенциальными и аксиологическими аспектами соотношения времени и вечности размышляют Л. Бинсвангер, Н.Н. Трубников, Т.А. Алексина. Очень подробно оппозиция вечного и временного в культурологическом аспекте рассматривается у Э. Левинаса, О. Розенштока-Хюсси, В. Беньямина, Дж. Агамбена, Ф. Розенцвейга, А. Гешаля. Анализ проблемы соотношения вечности и времени в религиозной философии требует обращения к христианской концепции. В этой связи в контексте данного исследования значимы монографии С. Аверинцева, П. П. Гайденко, А. Я. Гуревича, Д.С. Лихачева. Безусловный интерес вызывают разработки современного исследователя Н.В. Карпицкого, анализирующего проблематику соотношения времени и вечности сквозь призму одновременно христианской традиции и научного знания. В зарубежной литературе эта тема поднимается в работах Ж. Ле Гоффа, О. Кульмана, а некоторые ее аспекты затрагиваются в трудах М. Элиаде. Анализ работ, где время исследуется в концептуальном, культурном и историческом значении, предпринимается в кандидатских диссертациях А. Алексиной, Н.А. Смолиной.

Если попытаться классифицировать существующее множество концепций, то помимо традиционного и достаточно плодотворного подхода,

дифференцирующего учения на материалистические и идеалистические, представляется целесообразным различить концепцию этермальную (вечность как вневременность) и семпитермальную (вечность как нескончаемость времени). Конечно, вписать многообразие существующих теорий в предложенную схему можно лишь с большой степенью условности. В классической субстанциональной модели вечности (устойчивому и неизменному началу) противостоит время (движущееся, изменчивое) состояние, вид качества по Аристотелю. В материалистической традиции субстанция (материя) обладает атрибутами движения, пространства, времени, вечности (как бесконечности времени). Вечность становится либо символом бесконечного времени, либо, в традициях В. Дильтея, разграничивавшего «науки о природе» и «науки о духе», становится аксиологической составляющей исторического, социального времени. В последнем случае само понятие вечности не употребляется, однако присутствует как субъективный, то есть психологический, внутренний коррелят временного начала или «времени вообще».

Время как измерение исторического, социального бытия рассматривается в работах Э.А. Елизарова, Г.В. Зборовского, А.М. Коршунова, М.С. Кагана, В. А. Канке, А.Н. Лоя. Социальное, социокультурное время названо этими исследователями «внутренним» в отличие от «внешнего» – объективного. Проблема «человеческого измерения» времени анализируется в трудах Н. Н. Трубникова, И.Т. Касавина. Значимыми для осмысления категории вечности являются исследования Т.П. Лолаева, Н.Н. Трубникова, где представлена проблема различения–отождествления вечности и бесконечного времени. В работах западных исследователей также наблюдается проявление интереса к категории вечности. Так, И. Валлерстайн, развивая идеи своего учителя Ф. Броделя, использует понятие «время мудрецов» в качестве аналога понятия «вечность». Вечность в таком осмыслении имеет не количественное, а качественное измерение, не является «приращением» времени. Вместе с тем

картезианская оппозиция естественнонаучного и гуманитарного знания сохраняется. Идея вечности как бесконечности времени представлена в работах, посвященных времени физической реальности. Наиболее известными авторами на этом направлении по праву считаются А. Грюнбаум, М.Д. Ахундов, А.М. Мостепаненко, Э.М. Чудинов, Ю.М. Молчанов, Дж. Уилер, С. Хокинг и др. С другой стороны, большое значение приобретают работы по историческому времени. Время в истории чаще всего понимается как опредмечиваемое время труда. Понятие общественно-экономической формации в данном случае выступает в качестве доминирующего способа существования материальных объектов в определенный момент времени. Эта позиция представлена концепциями Б.А. Грушина, Г.С. Батищева, И.В. Блауберга, Н.М. Есипчука, В.В.. Косолапова, А.Н. Лоя, В.П. Яковлева и др. Социально-историческое пространство-время, соответствующее социальной форме движения материи, представлено концепциями А.М. Мостепаненко, А.М. Жарова, Л.А. Софроновой, Н.И. Литвиновой и др. Противоположную точку зрения, согласно которой социальное время не имеет принципиального познавательного значения представляют Р.А. Аронов, Т.П. Лолаев. Историческое время, фактически совпадающее с социальным временем, рассматривается в социологии. Такой аспект изучения чаще всего оперирует понятием «бюджета времени» (В.Н. Болгов, Э.А. Елизарьев, Г.Е. Зборовский).

В качестве особого и очень важного направления исследования времени, в том числе в его отношении к вечности, претендующего на синтез социологического, исторического, психологического, а отчасти даже биологического аспектов, следует назвать культурную и социальную антропологию. О. Шпенглер проникает в сущность той иной культуры, реконструируя свойственное ей специфическое ощущение времени. Особенное значение имеет в контексте данной работы мысль О. Шпенглера о том, что ядром культуры, его «вечной» субстанцией является идея пространства, времени и числа. Понимание важности идеи времени для

любой культуры присутствует также в работах А. Бергсона, В. Дильтея, К. Леви-Стросса. Психологии восприятия времени посвящены штудии европейских классиков: Ф. Brentano, Э. Гуссерля, А. Бергсона, М. Мерло-Понти, З. Фрейда, К.Г. Юнга и др.; а также и отечественных психологов – Б.Г. Ананьева, Э. Айрапетьянц, Д. Г. Элькина. Одним из наиболее существенных результатов этих исследований является определение границ восприятия «настоящего времени» в современной культуре, в том числе о специфическом времени виртуальной среды. Из диссертационных исследований последних лет следует назвать в первую очередь работы следующих авторов: О.В. Малкова, В.Н. Зима, А.Н. Смолина, М.Б. Красильникова, О.А. Кавыршина, А.А. Курган, Д.В. Гарбузов, Д.А. Малеваная-Митрджан, В.В. Плотников, Е.А. Антошкина, А.Л. Фомин, О. А. Краевская, А.А. Матыцин.

Анализ работ показывает, что по-прежнему остается открытым вопрос об онтологическом статусе вечности, о ее соотношении с атрибутами материи (состав и сложность которых разными авторам определяется по-разному) и духа, о ее месте в системе категорий диалектики. С одной стороны, не отвечает научному мировоззрению метафизическое противопоставление вечности и времени (вечность вне времени). С другой – сегодня уже ни «физика», ни «гуманитария» не может удовлетворить полное отождествление вечности с бесконечностью сменяющих друг друга временных интервалов. Концептуальный аппарат философии нуждается в предельно общей категории, уравнивающей, компенсирующей интеллектуальные и идеологические тенденции одностороннего эволюционизма, разрушительного нигилизма, технократизма и биологизаторства. Совершенствование концептуального аппарата призвано преодолеть дилеммы презентизма и этернализма, субъективизма и одностороннего объективизма, физикализма и спиритуализма, осаждающие современную философию времени.

Таким образом, ощущается потребность в работе, обобщающей результаты разнообразных изысканий, рассматривающей категории времени и вечности во всей их сложности и диалектической взаимосвязи, что и определило предмет и цель диссертационного исследования.

Объектом исследования выступает время во всем многообразии его проявлений в бытии мира и человека.

Предметом исследования являются характеристики, аспекты времени, выражающие диалектику времени и вечности.

Цель исследования состоит в том, чтобы обобщить обширный комплекс знаний, касающихся диалектики времени и вечности и разработать концептуальную модель, позволяющую интегрировать категорию вечности в современную научно-философскую картину мира, в его темпоральную структуру.

Гипотеза исследования. Вечность может быть эффективно функционирующей категорией, способствующей решению разнообразных теоретических проблем (логические парадоксы, касающиеся времени; интерпретация положений физики микромира и мегамира; проблемы экзистенциального характера, открытость горизонта существования и т.д.) и интеграции различных знаний, составляющих картину мира, поскольку синтезирует онтологические, гносеологические и аксиологические аспекты.

Для достижения поставленной цели необходимо решить следующие **задачи**:

– исследовать различные пути, способы формы концептуализации времени и вечности, уделив первостепенное внимание представлениям о подлинном и неподлинном существовании, о длительности и вневременности, об объективном и субъективном;

– сопоставить содержание концептов вечности и времени в естественнонаучной картине мира с содержанием соответствующих темпоральных представлений, существующих в сфере гуманитарного знания;

– предпринять методологический анализ категорий времени и вечности;

– исследовать представления о вечности и уточнить ее статус в темпоральной структуре мира, в структуре прошлого, настоящего и будущего;

– осуществить рефлексию над формами знания о времени и вечности на уровне рационального и чувственного;

– обобщить опыт освоения категорий времени и вечности на индивидуально-личностном уровне.

Теоретико-методологическую основу исследования составляют принципы диалектического подхода, принципы феноменологического подхода (при этом мы опираемся на работы А.Ф. Лосева, А.А. Кургана и других авторов, осуществляющих синтез диалектического и феноменологического подходов), идеи отечественных и зарубежных авторов. Нашими приоритетными источниками являются, в частности, общий феноменологический подход к темпоральности, которым наш век обязан Э.Гуссерлю [73]; система категорий диалектики, развитая А.Н. Книгиным [105]; концепции времени, разработанные А.М. Мостепаненко, Ю.М. Молчановым, А. Грюнбаумом и Г. Рейхенбахом [141;139;69;172]; философия О. Шпенглера, показавшего, что ядром культуры являются идеи пространства, времени и числа [223]; исследования В.В. Минеева, в которых прослеживается роль сознания смертности в формировании представлений о времени [135]; прочтение многочисленных теорий времени, сложившееся благодаря трудам П.П. Гайденоко [51]; выводы Е.В. Печенковой, касающиеся способов тематизации времени в онтологии [158]; идея прошлого как объективно существующего, озвученная, в частности, З.М. Оруджевым [151]. Решение изучаемых проблем осуществляется на основе общенаучных методов познания: анализа и синтеза, индукции и дедукции, системного подхода.

Научная новизна диссертации заключается в том, что категория вечности включается в темпоральную структуру, отвечающую принципам современной научной картины мира.

1. Доказано, что акцентирование количественной стороны описания объектов приводит к тому, что понятие вечности, так или иначе, замещается понятием времени. При этом в идее времени по-прежнему сохраняются обе характеристики состояния: топологические (качественные) свойства времени и метрические (количественные) свойства. Учитывая, что топологические свойства – это свойства временного порядка, то есть направления, а метрические свойства сводятся к свойству одновременности, которое фиксируется в результате процедуры измерения, категория времени обретает, по меньшей мере, два свойства категории вечности: диахронизм (порождение) и синхронизм (одновременность).

2. Показано, что в естественнонаучной (изначально механистической) модели мира время рассматривается на уровне гносеологического понятия, относящегося по большей мере к сфере рассудочной деятельности. Узкое по объему понятие времени, акцентирующее метрические (пространственные) свойства, открывает дорогу его топологической интерпретации. При этом топологические свойства времени как числа движения поддерживают образ органического целого, которое предшествует любому дискретно организованному восприятию. Понятие же вечности помогает преодолеть «опространствливание времени» (А. Бергсон), связано преимущественно с деятельностью разума (в контексте классической оппозиции разума и рассудка), открывает путь к постижению единства противоположностей, к восстановлению разорванной целостности мира и человека, прошлого и будущего, природного и ценностного.

3. Осуществлено приложение четырехуровневой концепции категорий (А.Н. Книгин) к исследованию проблематики времени и вечности и установлено, что если рассматривать время в качестве категории четвертого уровня, иными словами, принимая во внимание то, что замещающим

понятием, фиксирующим свойства устойчивости и неизменности времени является понятие числа, статус категории вечности отвечает третьему уровню, то есть идея вечности вносит вклад в формирование исторически сложившейся структуры мышления, хотя может оставаться и не представленной на уровне языка науки.

4. Осуществлено приложение четырехчастной логико-онтологической схемы (существование/определяемость) к реконструированию темпоральной структуры мира. Разработан концептуальный аппарат, органично включающий категорию вечности и позволяющий исследовать темпоральную структуру бытия мира и человека. Переосмыслены способы концептуализации времени, включая базовые смыслообразы, с точки зрения их соответствия современной науке. Время и вечность выступают соотносительными, диалектически взаимосвязанными понятиями, находятся в состоянии тождества противоположностей.

5. В современной научно-философской литературе активно развиваются квазиматериальные и квазиидеальные концепции (авторы оперируют, например, формулой «место, куда помещается время»), которые можно рассматривать в качестве попыток поднять статус вечности с категории третьего уровня (практически не подлежащей рефлексии) до категории четвертого уровня.

6. Вечность переосмыслена в качестве объективации прошлого, раскрывающей истоки настоящего, в качестве актуализации настоящего и в качестве проекции будущего. Вечность может интерпретироваться как сохраненное качество прошлого, раскрывающее значимость предыстории настоящего для исторического субъекта. Настоящее задается на уровне представления и восприятия. Вечность как проекцию будущего необходимо трактовать сквозь призму диалектики объективного и субъективного.

7. Обоснован тезис о том, что напряженность между прошлым и настоящим обусловлена тем, что прошлое уже состоялось и не допускает свободы выбора, тогда как настоящее вариативно, непрерывно ставит

человека перед необходимостью выбора и навязывает нам идею изменения прошлого, которую нельзя считать банальной иллюзией в силу ее мощности и значимости в жизни человека и общества.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Акцентирование количественной стороны описания объектов приводит к тому, что понятие вечности замещается, вытесняется понятием времени. Категория времени при этом приобретает важные характеристики категории вечности.

2. Конституирование понятия времени связано преимущественно с уровнем рассудочной деятельности, тогда как конституирование идеи вечности – с уровнем разума. Обращение к категории вечности способствует восстановлению целостности картины мира, истории, человеческой личности, способствует развитию диалектического мышления.

3. Время следует рассматривать в качестве категории четвертого уровня, то есть четко отрефлексированной, эксплицированной и представленной на уровне языка науки, а вечность – в качестве категории третьего уровня, то есть имплицитно представленной на уровне языка науки, но не отрефлексированной в достаточной степени.

4. Вечность является неотъемлемым элементом темпоральной структуры, причем на каждом из уровней этой структуры порождается и функционирует особым образом. Время и вечность выступают соотносительными, диалектически взаимосвязанными понятиями, находятся в состоянии тождества противоположностей. Вечность можно определить как категорию, выражающую полноту времени и внутреннее единство всех его частей.

5. В научно-философской литературе, начиная с принципа «стороннего наблюдателя» (Дж. Э. Мак-Таггарт, 1908), наблюдаются попытки поднять статус вечности с категории третьего уровня до категории четвертого уровня.

6. Ни один из известных смыслообразов времени не может считаться универсальным, различные философемы, теории и подходы предпочтительно рассматривать в качестве взаимодополняющих.

7. В формировании представлений о времени и вечности существенную роль играет осмысление не только физических или психологических, но также и этических проблем, прежде всего, проблемы свободы выбора.

Достоверность и обоснованность выводов обеспечивается обращением к широкому кругу природных и общественных явлений, привлечением широкой совокупности философских и научных источников, а также применением релевантных методов исследования.

Научно-теоретическая и практическая значимость результатов диссертационного исследования. Полученные результаты, во-первых, позволяют вскрыть существенные связи между различными феноменами, касающимися времени и пространства и, таким образом, продвинуться от описания этих явлений к их объяснению; а во-вторых, имеют значение для понимания целого спектра смежных философских вопросов, в числе которых формы бытия, соотношение движения и развития, соотношение природы и истории, проблема свободы выбора. Полученные результаты могут быть использованы при изучении связи времени и вечности как культурных операторов в различных гуманитарных дисциплинах: в истории науки, при изучении социокультурно обусловленного моделирования времени, социальной психологии времени. Выводы работы также могут послужить концептуальной основой для исследований широкого спектра проблем темпоралистики.

Данное исследование может быть востребовано как исходный материал при подготовке спецкурсов по таким дисциплинам как история философии, социальная философия.

Апробация. Основные результаты работы нашли отражение при подготовке спецкурсов по истории науки и спецкурса по темпоралистике, в публикациях в печати, а также в докладах и выступлениях на конференциях

различного уровня: Республиканская научно-практическая конференция «Образование и социализация личности в современных условиях» (Красноярск, 1997), Межвузовские научные конференции аспирантов и соискателей в КИЦМЗ (Красноярск, 1999–2006), Международная конференция: «актуальные проблемы философии и социологии»: 1–я, 2–я Всероссийские научно-практические конференции с международным участием студентов и молодых ученых» (Красноярск, 2013–2014), круглые столы в рамках международного форума «Человек, семья и общество» (Красноярск, 2012–2014). Диссертация обсуждалась на кафедре философии и социологии Красноярского Государственного педагогического университета имени В.П. Астафьева.

Структура диссертации определяется логикой исследования, отражает последовательность решения поставленных задач. Текст состоит из Введения, двух глав, разбитых на шесть параграфов, Заключения и библиографического списка. Список включает 247 наименований. Объем работы составляет 156 страниц.

ГЛАВА 1. КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ВРЕМЕНИ И ВЕЧНОСТИ В НАУКЕ И ФИЛОСОФИИ

§ 1.1. Концептуализация времени и вечности как существования подлинного и неподлинного

Современные представления о времени и вечности являются плодом длительного развития человеческой мысли, культуры, науки, философии. Историческую память об этом развитии хранят и сами слова. Так, слово «время» указывает на вращение, возвращение, постоянство природных циклов. Это значит, что когда-то время мыслилось, прежде всего, как стабильность, повторяемость, тогда как сегодня время вызывает у нас мысль о неповторимости, безвозвратности, открытом будущем.

В словаре Ожегова зафиксированы следующие значения слова «время»: одна из форм (наряду с пространством) существования бесконечно развивающейся материи – последовательная смена ее состояний и явлений: продолжительность, длительность чего-нибудь, измеряемая секундами, минутами, часами: промежуток той или иной длительности, в который совершается что-нибудь, последовательная смена часов, дней лет: определенный момент, в который происходит что-нибудь: период, эпоха: пора дня, года: подходящий, удобный срок, благоприятный момент: период или момент, не занятый чем-нибудь, свободный от чего-нибудь: категория глагола, специальными формами относящая действие в план настоящего, прошлого или будущего. Причастие настоящего, прошедшего времени [150, с. 34].

Что же касается вечности, то в данном случае семантика слова значительно уже: «Вечность – это очень долгое время, бесконечность» [150, с.11]. Полюса оппозиции неравноценны и несимметричны. В одном отношении вечность выступает противоположностью времени, в другом – одной из его характеристик. Как показывает М. Фасмер в своем уникальном этимологическом словаре, слово «вечность» родственно различным словам индоевропейских языков, словам, имеющим такие значения, как «жизненная

сила», «упорство», «преодоление» и т.д. [200]. Очевидно, что понятие вечности находится в зависимости от понятия времени. При этом необходимо помнить, что и само понятие времени является неоднозначным, внутренне противоречивым, исторически эволюционирующим. История философии и науки показывает, что ключевым моментом при анализе соотношения понятий времени и вечности являются представления о подлинном и неподлинном существовании.

Целью данного параграфа является рассмотрение проблемы соотношения вечности и времени как, соответственно, подлинного и неподлинного существования и рассмотрение процесса вытеснения идеи вечности из области онтологии.

Противопоставление подлинного существования неподлинному берет начало еще в античности. Демокрит делит вещи на существующие «по истине» и «во мнении». По истине существуют только атомы. Цвета, запахи и прочее – исключительно во мнении, то есть неподлинно. К этой традиции принадлежат Парменид и его последователи. Именно они связали понятие вечности, которое существует вне времени, вне движения.

Платон рассуждает на тему вечного бытия несколько иначе. Но, по сути, он высказывает у же самую идею. Он пишет в «Тимее»: «Для начала должно разграничить вот какие две вещи: что есть вечное, не имеющее возникновения бытие, и что есть вечно возникающее, но никогда не сущее. То, что постигается с помощью размышления и объяснения, очевидно, и есть вечно тождественное бытие, а что подвластно мнению и неразумному ощущению, возникает и гибнет, но никогда не существует на самом деле» [154, с. 431].

Существованию «по истине», вне времени, в мире идей противостоит временное бытие чувственного мира. Это бытие скорее можно назвать присутствием. В мифе о пещере Платона истинным, то есть подлинным онтологическим статусом наделены только вечные и неизменные идеальные сущности, бледной копией которых служат вещи неподлинные, подвластные

неразумному ощущению. С логической точки зрения такое деление на подлинное и неподлинное существование неверно, ведь вещь по закону исключенного третьего либо существует, либо нет, третьего не дано.

У Плутарха присутствует похожая мысль: «Итак, что же действительно существует? Вечное, не рожденное и не гибнущее, которому никакое время не приносит изменения. Время есть нечто движущееся и возникающее в представлении одновременно с движущейся материей, и вечно текущее, и не останавливающееся, как бы сосуд смерти и рождения. Выражения: "после чего", "раньше чего", «будет» и «было» – разве они не являются сами по себе полным признанием небытия. Ведь говорить о том, чего еще не было в существовании, или о том, что прекратило уже существование, говорить об этом, что оно существует, – нелепо и странно. Сосредоточив мысль на времени, мы произносим "это существует", «присутствует», "сейчас", но, как только вдумаемся в эти выражения, смысл исчезает. Ведь прошедшее вытесняется будущим, рассеиваясь обязательно, как свет при чрезмерном напряжении зрения.

Если изменения в природе измерять категориями времени, то окажется, что ничто в ней не остается неизменным и вообще не существует, но все рождается и гибнет в соответствии с делением времени. Вследствие этого неблагоприятно говорить о сущем, что оно было или будет. Ведь это только какие-то отклонения и изменения кажущегося постоянства, воплощенного в бытии.

Но бог существует (нужно ли об этом говорить), и он существует вне времени, от века неподвижно и безвременно, и неизменно, и ничего нет ни раньше него, ни позже него, ни будущего, ни минувшего, ни старше, ни моложе его, но, будучи единым, он вечно наполнен одним настоящим, и только оно есть реально сущее, в соответствии с ним не имеющее ни рождения, ни будущего, ни начала, ни конца» [160].

В восточной традиции сохраняется эта тенденция. Мир наблюдаемый и воспринимаемый чувствами – это майя, иллюзия. Подлинный мир снова

противопоставляется миру неподлинному, воображаемому и находится за его пределами.

В философии двадцатого века такая дуалистическая позиция тоже сохраняется. Так, Мартин Бубер вводит понятие Ты и Оно, где Ты – область настоящего, а оно – это сфера мертвого бытия. Существование вновь делится на настоящее и ненастоящее, живое и мертвое, подлинное и неподлинное. Однако вернемся к античной традиции. Аристотель выступает в оппозиции Платону в тематике подлинного и неподлинного существования и, что важно для наших рассуждений, связывает эту тему с категорией времени и вечности (хотя в список аристотелевских категорий вечность не входит, только время).

Аристотель противопоставил «вечную сущность» и время: «вечная, неподвижная и обособленная от чувственно воспринимаемых вещей сущность движет неограниченное время» [11, с. 310]. Но в отличие от Платона его ученик не вводит понятие неподлинного бытия и не противопоставляет его подлинному. Существование всегда одно, вопрос о его подлинности может возникнуть только в одном случае, когда ложь принимают за истину. А существовать неподлинно не получается, «Самостоятельное существование в себе приписывается всему тому, что обозначается через различные формы категориального высказывания [11, с. 155].

Таким образом, если есть объект, то он может быть поименован, а объектом может быть и вещь, и ее свойства, и материальное, и идеальное. Правда, у Аристотеля есть принцип относительности существования. Вот как он выглядит. «Одно и то же может быть и существующим, и несуществующим, но только не в одном и тоже отношении» [11, с. 134]. «Существует не только то, что представляется, но то, что представляется – для того, кому оно представляется, сообразно воспринимающему чувству и в зависимости от условий, при которых оно представляется» [11, с. 134].

Следует согласиться с А.Н. Книгиным, который утверждает, что первое положение имеет общелогический смысл и выражает мысль об

онтологической относительности существования. Второе положение говорит об условии существования в отношении субъектов. В нем задается конкретное отношение: предмет – субъект восприятия (представления). То, каким образом нечто предстает как существующее, зависит от условий, о которых говорит Аристотель. В контексте рассуждений ведущих отечественных диалектиков А.Н. Книгина и В.Н. Сагатовского, любой конкретный объект существует в том множестве, элементом которого он является и не существует в том, элементом которого он не является. Например, сочетание знаков «a man» существует как слово в английском языке и не существует как слово в русском языке. «Утверждение существования вообще, есть метафизическая бессмыслица» [175, с. 167]. С точки зрения крупнейшего логика двадцатого века Р. Карнапа бессмысленные вопросы, задаваемые безотносительно к какому-либо языку, вне языкового каркаса конкретной теории, не могут обсуждаться и даже ставиться. Во-первых, потому, что по отношению к теории такие вопросы являются внешними, по определению ответа на них внутри теории просто нет. Во-вторых, в любом языке, будь то язык естественный или это предельно символический язык логики, понятия существования уже заданы как основания этой теории, и потому в принципе не подлежат обсуждению. Логика вполне позитивистская.

Итак, можно прийти к следующим выводам. Одностороннее противопоставление вечности и времени как подлинного и неподлинного существования не плодотворно и более того не является логически оправданным, является логической бессмыслицей. Вещь либо существует, либо нет, третьего здесь не дано. Вопрос же о подлинности и неподлинности существования – это, прежде всего, вопрос о том, каким образом нам является и представляется некое понятие, а также проблема языкового контекста, в котором осуществляется концептуализация. Именно так интерпретирует проблему подлинного и неподлинного существования и классическая, и современная логика.

Действительно, вопрос о существовании вечности, как правило, поддерживается языковым каркасом религиозной культуры. Но здесь, очевидно, имеет место смешение разных уровней понимания категорий (по А.Н. Книгину). Категории в третьем смысле этого слова – это философские понятия, обладающие предельным значением. Они задаются рамками существующей культуры, ее содержанием, и в принципе не ставятся под вопрос. Но категории в четвертом смысле слова как объективные и универсальные формы мышления относятся не к содержанию, а к форме категориального высказывания, являются логико-онтологическими, и могут обсуждаться на рациональном уровне. Как формы мышления они выступают в качестве логических. Рассматривая их как формы бытия, мы фиксируем их онтологический аспект.

Поэтому современные естественнонаучно ориентированные теории настороженно относятся к понятию вечности, так как его невозможно обсудить в рамках существующей культуры, рационально, как категорию в четвертом смысле слова.

Проясним этот тезис на примере понятия «вечность» в средневековой философии. Для полноты картины стоит заметить, что в христианской традиции оппозиция вечности и времени превращается в противопоставление творящего и сотворенного. Есть *aeternitas* – божественное время и *tempus* – земное время. Именно так разумел «время Бога» блаженный Августин [3]. Очень точно сформулировал принципиальное различие между вечностью и временем Фома Аквинский. У него «вечность целокупна, времени же это не присуще ... вечность есть мера пребывания, а время – мера движения» [208, с. 150]. Таким образом, «время Бога» – это подлинное, а время человека – неподлинное существование. Правда, этот разрыв пытаются соединить с помощью посредника.

С Платоном и неоплатониками Фому связывает тройственная система знаков: между временем и вечностью у него находится «время ангелов». Последнее синхронизирует различные времена. Что касается вечности, то она

по традиции выполняет диахроническую и синхроническую функцию – это одновременное существование прошлого, настоящего и будущего в уме бога [208, с. 151] или, как заметил Платон, это судьба.

Понимание вечности как субстанции, порождающей время, постепенно утрачивает свои позиции. Это очевидно прослеживается на примере этимологии употребления слов «время», «субстанция» в немецкой классической философии. Постепенно функции вечности переходят к времени. Проблему бытия вечности в XIX веке поставил Г.В.Ф. Гегель. Он приписывает времени качества вечности. [57, с.51]. Каким образом? По Гегелю субстанция не существует отдельно от своих акциденций и вне их. Акциденции – это вещи во всей полноте их свойств. Субстанция есть внутренний стержень, сущность вещи (для себя сущие). Но подлинным существованием во всем его многообразии, субстанция еще не обладает, потому что она пока еще не обладает свойствами вечности во всей ее полноте. Субстанция – это очередной этап самопознания вечной идеи. Именно вследствие этого «... она не есть ни отрефлексированное непосредственное, ни нечто абстрактное, стоящее позади существования и явления, а есть сама непосредственная действительность... как в-себе-и-для-себя-сущее устойчивое наличие» [58, с.671]. То есть субстанция предстает перед нами как творящая мощь, соединяющая уровень возможности и уровень действительности. Как мощь она есть «необходимость, положительное упорное пребывание акциденций... в их устойчивом наличии» [58, с. 673]. Это понимание, безусловно, отличается от античной и христианской традиции, где субстанция вечна и неизменна. Субстанция по Гегелю противопоставлена собственно бытию как тотальности акциденций. Таким образом, Гегель отходит от классического понимания бытия как основания. Проблему такого основания подробно характеризует М. Хайдеггер.

Мартин Хайдеггер подробно разбирает понятие бытия или того, что порождает сущее. Бытие – это основа, подкладка реальности, которая в

истории философии выступает под разными именами, начиная от субстанции, не суть важно материальной или идеальной, и заканчивая «энергией» или «волей к власти». Однако само существование такой основы предполагает делению сущего на подлинное и неподлинное. А это, как установлено выше, логически некорректно. Да и «сущее» стремится удвоиться, ведь у каждого субъекта должен быть предикат. Так, по Хайдеггеру является идея «самого сущего из всего сущего» [215, с. 360], что особенно явно проявляется в идее вечности и идее Бога.

Основание должно отличаться от того, что оно обосновывает. Как бы это ни называлось, под каким бы именем ни выступало. Таковы правила человеческого мышления. Основание должно быть неподвижным, неизменным, единым, простым, то есть вечным. Ему же должны приписывать свойство бесконечности хотя бы потому, что конечное существование материальных (и идеальных) объектов должно иметь свою логическую противоположность. И поскольку реальные во всех смыслах объекты конечны, изменчивы и разнообразны, то их отрицание дает идею, которая наделена противоположными свойствами. По правилам определения обоснование не должно быть равно тому, основой чего оно является. Но тогда бытие вечности трудно доказать, оно является эпифеноменом реального мира и обладает отрицательными характеристиками. И такое понятие трудно, а может быть и невозможно рационально мыслить.

Понятие вечности постепенно уходит из научного оборота. Последний всплеск интереса к теме «вечное – временное» наблюдается в русской религиозной философии конца XIX – начала XX века. Метод, к которому прибегают для обоснования существования вечного бытия – это, чаще всего, метод «от противного». Что будет, если убрать понятие время Бога и оставить только текущее и изменчивое время человека? Особенную актуальность это приобретает в преддверии революции 1917 года. Эту тему затрагивают В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, В.В. Розанов, Е.Н. и С.Н. Трубецкие, П.А.Флоренский, С.Л. Франк и на излете философии

всеединства – А.Ф. Лосев. Последний выделяет триаду: вневременное – вечность – время как у Фомы Аквинского. В свое время Фома заметил, что «время и вечность – не одно и то же. Смысл этого различия некоторые ищут в том, что вечность лишена начала и конца, а время имеет начало и конец. Однако это различие имеет акцидентальный, а не сущностный характер. Ведь если мы примем, что время всегда было и всегда будет, в согласии с утверждениями тех, кто полагает движение небес вечным, то различие между временем и вечностью останется, по словам Боэция, в том, что вечность в каждом своем мгновении целокупна, а времени это не присуще, а также и в том, что вечность есть мера пребывания, а время есть мера движения» [208, с. 150]. Итак, по мнению Фомы Аквинского, вечность в ее классическом понимании может быть заменена акцидентальной теорией, где она имеет статус атрибута.

Опасения Фомы Аквинского оказались не напрасными. Русские философы накануне революции 1917 года, да и после нее обращают внимание на то, что революционные хилиастические мечты о тысячелетнем царстве добра и справедливости означают, в частности, смешение двух уровней времени. Это время количественное и качественное (вечность). Хилиазм означает «прорыв вечности во время». Это нелогично, означает редукцию от религиозной формы жизни к мифологической. Так как свято место пусто не бывает, должность абсолюта как всезнающего, всемогущего и любящего Отца занимает тиран, которому и приписываются эти качества. Обычно это сопровождается культом крови и жертвенности, а также бесконечным поиском дьявольского начала, новым витком средневековой «охоты на ведьм». Негативные последствия такого смешения «времени бога» и «времени человека» русские религиозные философы проигрывают в разных вариантах.

Первый вектор размышлений, ознаменованных смешением вечности и времени, касается от эсхатологического ожидания конца света к хилиазму. Тема поднимается у Н.А. Бердяева [30, с. 114–132], а также у С.Н. Булгакова

в работе «Апокалептика и социализм» [40, с. 368–434]. Также тему затрагивают Г. Флоровский [207, с. 339–344], Л.П. Карсавин [103, с. 364–380]; Н.О. Лосский [124, с. 255–259].

Иными словами, существование вечности здесь доказывается с точки зрения аксиологии, необходимости «вечных» ценностей. Это благое философское пожелание, как и все предупреждения подобного рода, отличается только одним, но существенным недостатком. Массы не читают философских трудов. Народу надо пережить негативный опыт на собственной шкуре, иногда, убив значительную часть самого себя, чтобы понять рациональные доводы подобного толка. Это и есть основная проблема педагогики, о ней писал еще Платон. Опыт старших или мудрых в принципе, исключая только технологические навыки, передать нельзя. В лучшем случае эти обращения русской философии могли быть услышаны элитой, но не массой. Но элита эти предупреждения не услышала.

Второй вариант размышлений правомерно обозначить как гносеологический. На этом пути происходит разделение понятия вечности как категории третьего уровня, преимущественно основанной на вере, и категории четвертого уровня, рациональной, отрефлексированной, объективистски ориентированной. Категории четвертого уровня содержат категориальный каркас, который можно выделить и изучить, и содержание, которое зачастую не осознается, но формируется в рамках существующей культуры. Подобное понимание категорий основано на кантианской парадигме. Основные дискуссии русские философы ведут, как раз пытаясь отделить категорию вечности как непознаваемого начала от категории вечности как объективного понятия.

Для начала заметим, что особенностью русской философии является всеобщая неприязнь к И. Канту, а точнее к его идее антиномичности человеческого сознания. На этом фоне и началась полемика об основаниях истины между Е.Н. Трубецким с одной стороны и С.Н. Булгаковым, П.А. Флоренским и В.Ф. Эрном с другой. П.А. Флоренский считал истину

антиномичной и предлагал вообще отказаться от логики [204; 205]. К нему присоединяются В.Ф. Эрн и Е.Н. Трубецкой. Последний посвятил этой теме три работы – два письма к Флоренскому [152, с. 103–111], статью «Свет Фаворский и преображение ума» [194]. Заметим, что из всех русских религиозных философов только П.А. Флоренский имел математическое образование. Он мог позволить себе некоторую вольность в трактовке логического. Кроме того, П.А. Флоренский посвятил статью интерпретации теории множеств Г.В. Кантора [205]. А именно Г.В. Кантор вводит понятие множества как актуальной бесконечности.

Таким образом, у П.А. Флоренского наличествует вечность как в принципе непознаваемая философская категория, категория третьего уровня. Если говорить о ее рациональном осмыслении, то от вечности по П.А. Флоренскому остается только одно свойство – бесконечность. Напомним, что в словаре Ожегова вечность так и определяется.

В русской философии была попытка рационально определить вечность. Так Е.Н. Трубецкой посвящает этой теме целиком шестую главу своей книги «Смысл жизни» [195, с. 161 – 181]. Он предлагает не отказываться от логики, хотя признает, что логичною может быть не только мысль дискурсивная, но и мысль интуитивная [195, с. 172]. Здесь категория вечности задается с позиций аксиологии.

Вне кантовской логики пытается действовать философия всеединства. Она отрицает И. Канта и считает своим основателем В.С. Соловьева. Относительно идеи применимости логики В.С. Соловьев высказался довольно однозначно. Логические аргументы, по его мнению, неприменимы там, где речь идет о достоверности самой логики [181, с. 665–680]. Эту же мысль неоднократно высказывает С.Н. Булгаков в «Философии хозяйства» [40, с. 58–74, 97–107]; С.Н. Булгаков в «Свете Невечернем» [39, с. 226]; П.А.Флоренский [204:205]; и Е.Н. Трубецкой [195, с. 173–174].

В контексте вышесказанного вновь зададимся вопросом о том, каков онтологический и гносеологический статус категории вечности и как она

соотносится с понятиями бытие и существование. Отметим, что мы придерживаемся именно кантовской логики рассуждений. Семантически слова «сущность» и «существование» близки друг другу. Термин «бытие» ближе по смыслу к «существованию» и понятию временного, непостоянного, изменчивого. Термин «сущность» как «основное в предмете» теснее связан с понятием если не вечного, то долговременного, постоянного, то есть с понятием качества. Итак, если существовать – это скорее «быть» (а бытие может быть случайным, нелогичным, преступным и т.п.), то существование идет в одной связке с несуществованием. И если отбросить вопрос о доказательствах существования внешнего мира (Кант в этом случае говорил о единстве внутреннего и внешнего чувства), то существование можно понимать в нескольких смыслах. Логически существование – это либо наличие самого субъекта познания («Я мыслю – следовательно, существую»), либо это функция предиката, описывающая свойства субъекта, либо связка «есть» между субъектом и предикатом. Бытийное существование субъекта в связке с предикатом порождает проблемы только логического характера. Например, это неправильно построенная фигура силлогизма. Основным критерием существования здесь является логичность, а дополнительные критерии бытийности при допущении единства внутреннего и внешнего чувства, которое говорит нам, что мир действительно есть, существует, в данной связи избыточны. А вот бытие как простая связка «есть» между подлежащим и сказуемым в высказывании, если ее оторвать от контекста самого высказывания, может привести к «умножению сущностей сверх необходимого». По мысли одного из основателей философии герменевтики Ганса Гадамера, может возникнуть гипостазирование слова «бытие». Оно произвольно стремится к удвоению, о нем что-то еще может быть сказано. Так «простое бытие» стремится стать философским термином. Правомерно ли такое умножение сущностей? Не всегда. В духе философской герменевтики рассуждает Уиллард Куайн. Он спрашивает: «Требует ли каждое имя существительное некоторого множества денотатов? Конечно,

нет, субстантивация глаголов часто является не более чем стилистическим приемом... Наличие тел принимается, именно они, прежде всего и главным образом являются вещами. Сверх этого имеется последовательность все более отдельных аналогий. Разнообразные выражения используются способами более или менее параллельными способам употребления терминов для обозначения тел. И более или менее утверждается существование соответствующих объектов...»[112, с. 329]. Заметим, что еще Джон Локк говорил об избыточности человеческого мышления, которое ассоциативно по своей природе. У. Куайн вообще отделяет сферу значения от сферы смысла. У него значение наделено свойствами синонимичности, аналитичности и логического следования. Сфера смысла – это область имен, истинности, объема и денотации. Говоря попросту, то, что мы называем субстанциональным началом не всегда существует как вещь. Можно иметь значение, но не иметь сущности (синкатегорематические термины по Куайну). Следовательно, можно искусственно создать термины, такие например как «современный король Франции» или «кентавр» и они будут поняты. Но при этом эти понятия обойдутся и без допущения их реального существования (без допущения сущности по Куайну).

С точки зрения представителей русской философии вечность трудно рационально помыслить. Понятие вечного бытия, которое не противоразумно, а сверхразумно и постигается интуицией, в философии всеединства принимается на веру. Существование сверхразумного бытия нельзя ни доказать, ни опровергнуть [206, с. 159].

Если рассуждать в стиле философской герменевтики по Куайну, то понятие вечности имеет значение, но не может быть поименовано. Значит, понятие бесконечности мы задаем просто через отрицание. Если есть тела конечные, то можно предположить, что есть и бесконечность. Такое понятие является отрицательным, то есть не имеющим денотатов, объема, не подлежащим определению через истину/ложь и у него не должно быть имени. Наличие категории в структуре мышления совсем не предполагает

обязательного использования имени данной категории. Здесь мы снова приходим к идее о категории вечности как категории третьего уровня, которая задается интуитивно, но практически не подлежит обсуждению (наименованию по Куайну).

Таким образом, предпринятый анализ позволяет сделать следующие выводы.

1. Представления о времени и вечности претерпевают сложную историческую эволюцию. Если на заре философской мысли категория вечности практически неотличима от бесконечного времени (греческое слово «эон» в его первоначальном значении), то в дальнейшем, в частности, в связи с осмыслением парадоксов времени (см. апории у Секста Эмпирика), осознается необходимость содержательной разработки категории вечности.

2. В истории философской мысли понятие вечности сначала приобретает, а затем постепенно утрачивает онтологический статус.

3. Одностороннее противопоставление вечности и времени как подлинного и неподлинного существования представляет собой крайность, препятствующую плодотворному мышлению, не является логически оправданным.

4. Понятие вечности может быть и не представлено на уровне языка науки, но, тем не менее, присутствует в основаниях культуры, в языковом каркасе, в качестве категории третьего уровня.

§ 1.2. Концептуализация времени и вечности посредством парадигмы длительности

В предыдущем параграфе было установлено, что осмысление оппозиции времени и вечности протекает под знаком противопоставления неподлинного и подлинного существования, вечность достигает статуса категории четвертого уровня, только будучи понятой в качестве свойства времени, и неумолимо вытесняется категорией времени. Поэтому логично

перейти к анализу концептуализации рассматриваемой пары категорий посредством парадигмы длительности. Причем, если ранее основным предметом анализа выступали преимущественно философские тексты, то теперь первостепенную важность приобретают тексты естественнонаучные, поскольку длительностную, количественную, метрическую сторону времени (а косвенно, так же и поверхностно, односторонне понятой вечности) осмысливают, прежде всего, физики, математики и другие носители конкретно-научного знания. Поэтому основная задача данного параграфа сводится к выяснению возможностей, границ применения парадигмы длительности для концептуализации времени и вечности, к выяснению того, является ли понятие времени завершенным, самодостаточным, без противоположаемой ему вечности, идет ли речь о философских или современных естественнонаучно ориентированных теориях.

Понятие времени стало точным в механике Галилео Галилея, который построил простую и эффективную геометрическую модель движения. Галилей обозначил и пройденный телом путь, и время, потраченное на него, прямыми линиями и разделил их на равные отрезки. Новшество заключалось в установлении отношения эквивалентности между любыми равными отрезками одной прямой и равными отрезками другой. Согласно первой теореме Галилея, если в равные промежутки времени тело проходит равные отрезки пути, то следует вести речь о равномерном движении, а согласно второй теореме – в равные промежутки времени тело проходит равно прирастающие участки пути, и тогда для решения задачи нужно ввести коэффициент ускорения [54].

Методика измерений качественно изменилась, поскольку стало возможно решение динамических задач. Механика проникла в мир колебаний, волн и орбит. Но главное, из науки ушли умозрительные рассуждения, она стала точной, со всеми вытекающими отсюда последствиями. Но что именно Галилей понимал под временем? Что он говорит о его природе? Почти ничего. Чрезвычайно подробно он

рассматривает в первой части своей модели движение и его модификации. Но время он считает чем-то само собой разумеющимся и не требующим специального анализа (или неподдающимся ему). Есть часы, отсчитывающее нечто, что мы называем «время». Если часы исправны, то они идут равномерно. Значит, предполагает Галилей, так же равномерно течет время и в реальности. Второй признак времени, следующий из данной модели – приравнивание видимой траектории тела к чему-то невидимому, но ощутимо текущему – ко времени, повысил вариативность модели времени, но самое главное, позволил его измерять. Галилей геометризировал время. Он, в сущности, отождествил время и движение. Заметим, что связь времени и движения была очевидна еще Аристотелю [13, с. 147–150] Локальность времени соответствует его «местному» движению. Галилей не рассуждает о причине движения вообще, и, значит, не рассуждает о причине времени.

Сходной точки зрения придерживается А. Эйнштейн. Физическое «время события – это одновременное с событием показание часов, которые находятся в месте события». То есть свойства физического времени совпадают со свойствами физических часов [227, с. 10].

Логическое продолжение концепция Галилея получила у Рене Декарта. Он впервые проводит различие между временем и длительностью как различие между духовной и материальной субстанциями. «Но одни качества или атрибуты даны в самих вещах, другие же только в нашем мышлении. Так время, которое мы отличаем от длительности, взятой вообще, и называем числом движения, есть лишь известный способ, каким мы эту длительность мыслим... Чтобы обнять длительность всякой вещи одной мерой, мы пользуемся длительностью известных равномерных движений, каковы дни и годы, и эту длительность, сравнив ее таким образом, мы называем временем, хотя в действительности то, что мы так называем, есть не что иное, как способ мыслить истинную длительность вещей» [77, с. 337]. Время понимается Декартом как модус духовной субстанции. Оно постигается рассудком при рассмотрении различных видов деятельности, и, в сущности,

является производной от этого понятия. В дальнейшем от картезианского будут в той иной степени отталкиваться Т. Гоббс, Д. Локк, Г. Лейбниц, Дж. Беркли, Д.Юм...

Практическое завершение, разработка понятия длительности получает у Исаака Ньютона. Он обобщил частный случай падения тел на Землю до всеобщего движения. Причина движения – это всемирное тяготение, действующее везде и всегда. Вполне естественно, что всеобщим, а не только местным, как у Галилея, стало в данной модели и время. Оно течет сразу, везде во всей Вселенной единообразно и синхронно. Но что касается такой же ясной и четкой, наподобие причины движения, причины времени, то этот вопрос, так сказать, вынесен Ньютоном за скобки. Причина времени божественна, абсолютна. В видимом материальном мире этой причины нет, здесь нам дается лишь его бледное отражение в виде относительного, земного времени. Эту дилемму Ньютон разрешает так же, как и Декарт. Он дает времени другое имя, отделяющее его от надмирного и непостижимого. «Абсолютное, истинное математическое время само по себе и по своей сущности, без всякого отношения к чему-либо внешнему протекает равномерно и иначе называется длительностью» [149, с. 30].

Дальнейшее развитие механики показало, что последний термин и есть наиболее точное определение времени. Фактически механика сводит время к длительности. Она фиксирует одно, но определяющее свойство времени – показывать продолжительность события. Как движение тела описывается равномерным, хотя мы знаем, что на тело могут действовать разнообразные силы (в механике они складываются в равнодействующую), так и для описания поведения тела достаточно и необходимо одно свойство – длиться. В 1754 году Ж.Б.Д'Аламбер впервые заметил, что время входит в механику только как геометрический параметр, а Ж.П. Лагранж более чем за сто лет до А. Эйнштейна и Г. Минковского назвал динамику четырехмерной геометрией. Оба они указали на понятие обратимости времени в механике: в представлении о времени как геометрической прямой прошлое и будущее

могут меняться местами. Механика здесь противоречит не только здравому смыслу, но и множеству других наук, в которых невозможно обратное течение времени.

Вероятно, эту коллизию следует решать в соответствии с точными указаниями как Галилея, так и Декарта и Ньютона. Они ничего не говорят о времени как таковом, а употребляют для своих прагматических целей только одно свойство времени – длительность. Следовательно, безразличием к прямому или обратному течению времени обладает не само время, под каким названием фигурирует в формулах механики символ t , а длительность как срез времени.

В этой связи нужно отметить следующую тенденцию, характерную в целом для сциентизма, то есть философии, идеалом научности для которой служат точные науки. В сциентизме действует принцип «экономии мышления». То есть различается сфера умения и понимания, когда из реальности мира вырезается его измеряемая часть, поддающаяся опыту. Такая тенденция, по мнению И. Пригожина, неявно содержится в классической, рационалистической науке: отделять то, что плодотворно с научной точки зрения, от того, что «истинно». В качестве примера автор приводит доклад «О цели естественных наук» (1865 год) Г. Кирхгофа. Высшая цель естествознания – сведение любого явления к движению, а именно к тому, что описывается средствами теоретической механики [Цит. по 168, с. 147]. «Физика ограничена сцеплением одновременностей между событиями, составляющими такое время, и положением подвижного тела на его траектории. Она вычленяет эти события из целого, каждый миг принимающего новую форму и придающего им некую новизну. Она рассматривает их абстрактно, как если бы они находились вне живого целого, то есть во времени. Она выбирает только события или системы событий, которые могут быть изолированы, не претерпевая при этом слишком глубокой деформации, поскольку только к таким событиям

применим ее метод. Современная физика берет начало с того дня, когда стало известно, как изолировать такие системы». [168, с. 147].

В совокупном мнении ученых согласно принципу «наименьшего действия» время и длительность не различались, а отождествлялись. Механику упрекали в обращении времени, а она обращала длительность. Все остальные свойства времени она относила к «философии», к свойствам познающей личности, а не к свойствам реальности. В принципе такой подход соответствует языковой модели Аристотеля. Он требует полной представленности в знаке обозначающего и обозначаемого.

В теории А.Эйнштейна понятие тяготения упрощается и в то же время получает более глубокое обоснование, так как сводится от всеобщего фактора мировой среды к взаимодействию массивных тел. Теория относительности ликвидировала и всеобщее, текущее везде и всегда время Ньютона. Есть только локальное время, зависящее от скорости движения данной системы по сравнению с другой, равноправной системой. В некотором смысле произошло возвращение к Г. Галилею. На первый план выходила скорость, иначе говоря, приложенная к телу сила. Геометрия ставилась в зависимость от соотношения разности скоростей и от необходимости переходить от одной системы координат к другой.

Таким образом, теория относительности конкретизировала, каким именно образом время зависело от движения – через скорость света. Чем ближе скорость тела к скорости света, тем медленнее идет время в данной системе по сравнению с другой системой, движущейся с меньшей скоростью. Сравнение их связано с преобразованием через скорость света, которая является абсолютном. В своей философской основе теория относительности все же больше отвечает представлению о цельности мира, чем предыдущая теория. Она связывает время с реальностью мира, а не выводит его за скобки, в надмирные сущности. Однако время в модели Эйнштейна по-прежнему понимается с геометрической точки зрения. Ее рассуждения касаются перемещения тела или даже материальной точки (абстрактного предмета) из

одной части пространства в другую. Перед нами возникает геометрическая модель из двух параллельных линий. Одна линия символизирует пройденный телом путь, другая – затраченное время или практически – прошедшую длительность. Связаны ли эти линии причинно-следственной связью (вопрос о происхождении времени?).

До настоящего времени этот вопрос решался в пользу движения. Оно первично, время вторично. Так механика конкретизировала древнюю дефиницию Аристотеля: время есть число движения. Источник времени – движение тел, а фактически источник длительности – движение тела, скорость его перемещения в пространстве.

Теоретически возможно и другое решение. Движение тела и его скорость являются следствием течения времени (длительности). Это гипотеза Н.А. Козырева. Он предполагал, что ход времени – это физическая величина, которая является источником механического движения всех тел в мире, в том числе скрытой причиной неубывающего света звезд. Поэтому Козырев называет свою механику причинной [109]. Правда, гипотеза Козырева не популярна среди физиков.

Итак, в механике Галилея, Ньютона, Эйнштейна нет определения времени вообще, а есть понятие длительности, которая инициируется либо всемирным движением (Ньютон), либо локальным движением (Галилей, Эйнштейн). О происхождении движения здесь речь не идет и в принципе идти не может. С точки зрения естественнонаучно ориентированных теорий такие вопросы просто неприличны, они относятся к бессмысленным предложениям, не имеющим рационального смысла. Такие вопросы, конечно, можно задавать на досуге, покидая сферу науки. Но не более того. Следует обратить внимание на то обстоятельство, что в модели времени как длительности находят выражение дефиниция Аристотеля. Как «часть со стороны количества» время становится либо величиной, входящей в другую величину, либо процедурой измерения [11, с. 102].

Таким образом, научно-философская рефлексия оказывается перед необходимостью определения практически неопределимых фундаментальных философских категорий. Конечно, невозможно корректно подвести понятие времени или понятие вечности под некоторое более широкое понятие, указав при этом отличительные признаки. Допустим, мы определили бы время как конечный отрезок длительности, а вечность – как длительность бесконечную. Однако подобный ход рассуждений имеет лишь видимость логически правильного рассуждения, а на самом деле представляет собой цепь грубых софизмов, поскольку мы, в частности, попадаем в порочный круг. Ведь в основании понятия длительности, якобы более широкого, уже лежит неопределимая интуиция времени. Подобным же образом обстоит дело и с категорией вечности. Правда, наличие у нас интуитивно ясного представления о вечности является гораздо менее очевидным, чем наличие представлений о времени. Вспомним в этой связи так и не разрешенный спор между картезианцами и лейбницианцами о существовании в сознании человека ясной и отчетливой идеи бесконечности, точнее идеи совершенного существа, Бога.

Вместе с тем философские категории подлежат прояснению. С этой целью необходимо более интенсивно продолжать рефлексию над установками, метафорами, мифологемами, философемами, лежащими в основании научных представлений о времени (см. следующий параграф).

Говоря о времени, прежде всего, имеют в виду его разнообразные свойства: бесконечная делимость, однонаправленность, асимметричность, одномерность, бесконечная делимость. Характеризуемость его посредством настоящего, прошлого и будущего (динамическая модель), характеризуются через «раньше-позже» (статическая модель). Легко заметить, что в современной науке отсутствует единство терминологии в том, что касается именовании всех этих важных определений. Одни авторы говорят об атрибутах, другие – о модусах, третьи о формах бытия материи и т.п. Предметом острых дискуссий остается не только онтологический, но и

гносеологический статус времени. Нередко, признавая объективный статус пространства, философы склоняются к субъективистской трактовке времени, что свидетельствует, на наш взгляд о неоднородности содержания наших представлений о сущности феномена смены явлений, последовательности событий и, конечно, развития.

Упорядочиванию наших представлений о темпоральной природе мира способствует их сильная систематизация.

Если под пространством понимается атрибут материи, наделенный свойствами протяженности, трехмерности, симметричности, делимости, бесконечности, то под временем – атрибут материи, наделенный свойствами длительности, асимметричности, делимости, бесконечности. Но говорить напрямую об аналогии пространства и времени нельзя из-за различия их свойств. Время – это понятие, которое в отличие от пространства, не изоморфно некоторому аналогу в материальном мире. Указать на пространственный объект не составляет никакого труда. Действительно, материальному объекту присущи три измерения: длина, ширина и высота. Пространство протяженно, симметрично, бесконечно.

Часы, символизирующие время, на самом деле остаются пространственным объектом. Количество времени определяется благодаря перемещению стрелки, уровню воды и песка и т.п. Пространство с полным правом можно считать абстракцией первого уровня (имеет прямой аналог в материальном мире), а время – абстракцией второго уровня (поддерживается посредством абстракции пространства, такой аналог имеющего). Если пространство – это свойство материи, то время – это свойство свойств. Значит, вопрос о том, существует ли время как материальное свойство или время идеально, то есть является конструкцией нашего ума, не в последнюю очередь встает именно в связи с этим различием в уровне абстрагирования.

Как известно, проникновению в суть проблем способствуют обнаружение парадоксов и поиск их решения. Остановимся на некоторых из них. Наиболее известный парадокс связывают с именем Аристотеля.

Прошлого уже нет, будущего еще нет, настоящее – это миг между прошлым и будущим, значит, нет и его. Так как нет ни одной части времени, то времени нет вообще. Еще один парадокс. Сократ умер либо тогда, когда жил, либо тогда, когда не жил. В то время когда жил, не мог быть мертвым. А если умер, тогда, когда не жил, то умер дважды, что невозможно.

При решении этих двух парадоксов намечаются контуры двух теорий времени – статической и динамической.

В случае статической теории времени понятие вечности вводится как одновременного существования прошлого, настоящего и будущего. Человек проходит все три этапа последовательно. В вечности же все части времени уже есть, иллюзия времени объясняется несовершенством нашего ума (мы не можем воспринимать все части времени одновременно). Динамическая теория времени находит замену «вечности» в понятии абсолютного (астрономического) времени, которое является эталоном для остальных видов – биологического, психологического и социального.

У статической теории есть два существенных недостатка. Она не может обойтись без идеи Творца времени или бога. Или все части времени должны синхронизироваться хотя бы в сознании человека. Индивидуальное восприятие времени зависит от интереса, от ожидания, от плотности событий. Астрономическое время не является абсолютным, так как оно может идти быстрее или медленнее в зависимости от скорости движения материального объекта. Человек – обитатель макромира, живет в мире с небольшими скоростями, поэтому эффект замедления или ускорения времени он обычно не замечает.

Таким образом, обе теории времени обладают недостатками. Вопрос о статусе времени, конечно, является «вечным». Тем не менее, если исходить из принципов научного понимания мира, следует признать, что наши субъективные переживания, так или иначе, соответствуют структуре самого бытия, некоторым объективным свойством материальных систем.

Что касается содержания категории вечности, то оно может быть прояснено в контексте аксиологической, морально-этической тематики даже с большим успехом, чем в контексте конкретно-научных теорий (по крайней мере, современных). Что значит вечность для человека? Какое отношение имеет она к его жизненным ценностям, ожиданиям, разочарованиям, планам? Что намеревается сказать кто-либо своим собеседникам, употребляя слово «вечность»? С помощью этого концепта может быть передан самый разный смысл, выступающий содержанием коммуникационного акта. Сравним несколько высказываний:

1. «Война тянулась целую вечность»,
2. «Нас ожидает вечность: безмятежность и наслаждение»,
3. «Я ждала его целую вечность».

В первом предложении вечность имеет ярко выраженный негативный подтекст. Во втором – ясно выраженный позитивный. А вот третье предложение однозначной интерпретации не поддается. Хотя вечность, которая протекла до предполагаемого момента встречи, подразумевает усталость, скуку, тревогу или что-то им подобное, и вообще неизвестно, состоялась ли эта встреча, тем не менее, фраза может сообщать и о том, что трудный период успешно преодолен, цель достигнута, наступило состояние покоя. Именно то состояние, с которым связывали свои идеалы, неоплатоники.

Как мы уже отмечали, категория вечности относится к числу предельных и может быть определена только как сущность, соотносимая со своей противоположностью – временем. Вечность и время – категории соотносительные. Соотносительными в подобном же смысле являются пары природа – общество, материя – сознание и т.д. С одной стороны, общество – часть природы, но, с другой стороны, в определенных контекстах оно может рассматриваться как ее противоположность. Подобным же образом вечность, являясь частью временного континуума, охватывающего все сущее, может быть противопоставлена времени. Вечность можно определить как

категорию, выражающую полноту времени, всех его частей, его внутреннее единство. Вместе с тем было бы ошибкой сводить вечность к сумме временных отрезков. Именно непонимание диалектики вечности и времени приводит, на наш взгляд, к казавшему неразрешимым логическим парадоксам, к односторонним, ошибочным теориям, к известного рода теоретической беспомощности. Ниже мы не раз еще столкнемся с подобными трудностями и попытаемся их проанализировать.

Теперь вновь обратимся к пониманию оппозиции вечности и времени в неоплатонизме. Особый трактат «О вечности и времени» написал Плотин. Он говорит о вечности так. «Жизнь – абсолютно полная, совершенная, ни в коей точке не разделенная на части или периоды, в силу самого своего существования принадлежащая Подлинному Существующему – это и есть искомая нами Вечность» [157, с.10]. У вечности, по Плотину, нет прошлого и будущего, в вечности уже есть все, она – настоящее, но не то настоящее, которому чего-то не хватает, и оно, вследствие этого, нуждается в других модусах времени. Нет, бытие вечности не зависит ни от какого количества (типа единиц времени), а понятно без всякого количественного измерения [157, с. 5,6]. Затем Плотин рассматривает понятие времени и начинает с обзора, как он выражается «древних теорий» [157, с. 7]. Самое поразительное в этом обзоре заключается в том, что дискуссия о времени в современных теориях воспроизводит обзор древних теорий Плотина.

Итак, по Плотину, время как символ перемен или движения можно отождествлять с любым движением (явный намек на определение времени как числа движения по Аристотелю), либо с движением Целого (платоновское время как подвижный образ вечности). Движение же можно измерять двумя способами. Во-первых, при помощи пространства, но это дает только пространство, а не время [157, с. 8]. В двадцатом веке А. Бергсон обвинит физиков в том, что они «опространствливают время». «Во-вторых, если рассматривать понятие времени вне пространства, то единицей

измерения является длительность, а длительность – это одно из свойств времени, но не все время» [157, с. 8].

Итак, чистое время по Плотину (время без вечности) определяется либо через пространство, либо как длительность. К каким проблемам в восприятии образа времени это может привести?

Первая проблема. Сведение времени к длительности привело к тому, что теоретически время может идти в обратном направлении. На это можно возразить, что обращается не само время, а только длительность, причем пока только теоретически. У Эйнштейна время – геометрический параметр, который дополняет декартовскую триаду: длина, ширина, высота. В геометрии возможен обратный ход времени. Время здесь – просто четвертое измерение, дополняющее трехмерное пространство. Есть две возможности решить эту проблему. Первый – кантианский просто парадоксален. Направленность времени рассматривается как свойство физических систем, а не как свойство самого времени. Это означает, что в точных науках, прежде всего в физике, просто удобно считать, что время движется в одном направлении – от прошлого через настоящее в будущее. Идея однонаправленности времени просто более привычна нашему рассудку. Хотя реально доводы о невозможности повернуть время вспять – [41; 42]; [164]; [171]; [177]; [196] ничем не лучше тех, кто утверждает обратное – [7]; [87, с. 296–327]; [92, с. 173]. В конечном счете, даже если понятие длительности вызывает иллюзию «обратного хода» времени, то на это можно возразить: время само по себе не обращается, обращается только длительность, причем пока только теоретически (теория антимиров). Это мы показали во втором параграфе. Итак, первая проблема – обратного хода времени вполне разрешима в границах современного рационализма.

Вторая проблема. Определение времени через пространство предполагает, что время может стать отрицательной или нулевой величиной. Но если понимать время как скаляр, то оно становится величиной, которая всегда положительна подобно углу в геометрии. Так, в работе А.В.

Шубникова «Проблемы дисимметрии материальных объектов » время рассматривается как скалярная величина, по аналогии с понятием «угол». Например, угол в геометрии не может быть отрицательным или равным нулю [225, с. 44]. Так и о времени нельзя сказать, что оно «течет» в обратную сторону или его нет.

Итак, вторая проблема – время как нулевая или отрицательная величина тоже вполне разрешима.

Третья проблема. Физики «опространствливают время» по выражению А. Бергсона. Но понимание времени через пространство очень удобно, потому оно так активно используется. Пространство задает времени свойство одновременности (синхроническая вечность). Эту точку зрения, разумеется, уже без обращения к понятию вечности, впервые рассматривает Ганс Рейхенбах.

Длительность проще рассматривать через пространство во всех смыслах, это восприятие близко ощущениям современного человека, который в традициях двадцатого века стремится «колонизировать время». Известный темпоралист В.П. Казарян тоже утверждает, что время легче всего рассматривать в пространственных категориях. У пространственных объектов есть замечательное свойство – это свойство рядоположенности. Это означает, что все пространственные объекты доступны в принципе нашему обозрению [91, с. 74]. Этот обзор, добавим от себя, похож на образ вечности. В вечности прошлое, настоящее и будущее существуют одновременно и доступны взирающему на них глазу бога. Для бога история уже свершилась. Для человека, который в традициях культуры двадцатого века стремится овладеть временем, пространство представляет собой образ «застывшего» времени, причем в нем все его части существуют одновременно. А как говорил Аристотель: «То, что существует, существует либо целиком, либо частично, а у времени одной его части уже нет, а другой еще нет...».

Поэтому, несмотря на многочисленную критику со стороны антисциентистов, прежде всего, конечно, А. Бергсона, точные науки

продолжают упорно рассматривать время как геометрический параметр. Хотя и делают уточнения.

Казалось бы, проблема решена. Пространственные объекты в принципе доступны чувственному восприятию, а потому материальны. Если время рассматривать как аналогию пространства, то оно, во-первых, существует, а во-вторых, существует именно как материальный объект.

Таким образом, пространство забирает на себя такую функцию вечности как одновременность существования. Здесь необходимо уточнить некоторые понятия. Идея о связи между пространством и временем очень хорошо разработана в темпоралистике. Однако время как четвертое измерение в диаграмме Германа Минковского является еще одним дополнительным вектором. Оно вторично по отношению к пространству, а точнее, в нем совпадает идея пространства и идея времени как пустогоместилища для вещей. Этоместилище нейтрально, оно не может быть ни положительным, ни отрицательным, оно просто есть. Считать время несуществующим так же глупо, как считать несуществующим пространство. Но если можно представить себе пространство без материи [197, с. 6–95], то представить время без пространства практически невозможно. Это заметил еще Д. Локк.

Хотя в физике Е.А. Милна пространство определяется именно через время. Милн замечает, что определение времени через пространство (два места в одно и то же время) требуют конвенции об одновременности событий. А представление пространства через время (два времени в одном и том же месте) такой конвенции не требуют. То есть здесь нет позиции стороннего, вневременного наблюдателя за событиями. После исчезновения принципа мгновенного дальнего действия И. Ньютона трудно говорить о едином «мировом» времени, связывающем воедино все события Вселенной, фактически делающими их одновременными. Опять же с позиции внешнего наблюдателя. К сожалению, теория Е.А. Милна не является популярной среди физиков, потому, что он отсчитывает связывает время с позицией

мыслящего субъекта [Цит. по 91, с. 146–149]. Физики готовы скорее допустить некоего абстрактного фантомного «наблюдателя», чем довериться человеческой субъективности.

Исследование позволяет сделать выводы о том, что классический рационализм после Галилея обнаружил тенденцию сводить время к длительности. Само понимание сущности времени подменяется процедурой измерения, сводится к ней. Такая гносеологическая процедура действительно удобна для естественнонаучно ориентированных теорий, в которых время рассматривается по аналогии с пространством

Таким образом, анализ концептуализации времени и вечности посредством парадигмы длительности закономерно приводит к необходимости рассмотрения соотношения синхронии и диахронии в темпоральных концепциях, чему будет посвящен следующий параграф.

§ 1.3. Единство синхронии и диахронии в темпоральных концепциях

Как было показано в предыдущем параграфе, в представлении точных наук время вторично по отношению к пространству, точно так же, как пространство вторично по отношению к материи (в частности, как ее атрибут). Свойства материи соответствуют свойствам вечности (с научно-материалистической точки зрения). Основная задача параграфа сводится к выявлению и трудностей, к которым приводит концептуализация времени через пространство и соответственно к поиску путей преодоления этих трудностей.

Как уже было показано в предыдущем параграфе, время как длительность воспринимается по аналогии с пространством. В естествознании, как опять же было доказано, такое понимание времени вполне правомерно. Но понимание времени как длительности и аналога

пространства, очевидно, не является достаточным для постижения сущности времени, для объяснения всех его свойств.

О пространстве можно сказать, что оно решает проблему одновременности существования всех моментов времени, то есть фактически выполняет функцию диахронической вечности. Правда, в философской литературе, посвященной анализу времени, только в одной работе упоминается о том, что пространство категориально замещает понятие вечности. Точнее, в пространстве есть свойство одновременности существования всех частей времени. Данной работой явилась диссертация А.Н. Смолиной «Оппозиция время – вечность как конститутивный элемент культуры». Мы присоединяемся к этой точке зрения. Тем более что в операциональном ключе рассмотрение времени через пространство очень удобно. Это замечает В.П. Казарян, рассматривая аргументы А. Бергсона против «опространствливания времени» [91, с. 142-151]. Динамическая теория времени находит замену «вечности» в понятии абсолютного (астрономического) времени, которое является эталоном для остальных видов времени – биологического, психологического и социального (исторического). Динамическая теория времени находит замену «вечности» в понятии абсолютного (астрономического) времени, которое является эталоном для остальных видов времени – биологического, психологического и социального (исторического). Он же замечает, что понятие времени как процедуры измерения опирается на неоперациональные представления о времени, восходящие к другим областям знаний, прежде всего гуманитарным и естественнонаучным [91, с. 132–142]. Для полноты картины заметим, что эту мысль высказал еще Д. Юм во второй книге «Трактата о человеческой природе». Он говорит о чувственном характере наших представлений, когда, опираясь на зрение и осязание, мы рисуем воображаемый образ предмета, а пространственный образ нарисовать легче, так как все его части существуют сразу [232, с. 182]. Так что эта точка зрения опирается на внушительную философскую традицию.

Рассмотрим еще раз аналогию между временем и пространством. Она помогает решить проблему диахронии (субстанция порождает атрибут или модус) и проблему синхронии (все модусы существуют в субстанции как одновременные события). Впервые эту аналогию, как мы уже говорили, рассматривает Г. Рейхенбах в работе «Направление времени» (1962). Он вводит отличие между топологическими (качественными) свойствами времени и метрическими (количественными) свойствами пространства. Топологические свойства – это свойства временного порядка, то есть направления. Метрические свойства – это свойство одновременности, которое возникает в результате процедуры измерения [171, с. 34-35].

Эту тему продолжает Р. Карнап в работе «Философские основания физики» (1971). Он рассматривает только метрические свойства, причем не пространства, а времени. Единственная проблема в описании времени – это необходимость нескольких систем или процедур измерения. Это требуется для полноты описания [101, с. 127–136].

А. Грюнбаум в «Философских проблемах пространства и времени» напрямую отождествляет время и пространство, отказывая времени в оригинальных топологических свойствах [69, с. 264–278]. У времени нет становления, нет «течения». Заметим, что А. Грюнбаум разделяет кантианскую точку зрения на пространство и время, поэтому у него реальностью не обладает ни то, ни другое [69, с. 515–521].

Еще раньше похожую точку зрения высказывал Дж. Уитроу в «Естественной философии времени» (1904). Основания для идеи субъективности времени у него были другие. Дж. Уитроу считал, что «замерзшая Вселенная» Г. Минковского подтверждает идею Парменида об иллюзорности становления [198, с. 398, 400]. Кстати, Г. Рейхенбах является полной противоположностью А. Грюнбаума по вопросу о реальности становления. У Г. Рейхенбаха становление есть [171, с. 34–41], поэтому время первично по отношению к пространству. У А. Грюнбаума становления нет [69, с. 515–521], и нет ни времени, ни пространства.

Очевидно, что, несмотря на принципиальные расхождения в вопросах объективности (реальности) как времени, так и пространства, все перечисленные выше авторы считают, что время можно рассматривать по аналогии с пространством. У Г. Рейхенбаха вообще пространство забирает на себя такое свойство вечности как одновременность.

В чем проявляется процесс такого замещения? Если следовать логике обыденного мышления, то время становится заметным для человека посредством изменений в пространстве. Время воспринимается по аналогии с пространством, поскольку нас к этому подталкивает наш практический опыт. Сделаем еще одно замечание. Основой нашего восприятия является визуальный ряд. Возможно, если бы мы воспринимали окружающую нас действительность, прежде всего через слух, то первичным для нас было бы восприятие времени. А восприятие пространства шло бы как аналогия восприятия во времени.

Итак, более или менее очевидно, что время воспринимается по аналогии с пространством.

Таким образом, если рассматривать принципы физического детерминизма, то современные темпоралисты используют принцип неполной индукции Дж. Ст. Милля. Этот принцип признает, что в науке пользуются методом аналогии по сходству. Если нет фактов, противоречащих этому сходству, то аналогия допускается. Значит, если время некоторого события измеряется часами (время как длительность), то и время в целом можно измерять с помощью часов. Эта точка зрения А.М. Мостепаненко, И.А. Софронова, Ю.Б. Молчанова. По такому же принципу они рассматривают проблему необратимости времени. Пока нет факторов, свидетельствующих против однонаправленности времени, она считается фактически доказанной.

Здесь время выражается через пространство, все его части существуют одновременно. И тут нет качественного характера времени: непонятно, чем одна точка на прямой хуже другой.

Своеобразной реакцией на идею времени как прямой стали работы Т.П. Лолаева [120; 121].

«Время вообще», отмененное теорией А. Эйнштейна, рассматривается и другими авторами. Например, Р.А. Аронов, З.Г. Алибеков, А.М. Мостепаненко, А.П. Левич определяют время как «последовательную смену состояний объекта. Это определение впервые дал еще в 1971 году Я.Ф. Аскин [17, с. 61]. Они же говорят о времени как об объективно–реальном, действительном. Хотя по логике вещей, так как нет «времени вообще», то трудно говорить о реальности собственного времени системы. Но особых проблем это у них не вызывает.

Время понимается как аксиома, которая недоказуема. Время само по себе является тем, не поддающимся рационализации «остатком», который просто есть. Что касается «времени вообще», то его, конечно, нельзя сводить к процедуре измерения. С философской точки зрения. Но с точки зрения физического детерминизма это вполне допустимо. Точнее, это допустимо с точки зрения физического операционализма. Однако вопрос стоит не в том, что отражается, а как именно это отражается. Причем, об отражении в прямом смысле этого слова речь не идет. Поэтому темпоралисты с одной стороны указывают на условность понятия «время вообще» или «онтологическое время», а с другой стороны они, активно пользуются этим понятием.

Вместе с тем темпоралисты разводят понятие «время вообще» и процедуру измерения этого времени. Это одно из основных требований логицизма: не смешивать аксиомы (недоказуемые положения) и процедуры их описания. Хотя в операционализме действует обратный принцип: слово описывается не через другое слово, а через процедуру его измерения. Весьма показательна в этом плане дискуссия между Р.А. Ароновым и А.П. Левичем [14] и Р.А. Ароновым и А.М. Мостепаненко[15].

Затруднения сторонников динамической теории понятны. Они отказываются от кантовского понятия времени, в котором причина (прошлое)

отделена от следствия (настоящее), а время носит необратимый характер. Время становится субъективным, но эта субъективность не является зеркалом реального физического времени, тем более, что эта реальность противоречива. Момент «теперь» существует, он довольно строго зафиксирован. Но «теперь» выражает существенные, необходимые свойства нашего сознания, которые и могут описать реальность непротиворечивым образом. Правда, полной непротиворечивости во всех теоретических построениях достичь нельзя.

Понятие времени неявно дополняется понятием «время вообще». По всей видимости, это объясняется тем, что между философскими категориями разного уровня существует связь. Вопрос состоит в том, какова природа этой связи. В первом параграфе первой главы мы отнесли понятие вечности по У. Куайну к категориям, которые имеют значение, например, как «кентавр», но у них нет имени. Но отсутствие имени не означает обязательного отсутствия категории в структуре мысли. Действительно, понятие вечности и «времени вообще» не обязательно употреблять, как уже было доказано, в естественнонаучно ориентированных теориях, которые пользуются принципом «экономии мышления». Для них и понятия длительности достаточно. Но речь в данном случае идет еще и о переводе с языка узкоспециализированной теории на язык повседневного общения. Или перевод с одного специального языка на другой. Повседневный язык имплицитно содержит в себе «матрицы понимания» (по Степину), которые исторически сформировались как формы практического освоения реальности. И такой категориальный каркас вольно или невольно служит основой для строго отрефлексированных понятий. Или, по выражению Г. Райла, «Переговоры между теориями могут и должны вестись с помощью дотеоретических понятий» [170, с. 170].

Таким обобщающим понятием, которое принимается без анализа, может быть категория вечности как категория третьего уровня. Однако, учитывая то, что само понятие вечности как раз в обыденном восприятии

часто отождествляют с бесконечностью, или ему приписывают исключительно религиозный смысл, вполне можно рассмотреть замещающее понятие на уровне обыденного языка. Назовем его идеей времени.

Как мы уже показали выше, время как длительность сохраняет два свойства вечности, которые на уровне обыденного восприятия ученых принимаются без обсуждения. Это свойство порождения и свойство синхронизации различных времен. Причем о причине времени на специализированном языке физики после Г. Галилея говорить не принято. А после отмены ньютоновского абсолютного времени у А. Эйнштейна, понятие единого мирового времени тоже отменено. Тем не менее, эти свойства неявно принимаются на уровне обыденного философского и не только философского языка.

Здесь необходимо сделать некоторые уточнения. Когда мы говорим об обыденном языке, то имеем в виду не бытовой язык повседневности, хотя отчасти и его тоже. Каждая наука имеет свой язык. Это не просто слова, а имена объектов-понятий. В отличие от практически-вещественной деятельности в теоретической науке почти ничего нельзя объяснить «на пальцах» или путем простого показа. Здесь сведение к языку повседневности идет годами изучения школьных предметов, например, математики и физики, языки которых приобретают статус повседневного языка. То есть повседневный язык физика или математика – это привычный язык. Это – «предрассудок», по Г. Гадамеру или (Vorurteil), понятие, которое до эпохи Просвещения не имело привычного для нас отрицательного значения. Предрассудок означает нечто, предшествующее рассуждению и размышлению, некоторую дорефлексивную установку сознания. Например, такой дорефлексивной установкой для физика может быть понятие всемирного тяготения, а для математика – понятие логарифма.

«Время вообще» интересно тем, что оно может быть отнесено и к житейскому языку, и к повседневному языку науки. По аналогии с пространством (образ часов и движение стрелки) – это такое понятие,

которое буквально можно показать «на пальцах». Правда, эта простота обманчива, поскольку, по нашему мнению, ни один из образов или идей времени не является универсальным.

Итак, в основании повседневного языка науки лежат разнообразные образы времени. Описание отдельных темпоральных свойств мы находим во многих работах, о которых было сказано выше. Впервые систематизировать их, связав воедино свойства времени в некоем универсальном образе, попыталась Е.В. Печенкова (2002). Она выделяет четыре метафоры времени: метафора прямой, круга, потока и цепи. Уместно добавить к их числу образ времени как зеркала, встречающийся в работе у Д.У. Данна. Мы обратимся к материалу Е.В. Печенковой, и попытаемся его переосмыслить под нужным нам углом зрения.

1. Геометрический образ времени. Время как число и измерение пространства. Эта идея является самой популярной на протяжении всей истории философии. Ее сущность заключается в понимании времени как аналога пространства. Свойства времени аналогичны свойствам пространства. Время понимается либо как бесконечная прямая, либо как несколько направленных прямых – векторов. Прямые состоят из бесчисленного множества точек (бесконечно делимы), однородны в силу однозначности причинно-следственной связи, континуальны (в противоположность дискретности). Континуальность означает, что невозможно найти две такие точки, которые были бы соседними, так как между любыми двумя точками находится бесконечное количество промежуточных. То есть время непрерывно. Время обладает двумя группами свойств – метрическими и топологическими. Время измеримо. Впервые геометрическая трактовка времени встречается в апориях Зенона Элейского и в теории Аристотеля (парадокс о несуществовании времени), у Августина [158]. К этому можно прибавить следующие соображения. Как известно, время по Августину субъективно, состоит из прошлого (памяти), настоящего (созерцания) и будущего (надежды). У Августина возникает догадка о

невозможности отделить части времени друг от друга: есть настоящее прошлого, настоящее будущего и настоящее настоящего. Позже тезис о невозможности «бритвенного среза» настоящего развивает гештальтпсихология. В 1908 году эту тему развивает Джон Эллис Мак-Таггарт. Классический рационализм И. Ньютона, Г. Лейбница, Д. Юма, Дж. Локка, Т. Гоббса доводит идею Аристотеля о времени как «числе движения» до логического конца. А именно – из времени «вырезается» только его измеряемая часть, остальные считаются несуществующими. Логическое завершение эта тенденция находит у И. Канта. У него все части времени существуют только на уровне гносеологии как априорные формы чувственного созерцания.

Легко заметить, что геометрическая идея времени продуктивна в точных науках, а также в психологическом и биологическом ключе, но только там, где время выступает как внешний параметр измерения. Это связано с тем, что в геометрической модели время симметрично, то есть, направлено в разные стороны. Биологическое и психологическое время однонаправлено из прошлого через настоящее в будущее. Обычное физическое время – это одномерное, однородное и однонаправленное в сторону увеличения натурального ряда чисел. Свойство его одномерности следует из однозначности причинно-следственной связи самой логики, а свойство однородности необходимо для аддитивности и сохранения энергии. Об этом пишут Я.Ф. Аскин [18]; И.В. Блауберг[34]; А.С.Кармин[98]; С.Т. Мелюхин[134]; ; Ю.Б. Молчанов[138];А.М. Мостепаненко [140; 141;]; Б.Я. Юрков [234].

Основной недостаток геометрического образа времени: он, по выражению А. Бергсона, «опространствливает время». Действительно, все части времени здесь рассматриваются как одновременные. Поэтому идея прямой ближе всего к статической модели времени (раньше – позже).

2. Река времени. О распространенности житейского восприятия времени как потока свидетельствуют языковые выражения: «река времени», «время

течет», «ход времени». Помимо свойств одномерности и однородности и, зафиксированных посредством предыдущего образа, к новым свойствам добавляются следующие: течение с разной скоростью (неравномерность), однонаправленность, смешение временных частей (неоднородность времени). Этот подход очень удобен для понимания времени с точки зрения психологии, а именно – понимания субъективного времени психики, уже – потока сознания. «Река» акцентирует внимание на такой части времени как «настоящее». Идею потока времени активно использует А. Бергсон, для которого сознание человека есть вселенский поток становления, всеобщий «жизненный порыв»[144]. Есть элементы внутри образа потока – это гештальты «конуса памяти» и душевной жизни как катящегося снежного кома, где сохраняется прошлое, настоящее и будущее. Эти темпоральные образы по А. Бергсону призваны подчеркнуть неоднородность потока, в котором ни один момент опыта не может быть тождественен другому. Понятие потока сознания получила также распространение в первой школе научной психологии – психологии сознания У. Джеймса.

По мнению диссертанта, эта идея отличается от идеи прямой, где все моменты времени – это результат сложения (или вычитания как инверсии сложения), то есть все моменты времени тождественны (так как делятся на единицу). Достоинством «реки времени» является свойство однонаправленности, а также идея реальности прошлого. Например, в теории внимания прошлое представляет собой постоянно изменяющийся поток ассоциаций, да и вообще в этой модели прошлое понимается как ресурс памяти, источник настоящего, а настоящее – ресурс для будущего. Фактически этот темпоральный образ не является в строгом смысле этого слова пространственным, хотя и выглядит как пространственный. Динамической модели времени ближе образ реки: прошлое – настоящее – будущее. Попытки избавиться от выражений «течение времени» у физиков не дали результатов. Здесь парадоксальность времени, то есть его самопротиворечивость, выглядит как семантический парадокс.

3. Время как цепь моментов (событий). Цепь моментов – еще одна пространственный образ времени. Он подразумевает линейную последовательность моментов, однако, в отличие от образа прямой, они представляют собой одинаковые, дискретные кванты времени. Критикуя геометрическую модель за принцип однородности времени, А. Бергсон смешивает континуальную геометрическую идею времени и идею цепи моментов [144]. Образ цепи приравнивается к физическому времени. Физическое время А. Бергсона – это образ ожерелья, где все бусины одинаковы и нанизаны на нить [29, с. 1035–1037]. Это сравнение А. Бергсона устарело, так как после отмены единого мирового времени И. Ньютона в теории А. Эйнштейна нет «нити», связывающей воедино моменты времени.

На образе «цепи моментов» базируется концепция психологического настоящего как «моментального осознания целого», основанная на предположении, что для схватывания последовательности представлений необходимо, чтобы они присутствовали как одновременные в одном акте сознания. Представления или другие события психической жизни, не подвержены становлению. Они просто «входят» в сознание, причем сознание человека может произвольно идти вдоль всей цепочки до тех пор, пока два необходимых психологических момента не окажутся в сознании одновременно. Вот только тогда и удастся установить их последовательность. По нашему мнению, отчасти эта модель есть у Аврелия Августина, где сравниваются похожие впечатления. Но Августин замечает «дурную бесконечность» такого психологического ряда. Кроме того, строгая последовательность прошлого, настоящего и будущего – это признак не нормы, а скорее отклонения у взрослого человека. При построении такой модели предполагается, что в сознании человека есть некоторый блок (биологического или даже технического характера), что-то вроде центра врожденных идей по Платону или Декарту. Этот блок должен отвечать за сравнение рядоположенных перцептивных событий. Образов, например. Так как центр врожденных идей не найден, то образ цепи временных моментов

скорее представляет интерес для художественной литературы. Так, в работе Е.В. Печенковой приводится такой пример. В романе К. Воннегута «Бойня номер пять» действуют инопланетяне, которые наделены удивительной способностью: видеть каждый момент времени в отдельности. Е.В. Печенкова оценивает идею цепи моментов как малоэффективную. Мы согласны с этой точкой зрения, но по другой причине. Идея цепи моментов в отличие от идеи прямой позволяет выделить «кванты времени». И как следствие это выделение приводит к тому, что на время распространяются парадоксы пространства, прежде всего парадокс бесконечной делимости. Причем как в онтологическом плане («Дихотомия», «Ахиллес и черепаха»), так и в гносеологическом («Лжец», «Брадобрей»). В идее цепи в отличие от метафоры потока время однородно, однонаправлено. Но так как эта метафора психологична, то в сознании человека такие свойства времени «в чистом виде» не существуют.

4. Круг времени. Источником этой философии, самой древней из всех, характерной для мифологического мышления, служит любой естественный цикл, чаще – астрономический. Также данная идея активно используется психологами для исследования квантовой концепции психологического настоящего. Это понятие «психологического поля» П. Фресса [211, с. 32–48], перцептивного цикла У. Найссера [145, с. 42–46], кольцевой модели регуляции построения движения [144]. Очевидно, что в этой идее времени его основное свойство – регулярная изменчивость. Квант времени в этой темпоральной парадигме – это и изменяющаяся, и неизменная величина. Его изменчивость – это смена частей времени, например, более прошлых на менее прошлые. Его устойчивость – это структура, то есть отношения между частями времени. В современной интерпретации это выглядит как образ дома: жильцы (события) меняются, расположение квартир остается неизменным. Время здесь имеет два уровня. Первый – макроуровень, где время представляет собой цепь из повторяющихся циклов изменчивости. Второй – микроуровень имеет собственную структуру

(собственное время системы). Наибольший интерес этот подход представляет для исследований биологического и геологического времени.

5. Образ зеркала. Он первоначально возник как метафора вечности. Наибольшее распространение получил в теории Г. Лейбница, в принципе предустановленной гармонии между миром и человеком. Отвергнут после триумфа учения И. Канта о принципиальном несовпадении «мира вещей в себе» и «мира явлений». В образе зеркала ярко выражается такое свойство времени как бесконечность, причем бесконечность «дурная». Относительно пространства и времени эту идею применил только Дж.У. Данн, взгляды которого считаются полунаучными. Однако, по нашему мнению, этот образ активно используется на гносеологическом уровне, а точнее, при описании времени через бинарную систему знаков. Причем эта бинарная система находит применение в пифагореизме и неопифагореизме, у Аристотеля, в классическом рационализме семнадцатого и восемнадцатого веков, а также в настоящее время. Описание времени в тройственной системе знаков в безрелигиозную эпоху затруднительно. Система бинарных знаков порождает проблему единичного и общего, а также проблему соотнесенных, унарных отношений (парадокс «Брадобрей» у Б. Рассела).

Итак, мы рассмотрели пять образов времени, влияющих на конкретные представления о нем. В рамках этих подходов ведутся конкретные темпоралогические исследования. Именно эти идеи задают границы исследования. Хотелось бы отметить, что ни один из этих образов времени не является универсальным, то есть подходящим для всех типов описания.

Скажем, аналогией времени с прямой, где все части времени однонаправлены в сторону увеличения натурального ряда чисел, пользуются физика, психология и биология. Здесь время – это процедура измерения, понимается как длительность. Но эта идея времени уводит нас в сторону «дурной бесконечности». Здесь сам параметр времени не задает предела своего деления, например, как «хронон» Демокрита. Для физика это не столь существенно, но вызывает трудности при описании психологических квантов

времени, в которых трудно отделить настоящее от прошлого и будущего. Можно заметить, что в биологии есть понятие «детлаф» – скорость деления живых организмов в единицу астрономического времени. В психологии скорость течения времени может субъективно задаваться «психологическим полем восприятия» по П. Фрессу. Или ожиданием, интересом, возрастом и т.д. Параметров здесь много. Дело состоит в том, что астрономического времени как абсолютного ньютоновского времени, текущего равномерно во всей Вселенной, здесь нет. Но при этом все части времени по аналогии с пространством задаются как одновременные. Здесь присутствует такое свойство «времени вообще» как синхроничность. Функцию синхроничности выполняла категория вечности, затем эта функция перешла к абсолютному времени, теперь она поддерживается посредством образа времени как прямой.

Получается, что за конкретным понятием времени стоит некоторый образ времени, или, как его иногда называют, метафора времени. Можно также предпочесть слово «идея». В философской традиции идея – это смысл вещи, стоящий за ней. Философские категории или категории четвертого уровня существуют на рефлексивном, то есть полностью осознанном уровне. Мысль может опираться на категории эксплицитно и имплицитно. Первая ситуация имеет место, когда слово, обозначающее категорию, эксплицитно наличествует в речи или тексте. Если же имя, обозначающее категорию, не используется, категория содержится в мысли как ее опора, имплицитно. Именно так идея «времени вообще» то есть фактически вечности присутствует в идее времени.

Подробнее рассмотрим вторую идею времени – идею временного потока. В ней имплицитно содержится интуиция прямой. Время течет неравномерно. Оно неоднородно, неравномерно, то есть строится по принципу отрицания прямой. Эти две идеи связывает только одно свойство времени – однонаправленность из прошлого через настоящее в будущее. Получается, что река времени образовалась по принципу отрицания прямой.

Но отрицание было частичным, по отношению друг к другу эти позиции существуют как частноутвердительные суждения..

И при первом, и при втором подходах трудно выделить «кванты» времени. Идея же времени как ожерелья эти кванты позволяет увидеть. Образ нити, связывает их воедино, формирует интуицию одновременности существования. Этот образ не соответствует восприятию времени в психологии, значит, присутствует имплицитно, неявно.

Идея круговращения наконец-то решает проблему квантов времени, которая досталась от предыдущих трех концепций. Теперь образ «времени вообще» необязательно удерживать в памяти исследователя как опору мысли. Теперь кванты времени могут существовать на эксплицитном уровне. Но образ времени как круговорота содержит намек на мифологический уровень представлений о мире. Видимо поэтому такой образ времени менее популярен, чем образ прямой.

Идея зеркала не очень популярна, поскольку имплицитный принцип, который содержится в ней как опора мысли – это предустановленная гармония Г. Лейбница. А большинство современных ученых придерживаются взглядов Канта, настаивающего на отсутствии такой гармонии и принципиальном несовпадении «зеркала мира» и «зеркала наших представлений об этом мире».

Допустим, опорой мысли является имплицитный образ времени, который неявно содержится в конкретных описаниях. Этот образ или идея времени или метафора является удобной фикцией нашего ума и порождает вопрос о его онтологическом статусе как реального объекта. Самую большую сложность вызывает образ времени как зеркала. Дж.У. Данн [76] описывает идею зеркала так. Предположим, мы описали мир в целом, то есть задали все его предикаты (у нас это – вечность). У автора это выглядит как художник, который решил нарисовать комнату, в которой он находится. Разумеется, комната – это вселенная, а художник – лапласовский демон. Нарисовав картину, художник понимает, что в ней не хватает одной детали.

Эта деталь – он сам, находящийся в этой комнате. Он ставит перед собой зеркало и рисует себя. Но здесь оказывается, что не хватает одной детали – зеркала, в котором отражается художник. Он рисует зеркало, потом художника в зеркале, и так до бесконечности.

Идея зеркала как описание бесконечности весьма убедительна. Впрочем, еще со времен античности, зеркало считалось коридором, ведущим в мир небытия, то есть смерти, или, по крайней мере, в бесконечные миры. Так что Дж. У. Данну можно было посоветовать поставить друг напротив друга два зеркала. Тогда в первом зеркале будет отражаться реальный объект, который описывается языком науки, а во втором зеркале будет описываться идеальный объект, то есть отражение отражения. Но эти два отражения легко перепутать друг с другом. И в результате они описываются как одно. Тогда непонятно, к чему нужна теория бинарных описаний. Ведь один знак, лишенный отнесенности к чему-либо, становится субстанцией, причиной самой себя. Возникает парадокс типа «множества всех множеств».

Б. Рассел и А. Уайтхед построили теорию типов, чтобы решить этот парадокс. Они утверждали, что объекты распределяются по разным уровням. А именно – единичные объекты, это первый класс. Класс единичных объектов – это второй класс, класс классов данного вида – это третий класс, и так далее.

Д. Гильберт, пытаясь свести математику к логике, тоже строил теорию типов. У него есть понятие абстракции первого уровня (у идеального объекта есть аналог в реальном мире, например, «цветок», «красный») и абстракции второго уровня (нет аналога, так это описание не свойств объекта и не самого объекта, а свойства свойств). В российской теории типов гильбертовской схемы придерживается А.К. Сухотин [187].

Попробуем рассмотреть понятие «время вообще», применив идею об абстракциях первого и второго уровня. Напомним, что ни Д. Гильберт, ни А. К. Сухотин темпоралистикой не занимаются. Мы заимствуем их идею о двух типах абстрактных объектов, и рассматриваем свое представление о времени.

Говоря, что время есть, мы должны считать его либо реальным объектом, либо его свойством. Если время реально, то у него есть специальные временные объекты. Тогда логично предположить, что есть объекты вневременные. Вечные, скажем. Или как в статической модели времени: есть изменения вещей в пространстве, но нет временного изменения. События не изменяются, они случаются. Тогда время воспринимается по аналогии с пространством, это его четвертое измерение. У пространства есть аналоги в материальном мире – все материальные объекты имеют длину, ширину, высоту. Значит, пространство – это абстракция первого уровня. Как образ времени – это первое отражение художника в зеркале (в стиле Дж. У. Данна).

Время как описание изменения пространственных объектов – это абстракция второго уровня. Нет непространственных материальных объектов, как нет и вневременных. Например, нет вечных объектов. Тогда время – это свойство пространства, а пространство – это свойство материи. Время как свойство свойств или предикат предиката по А.К. Сухотину является абстракцией второго уровня. Тогда на уровне понятия время выглядит как несуществующее. Реально оно находится на таком же уровне бытия, что и пространство (по объему). На уровне восприятия время тоже выглядит как реальное, потому что мы считаем время, измеряем его, как и пространство. Но изменение состояния времени – это иллюзия, потому что процедура измерения одинаково безразлична как к самой себе, так и к тому, что она измеряет.

В схеме Дж. У. Данна время выглядело бы как отражение художника во втором зеркале или отражение отражения. В восприятии эти два отражения кажутся похожими, поэтому время так легко воспринимается через пространство. Вот здесь и возникает основная трудность.

Первое отражение – это причина, второе – следствие, третье – следствие следствия. Причинно-целевой подход, как известно, был основан Г. Лейбницем и позже И. Кантом. Этому подходу соответствует разделение

прошлого и настоящего как причины и следствия. Так как причина предшествует следствию по времени, то устанавливается последовательность течения времени, где один момент времени отделен от другого неким качественным интервалом. К тому же в отличие от идеи времени как геометрической прямой идея времени как зеркала показывает такое свойство времени как асимметричность, направленность в одну сторону (первое отражение, отражение отражения и т.д.). выше, в третьем параграфе мы показали, что восприятие времени как длительности приводит к идее обратного хода времени. В образе времени как зеркала этого нет. Темпоральные модели Г. Рейхенбаха [171; 172], А. Грюнбаума [69], Я.Ф. Аскина [17; 18] объясняют однонаправленность времени с позиций физического детерминизма. Вернуться в прошлое нельзя потому, что этому препятствует закон возрастания энтропии. Добавим от себя, что можно вернуться в прошлое. Но только мысленно, и это под силу только демону Лапласа. То есть доказать физический детерминизм можно индуктивным путем. Пока нет ни одного факта, который препятствовал бы закону возрастания энтропии. С точки зрения философского детерминизма этого недостаточно. Но для физического детерминизма достаточно вполне. Недаром Г. Рейхенбах, позже В.П. Казарян утверждают, что объяснение феномена времени следует искать в уравнениях физики [91, с. 45].

Понятие причины предполагает, что нужно учитывать бесконечное количество факторов, воздействующих на объект. Здесь нам опять помогает образ зеркала. В идеале мы должны учесть бесконечное множество причин и следствий. В естественных условиях это сделать невозможно. Но реальный объект можно изолировать от этой бесконечности (рамка зеркала). Именно в этом – задача эксперимента. Его дефинитивный признак – чистота, и эксперимент тем чище, чем полнее он изолирует объект от внешних влияний.

Затем на объект воздействуют контролируемые факторами. Число таких факторов конечно, и потому в границах эксперимента человек подобен демону Лапласа. А именно: зная теперешнее состояние объекта, он может

описать любое его состояние в прошлом и будущем. Ситуации, близкие к экспериментальным, встречаются и в естественных условиях. Пример – Солнечная система, по отношению к которой возможны предсказания и ретросказания. Дело тут состоит в том, что астрономические объекты существуют несоизмеримо долго по сравнению с человеческой жизнью. У них так долго сохраняется качество, что именно по нему можно судить о феноменах прошлого, настоящего и будущего. Вообще феномены времени (ускорение и замедление) заметны только на околосветовых скоростях. Да и феномены пространства (лоренцево сокращение длины, увеличение массы) тоже. Поэтому к экспериментальным доказательствам темпоралисты прибегают с особенным удовольствием. Тем более что область эксперимента постоянно расширяется и приближается к миру в целом. То есть демон Лапласа – это сверхцель, к которой движется наука.

До сих пор экспериментально не было обнаружено ни одного случая, когда причина и следствие менялись бы местами. Хотя гипотетически такие модели есть. Это модель позитрона, который движется из будущего в настоящее и прошлое. Эта гипотеза о «черных дырах», где время идет в обратную сторону. Есть еще гипотеза Е.А. Милна, в которой он предлагает не сравнивать одновременные события в разных точках пространства, а сравнивать разновременные события в одной точке пространства. Е. А. Милн объясняет это тем, что одновременные события не обязательно связаны между собой причинно-следственной связью [Цит. по 69, с. 135]. Тут он прав. Но его предложение противоречит идее времени как геометрической прямой. Поэтому она и отвергается, по нашему мнению, современной физикой.

Итак, против экспериментального доказательства выступают пока только чистые теоретики и одна непризнанная теория. До сих пор с помощью эксперимента не было обнаружено ни одного случая «возвращения в прошлое». Это подтверждает физический детерминизм, но не доказывает его: область, освоенная экспериментом, ничтожно мала по сравнению с миром в

целом, и ничто не мешает оптимистам надеяться, что обратный ход времени будет обнаружен буквально в следующем эксперименте. До недавнего времени детерминисты защищались от этого аргумента указанием на то, что область неисследованного не просто сужается, а обесценивается. В этой области остаются все менее существенные факторы (башмак под кроватью, которого не видно в зеркале). Но синергетика подорвала этот аргумент. В синергетике глобальные изменения могут быть вызваны случайными стохастическими событиями.

Если отражения в зеркале не совпадают у разных людей, то, как они могут понимать друг друга? Ответ на этот вопрос темпоралисты заимствуют у Д. Юма. А именно: части времени в предельно широком смысле этого слова связаны между собой не отношениями причинно-следственной связи, а привычкой, обычаем. Мы видим похожие картины в зеркале познания, так как нас научили их видеть. Кантовский вариант, который продолжает линию юмизма: пространство и время – это априорные чувственные формы. Получается, что на онтологическом уровне, то есть когда мы признаем реальность времени, мы пользуемся темпоралистской идеей времени как геометрической прямой. На гносеологическом уровне (проблема существования времени здесь неважна) мы пользуемся идеей времени как зеркала.

Почему тогда два отражения так похожи друг на друга? То есть, как отличить прошлое от настоящего, выделить настоящее в чистом виде? И существует ли прошлое в такой схеме?

А.П. Левич считает, что проблема объективности прошлого не разрешена до сих пор [116]. О понятии прошлого как реально существующего говорят только в психологии (феномен памяти), установке. В целом, и идея геометрической прямой, и идея зеркала показывает только момент настоящего. Причем в прямой настоящее – это миг. Трудно сказать, существует ли оно в чистом виде. В зеркале есть общее впечатление, согласно которому если и есть что-то реальное во времени, то это именно

настоящее. Это объясняется тем, что два отражения выглядят как тождественные, хотя одно из них было раньше, а другое – позже. Д. Юм на этом основании вывел принцип тождества прошлого и будущего. Но если не придерживаться этой точки зрения, то, как должно выглядеть прошлое?

Некоторые исследователи, пишет А.П. Левич, ссылаются на то, что мы видим звезды спустя годы после их реального существования. Это и доказывает реальность прошлого. По мнению А.П. Левича, эта ссылка неудачна, так как человек видит не звезды, спустя определенное количество лет после их реального существования, а лучи звезд, действительно покинувшие их поверхность несколькими световыми годами раньше, видят в момент, когда они падают непосредственно на сетчатую оболочку глаза человека [116, с. 121].

По нашему мнению этот довод тоже не очень убедителен. Ведь свет звезд – это их первичное свойство. Упрекать звезды в том, что они погасли, не дождавшись нас, все равно, что отрицать реальность прадеда, с которым мы не встретились при нашей жизни.

Но дело, конечно, состоит не только в этом. А.П. Левич воспроизводит апорию Зенона Элейского «Ахиллес и черепаха». А именно: так как прошлое одного объекта – это настоящее для другого, то они никогда не совпадут в одном моменте настоящего, с какой бы скоростью они не бежали.

Этот довод воспроизводит еще один автор – Ю.Ф. Вилесов [43], связывая его с соотношением неопределенностей Гейзенберга и теорией электрона. Но доводы в целом те же – разная скорость в разных системах отсчета позволяет решить апорию об Ахиллесе и черепахе.

Самой удачной метафорой времени, как показывает проведенный анализ, остается прямая. Она придает времени онтологический статус. Самая спорная метафора времени – зеркало – придает времени гносеологический статус. С одной стороны, зеркало решает проблему тождества прошлого и будущего по схеме Д. Юма. Причина и следствие связаны между собой привычкой, обычаем. С другой стороны, в образе времени как зеркала трудно

выделить настоящее. Также в зеркале трудно выделить прошлое. В зеркале вряд ли есть и само время, так как его части (прошлое, тождественное будущему) и настоящее вряд ли существуют. Следовательно, идея, которая говорит о несуществующем, вряд ли будет «работающей». Так подтверждается предположение о непродуктивности метафоры зеркала.

Подводя итог сказанному, отметим, что, во-первых, время оказывается имплицитной или эксплицитной категорией в зависимости от целей и установок исследователя, а также уровня разработки этого понятия в конкретной области. Во-вторых, время может задаваться в пределах одной теории как имплицитная (категория третьего уровня) и эксплицитная (категория четвертого уровня) идея. В-третьих, ни одна идея, ни один образ времени не является универсальным. В-четвертых, идея или образ «времени вообще» в силу частичной отрефлексированности позволяет исследовать и представлять феномены времени на уровне обыденного языка науки.

Предпринятое в первой главе исследование позволяет сделать следующие выводы.

1. В истории философии понятие вечности постепенно теряет онтологический статус. Противопоставление вечности и времени как подлинного и неподлинного существования является крайностью и логически не оправдано.

2. Как интуитивно заданная категория вечность является философским понятием предельной общности и практически не поддается рефлексии.

3. Классический рационализм, начиная с учения Галилея сводит время к длительности. Время как длительность становится процедурой измерения, сводится к ней. Такая гносеологическая процедура удобна для естественнонаучно ориентированных теорий, где время рассматривается по аналогии с пространством.

4. Акцент на количественной стороне описания объектов приводит к тому, что вечность замещается понятием времени. Внутри времени по-прежнему сохраняются две характеристики: топологические (качественные)

свойства времени и метрические (количественные) свойства пространства. Топологические свойства – это свойства временного порядка, то есть направления. Метрические свойства – это свойство одновременности, которое возникает в результате процедуры измерения. Таким образом, во времени сохраняются два свойства вечности: частично диахроническая (порождение) и синхроническая (одновременность).

5. Показано, что время, которое рассматривается только с точки зрения количества, является категорией четвертого уровня, в которой обозначаемое полностью представлено в обозначающем. Понятие времени как количества неявно дополняется идеей времени как качества или «временем вообще», неопределяемым понятием, то есть философской категорией третьего уровня.

6. Продемонстрировано, что время является имплицитной или эксплицитной категорией в зависимости от целей и установок исследователя, а также в зависимости от уровня разработки этого понятия в конкретной области темпоралистики. Время может задаваться в пределах одной теории как имплицитная (категория третьего уровня) и эксплицитная (категория четвертого уровня) идея. Ни одна идея (образ), метафора времени не может считаться универсальной.

7. Таким образом, необходимо исследовать современное динамическое понятие времени как категорию, соединяющую онтологическое измерение с уровнем социально-психологического и индивидуального бытия человека. Необходимость этого объясняется тем, что интуиция времени содержится в структуре мысли как имплицитное основание этой мысли, а эксплицитно задается в обыденном языке как житейского опыта, так и науки.

ГЛАВА 2. ВЕЧНОСТЬ В ТЕМПОРАЛЬНОЙ СТРУКТУРЕ МИРА

§ 2.1. Объективация вечности посредством прошлого

В первой главе мы пришли к выводу, что вечность на уровне современной онтологии и гносеологии является скорее не понятием, а идеей (смыслообразом). Вечность вполне обоснованно не признается в качестве работающего понятия в научном языке, но присутствует в качестве категории третьего уровня. Конечно, как частично отрефлексированное понятие идея «времени вообще» (эрзац вечности, — см. § 1.3.) наличествует в современной темпоралистике. В динамической теории времени через его модусы прошлого, настоящего и будущего скрытая идея вечности присутствует имплицитно. Идея «времени вообще» содержится в структуре мысли как имплицитное обоснование этой мысли, а эксплицитно задается в обыденном языке посредством образов (метафор, идей) времени. Именно поэтому необходимо изучать темпоральную структуру на уровне с учетом единства социально-психологического и индивидуального бытия человека.

Основную роль в предстоящем философском анализе будут играть четыре концепта: прошлое, настоящее, будущее, вечность. Причем эти понятия мы рассмотрим как категории, объединяющие в себе уровни объективного, социально-психологического и индивидуально-личностного бытия. Такое соединение вряд ли допустимо на уровне понятия, но вполне допустимо на уровне представления. Ведь человек проживает все эти четыре состояния, выражающие уровни самого объективно существующего мира в течение одной уникальной и неповторимой жизни.

Первичным в онтогенезе является прошлое. Оно предшествует всем остальным состояниям не только у человека, но и у животных, не способных к самостоятельному существованию сразу после появления на свет. Прошлое можно представить минимум как завершение процесса внутриутробного развития (хотя буддистская философия идет дальше). Можно наоборот, внутриутробное развитие представить как начальную стадию для

настоящего. Но и в этом случае прошлое опередит настоящее и будущее. Человек «живет прошлым» не только на восходящей части «параболы» своей жизни, когда находится под опекой взрослых и пользуется плодами предшествующей культуры, но и на завершающей стадии, когда он лучше помнит прошлое, чем настоящее. Именно поэтому целесообразно приписать прошлому существование, как на онтологическом, так и на гносеологическом уровне.

Следующее по значимости понятие – это настоящее. Оно часто омрачается страхом (боязнью неизвестного будущего) и утешается надеждой (упованием на хорошее будущее). Человек живет в настоящем всю жизнь, это самый продолжительный из временных отрезков. Возможно, поэтому настоящее неуловимо на уровне понятия, поскольку человек меняется как личность, изменяются и социальные условия его жизни. Поэтому целесообразно приписать настоящему существование только на онтологическом уровне.

Будущее как цель черпает в настоящем силы и волю, но питается априорными понятиями прошлого. Хотя бы потому, что больше их неоткуда взять. На восходящей стадии онтогенеза, когда формируются желания, отражающие уже существующие потребности, человека приучают к социальной форме их удовлетворения. Сюда добавляются и новые, прежде всего, социальные, потребности – в образовании, труде, восприятии произведений искусства и т.д. А опыт, с помощью которого эти потребности, формируются, это опыт агрессивно-нигилистический. Человеку сначала запрещают что-то, а потом заставляют силой. Первая реакция на такое насилие – это реакция отторжения (как при первом употреблении алкоголя, табака, наркотиков). Позже как на физиологическом, так и на индивидуально-личностном уровне, возникают положительные зависимости. Человек «втягивается» в социальные потребности, причем как в положительные, так и отрицательные. Но первая реакция («нет», «не хочу») определяет весьма сложные отношения между прошлым и будущим.

Поэтому будущее использует прошлое, но не всегда любит. Будущее существует на гносеологическом уровне, но его нет на онтологическом.

Вечность не занимает мысли современного человека, он слишком занят переживанием настоящего, надеждами на лучшее будущее, а часто и анализом прошлого. Когда человек не болен долгое время, не стар (а пока он живет, старым себя не считает) и не слишком религиозен, мысли о вечности вряд ли занимают большую часть его времени. Но вечность как идея одновременности, идея «стороннего наблюдателя» часто в рассуждениях присутствует. Даже сейчас, рассматривая разные образы времени, мы задаем их с позиции вневременного наблюдателя. Этимологически сами приставки «вне» и «без» выносят идею вечности за пределы существования на всех уровнях. Поэтому можно сказать, что вечность не существует в онтологическом и гносеологическом плане, во всяком случае, на эксплицитном уровне. Но как категория предельной общности имплицитно интуиция вечности, несомненно, присутствует в рассуждениях.

Теперь определим прошлое, настоящее, будущее и вечность как понятия, то есть эксплицитно, на логическом уровне.

Обычно используется бинарная оппозиция временного и вечного. Тройственную систему использовал Фома Аквинский: время – время ангелов – вечность [208, с. 151]. Однако в истории философии с античных времен, правда, довольно редко, используется четверка понятий, связанных друг с другом отношениями полной и частичной противоположности. С точки зрения закона исключенного третьего это вполне допустимо. Две пары противоположных свойств распределяются относительно четырех понятий, образуя так называемый логический квадрат. Например, у Эпиктета все представления делятся на четыре рода: существует, представляется; существует, не представляется; не существует, представляется; не существует, не представляется [229].

Припишем этим родам части времени: прошлое существует, определяется; настоящее существует, не определяется; будущее не существует, определяется; вечность не существует, не определяется.

Несмотря на элементарность, эта схема весьма эвристична. Прокомментируем ее. Из схемы видно, что каждые два из зафиксированных ею состояний являются противоположностями, которые в определенном отношении тождественны. Так в отношениях полной противоположности находятся прошлое и вечность. Но очевидно, эти понятия должны совпадать на более глубоком уровне, в соответствии с законом отрицания отрицания. Так о прошлом допустимо говорить как об идее, имплицитно содержащей представление о вечности. В таких же отношениях, согласно данной схеме, должны находиться настоящее и будущее. Но следует заметить, что понятие вечности сохраняет трансцендентность по отношению к времени в целом и его модусам в отдельности. Прошлое, настоящее и будущее – это измеряемая величина. А атрибутом вечности является бесконечность, количественные параметры ей не подходят. Так что образы времени (прямая, круг, цепь) к вечности напрямую неприменимы. А к отдельным модусам времени они применимы вполне. Поэтому в образах времени как прямой и цепи настоящее и будущее являются «соседними точками», причиной и следствием. Трансцендентное понятие причины мы пока не рассматриваем. Поэтому, по нашему мнению, отношения между настоящим и будущим предполагают отношения этического нигилизма (что необходимо преодолеть, инкорпорируя вечность в темпоральную структуру). Будущее терпеть не может настоящего, настоящее не замечает будущего (так как его нет). Поэтому будущее так часто беспощадно по отношению к настоящему. Объединить их может, пожалуй, только ненависть к прошлому, которое их отрицает (и эту ненависть также необходимо преодолеть, восстановив единство традиции, истории, ценностного мира, мобилизовав потенциал категории вечности). Но только в паре. Остальные отношения между этими понятиями – это отношения нестроого противоречия.

Образы прямой и цепи представляют отдельные части времени как бесконечный причинно-следственный ряд. Отдельные события в этой линии разделены в онтологическом плане, но соединены в психологическом поле – как единое восприятие. Мы не говорим, что в представлении, потому что трудно отнести его к какому-либо одному модусу времени. Например, настоящее вряд ли существует как представление, оно слишком мимолетно, оно пользуется уже готовыми формами, которые имплицитно сформированы в прошлом. Сознание человека инерционно, поэтому прошлое бросает тень на настоящее, а настоящее – на будущее. Но используемая нами схема – это не схема Э. Гуссерля, где есть триединый акт: протенция–интенция–ретенция [74, с. 308-318]. Единственной реальностью обладает не настоящее, которое «стягивает» в одно целое части времени, а прошлое. Именно прошлое, а не миг настоящего воспринимается по аналогии, с прошлым человек имеет дело с самого момента своего рождения. Таким образом, можно интерпретировать формулу: «прошлое существует, определяется».

А. Бергсон в «Творческой эволюции» описывает временные противоречия так. Он сравнивает переживание длительности со снежным комом. Как снежный ком, скатываясь вниз с горы, набирает на себя все новые и новые комки снега, разрастаясь и в тоже время, сохраняя в себе первоначальное состояние, так же и длительность, сохраняя в себе настоящее и прошлое, вбирает в себя будущее [29, с. 19]. А. Бергсон проводит сравнение с клубком ниток: на клубок постоянно наматывается нитка, но начальный кусочек всегда сохраняется в нем; клубок составляет единое целое из начального куска нити и тех, которые будут в нем намотаны [29, с. 1035-1037].

В течение одной единственной жизни человек соединяет в себе ощущения прошлого, настоящего и будущего, добавим что также и ощущение вечности. Но то, что делает человека человеком – это прошлое в широком смысле этого слова. Этого А. Бергсон открыто не утверждал, но это

становится очевидным в случае подхода к проблеме под определенным углом зрения.

Прошлое обычно понимается как нечто ускользающее, несуществующее. Тяжелой могильной плитой на прошлом лежит сентенция Аристотеля: время вряд ли можно назвать чем-то существующим, одной его части уже нет, другой еще нет... Но Аристотель пишет, говоря современным языком, о психологической составляющей времени, о невозможности удержать в зоне активного внимания все события. Естественно, что часть этих событий останется в нашей душе (или сознании), в виде памяти. Именно так понимает Аристотеля Аврелий Августин, который определил прошлое как память, настоящее как созерцание, а будущее как надежду. Но сам Аристотель развивает и динамическую, так и статическую теории времени. Для Аристотеля, как и для Августина, непреложным фактом мышления было существование бога, в уме которого история уже свершилась, то есть прошлое, настоящее и будущее одновременны, а значит вневременны. Такой удобной гипотезы нет в безрелигиозную эпоху. А значит, динамическая теория времени вынуждена признавать как минимум субъективность прошлого, а как максимум считать его несуществующим.

Есть еще одна причина, по которой прошлое с такой охотой признается несуществующим. Прошлое нельзя изменить, поэтому оно объективно. Деятельная природа человека не может с этим смириться. Ведь потребности человека тоже объективны. Угодить потребности жизненно необходимо. Конечно, не любая объективная необходимость может быть превращена в потребность. Есть, конечно, нестерпимые обстоятельства, которым человек, тем не менее, вынужден подчиняться. Например, неизбежность смерти. В современной танатологии даже говорят не «проблема смерти», а «тема смерти». Действительно, смерть не проблема, потому что ее нельзя решить.

Есть еще одна тонкость в понимании прошлого. Мы зачастую путаем настоящее и прошлое, потому что и то, и другое можно пережить, почувствовать и познать. У прошлого и настоящего есть один общий

признак: и то, и другое выражается в определении. И они подчиняются законам логики, в отличие от будущего, например. Но настоящее можно познать и можно изменить. Прошлое можно только познать. На прошлое падает тень настоящего, в обыденном мышлении возникает иллюзия, что оно тоже поддается изменению.

Эта иллюзия в науке носит имя последовательного детерминизма. К сожалению, всевидящий демон Лапласа может учесть все события прошлого, которые повлияли на выбор настоящего, но даже он не может восстановить на практике ситуацию выбора. Только мысленно можно восстановить состояние универсума, существовавшее в момент принятия решения. Даже демон Лапласа не может нарушить закон возрастания энтропии, который неумолимо отделяет прошлое от настоящего.

Недаром говорят, самое страшное слово – «если бы...» В настоящем есть выбор, в прошлом нет. Поэтому прошлое абсолютно, настоящее относительно. Но с абсолютным, с необходимостью можно смириться. Хуже другое. В неустойчивых неравновесных системах случайное, даже глупое событие может повлиять на выбор той или иной возможности. Но эта глупость или случайность застывает в прошлом навсегда, как муха в янтаре. И теперь у потомков, да и у тех, кто творил историю, неважно, историю страны, города или свою личную, есть только две возможности. Первая – признать, что жизнь, построенная на ошибке, прошла зря. Вторая – придать случайности статус необходимости или судьбы. Поэтому родители хотят и не хотят, чтобы дети повторяли их судьбу. В первом случае жизнь, построенная на случайности, получает дополнительный смысл в повторении или, как говорят буддисты, в «колесе сансары». Но одновременно эта же самая жизнь теряет смысл как парадокс, да еще и возведенный в квадрат. Впрочем, есть еще одна, логическая возможность, о которой, как правило, забывают. Так как из лжи следует что угодно, а именно, как истина, так и ложь, то жизнь, построенная на ошибке, может оказаться правильной.

В этом случае вступает в действие, как говорят психологи, механизм репрессии. Негативные воспоминания вытесняются в область подсознания, то есть забываются. Поэтому прошлое, например детство, кажется лучше настоящего. И если его нельзя изменить, то можно исказить. Искажение памяти – это искажение истории, неважно, личная это история или история общества. История прошлого переписывалась человеком много раз, и такое искажение вело к потере прошлого в различной степени. Но прошлое возвращалось к нему, причем, чем больше терялось прошлого, тем выше была цена за такую потерю.

По мнению З.М. Оруджева [151], к которому мы присоединяемся, прошлое в субъективном восприятии – это отрезок времени, о котором знает человек и которое принадлежит ему, это сохраненное и накопленное им время. Как говорил Сенека, время – это единственное, над чем человек по-настоящему властен ...

Размышления З.М. Оруджева могут служить отправной точкой для дальнейших категориальных исследований, материалом для плодотворных дискуссий. З.М. Оруджев обращает внимание на то обстоятельство, что следом за предметностью, связанной с сохранением прошлого, «идет» символ, который тоже является предметом, но не как результат воздействия человека на природу, а как обозначение этого воздействия, его результата и всего, с чем имеет, и имел дело человек. Символы сохраняют прошлое, даже если оно само не сохраняется в предметной форме. Поэтому главный смысл символа – это сохранение прошлого, а не только демонстрация принадлежности к какому-либо сообществу, движению, местности, событию и т.д.[151].

Правда, смысл мифа может быть утерян, тогда он превращается в пустой ритуал, но это уже другой разговор. Л. Н. Гумилев характеризует мемориальную стадию в развитии этноса или стадию смерти как застывшее, окостеневшее прошлое, в котором формы культуры играют роль костылей

или подпорок для старика, которому трудно передвигаться самому. Даже здесь прошлое, помогает выжить какому-никакому настоящему.

Выше мы обратили внимание на многозначность понятия вечности, на богатство передаваемых с помощью этого слова смыслов (см. §1.2). Но это же касается и прошлого, причем не в последнюю очередь именно потому, что прошлое обогащено вечностью. Например, слово «прошлое» наделяется множеством значений: то, что утратило значение и наоборот, то, что значение сохраняет; время и отсутствие времени и т.д. Настоящее постоянно исчезает в прошлом, прошлое сохраняется в настоящем. В этом смысле настоящее можно считать относительным, прошлое абсолютным. Настоящее есть движение, прошлое – покой, по отношению к которому это движение возможно.

Как справедливо замечает З.М. Оруджев, Г. Гегель, К. Маркс, З. Фрейд обнаружили в настоящем жизнь прошлого: Гегель – в сфере духа, Маркс – в материальной сфере, особенно в социально-экономической деятельности человека, Фрейд – в сфере индивидуально-психологической деятельности [151]. Оставаясь в русле концепций, идущих от Августина через Паскаля к Гуссерлю и его последователям, особое значение правомерно придавать памяти как одной из форм прошлого, в которой оно дано в настоящем. Память многообразна: совокупность предметов, деятельности людей, совокупность идей.

Эрих Фромм утверждал: «Бытие существует только здесь и сейчас. Обладание существует только во времени – в прошлом, настоящем и будущем [212, с. 153]. «Здесь и сейчас» – это временная характеристика настоящего. Но эта характеристика справедлива и в отношении прошлого.. Видимо, именно это имеет в виду Э. Гуссерль, говоря об интенциональности настоящего. Прошлое оживает в деятельности человека «здесь и сейчас» и принадлежит человеку и как обладание, и как бытие. Э. Фромм интересно описывает соотношение прошлого с психологическим состоянием человека, который оживляет прошлое своими сильными эмоциями [212, с. 153-156]. Но

человек никогда не покидает прошлое полностью, оно остается с ним навсегда – в опредмеченном труде строителей, в скульптуре, в книге, символе.

Человек живет мечтой о будущем, а ее неиссякаемым истоком остается вечность, объективированная через прошлое.

Чем больше, насыщеннее прошлое человека, тем выше он развит. Обедненное прошлое приближает человека к состоянию животного, что стоит, например, обедненная архитектура спальных районов или убогий интерьер тюрем. Интерес человека к своему прошлому и даже к своей родословной, как ни странно, часто это основа его нормальной жизни, а не просто выживания.

Фалес Милетский писал: «Время мудрее всего, ибо оно открывает все». Действительно, только удалившись из сферы настоящего в прошлое, можно оценить, гениальность того или иного произведения искусства. Многие гении, непризнанные в настоящем, получали известность после смерти. О великом говорят, что оно вечно. Но вряд ли даже самому великому произведению искусства можно приписать бесконечное существование. Все стареет, даже великая литература. Вряд ли кто-то сейчас с удовольствием читает Гомера, Аристотеля или Данте. Ничего не поделаешь, язык устарел. Правда, он старел гораздо медленнее прочих, которые почти сразу удалились из сферы настоящего в устаревшее прошлое. То есть если и говорить о вечном, хотя ничего вечного не бывает, то вечно скорее прошлое, чем настоящее или будущее.

Вечность присутствует в жизни человека благодаря прошлому. Утратив его мы теряем свою социальную сущность, в лучшем случае – это бытие в гомеостазе, застой, в худшем – социальная смерть. Переход настоящего в прошлое, который совершается ежечасно и ежеминутно, это естественный процесс. Накопление прошлого в виде результатов человеческой деятельности или просто в памяти позволяет сохранить память социума в целом. Но возвращение к дикости, утрата себя, как утрата памяти тоже

возможна в любое время, подобна болезни. И одичание человека, если лишить его накопленных средств деятельности, тоже возможно, точно так же как вероятно появление в современном мегаполисе современных детей Маугли. Если следовать понятию опережающего отражения П.К. Анохина, то мы приходим к выводу, что животное живет скорее будущим, чем прошлым. Прошлым оно начинает жить рядом с человеком, когда частично перенимает привычки и даже пороки человека, становится ближе человеку и деградирует как животное. Дикое животное, выросшее не в естественных природных условиях, теряет способность охотиться и выживать. Дело, конечно же, еще состоит в том, что прошлое животного как родового существа заложено в его генотипе, прошлое человека, его интеллект поддерживается искусственной средой. Вне этой среды животное, скажем шимпанзе, теряет навыки абстрактного мышления почти сразу, человек немного позже. Причем, чем больше у человека груз прошлого, то есть знаний, воспоминаний и т.п., тем позже он деградирует. Как известно, простой матрос Адам Селькирк (прообраз Робинзона Крузо) одичал на необитаемом острове меньше чем за год.

Итак, у животного нет опоры в собственном индивидуальном прошлом, хотя за ним стоит память рода. Ребенок социализируется прошлым своих родителей и окружения, в форме традиционных действий, принятых в рамках данной культуры. Начиная с прошлого, мы в прошлое и уходим. Память о человеке определяется его вкладом в эту всемирную копилку, будь то история его рода или родины. И этические понятия вины, благодарности, ответственности тоже связаны с пренебрежением прошлым. С отказом от него или его упрощением.

Методом «от противного» можно доказать, что прошлые поступки определяют поведение индивида в настоящем, его ответственность и вину. Но если судить только по прошлому, то непонятно, откуда берется само понятие вины и ответственности, ведь прошлое изменить нельзя. Да и бесконечная редукция прошлых событий, которые определяются еще более

прошлыми, и так до бесконечности, сводит на нет любой проступок. Так зачастую действует современная психиатрия. Получается, что прошлое отрицает момент свободного выбора в настоящем. Перед нами классическая ситуация антиномии, описанная И. Кантом в работе «Критика чистого разума» [94, с. 404-430]. Отрицание А (прошлого) совместимо с отрицанием не-А (настоящего), и закон исключенного третьего не работает.

По нашему мнению эту дилемму можно разрешить так. Прошлое и настоящее не полностью отрицают друг друга. У них есть общий признак – оба они существуют. Однако у них разное отношение к свободе. Свобода настоящего – это свобода выбора хотя бы из двух возможностей. Свобода прошлого – это свобода отношения: когда ничего изменить уже нельзя, можно только изменить отношение к этому. Но и в настоящем есть ситуации, когда нет свободы выбора, а есть только свобода отношения. Такую же свободу отношения демонстрирует демон Лапласа, который мысленно обзревает все имеющиеся возможности, которые уже, то есть в прошлом, реализованы, и проигрывает варианты возможного поведения. Свобода даже всеведущего ума зачастую – это всего лишь свобода отношения. В психиатрии известны случаи, когда некоторые люди уже рождаются с параноидальным синдромом. Но одни убивают своих мнимых врагов, а другие их великодушно, по-христиански прощают. Получается, что свобода есть даже там, где ее, казалось бы, нет. Поэтому понятие вины и ответственности, которое мы относим к сфере прошлого, может переноситься и на настоящее, что подтверждает нашу идею: ссылка на прошлое не лишает человека свободы. Вернее, скажем так, в прошлом нет возможности повторного выбора. Возникает вопрос, как совершается выбор в настоящем?

Если следовать логике Платона и Поппера, то человек объективно живет в мире реальных объектов, субъективно – в мире собственного сознания. Поппер вслед за Платоном выделяет третий мир – сферу наших представлений о желаемом. В ситуации выбора человек ориентируется на

мир действительности и мир безграничных с его точки зрения возможностей. То есть одновременно на пространство возможностей, доступных его воображению и возможностей вполне реальных, но не всегда доступных. Эти «ножницы» и порождают проблему свободы выбора, когда мы решаемся превратить возможность в действительность на основании зачастую ограниченных субъективных предпочтений. Чтобы выбор был правильным нужно или знать все о конкретной пространственно-временной точке существования (как демон Лапласа) или, искусственно занизив порог ожиданий стремиться к малым достижениям, тому, что элементарно, доступно всем. Во втором случае человек выбирает не из всех возможностей, но только из тех, которые ему известны. Или он думает, что они ему известны. Именно в границах гносеологической процедуры выбора происходит столкновение первого и третьего попперовских миров. Это мир фантазии или избыточных ассоциаций по Дж. Локку, который Платон считает сферой небытия. Третий мир и позволяет выходить за границы пространства выбора, когда познанные возможности, которые приходят к нам из мира прошлого, дополняются неизвестно откуда появившимися, новыми возможностями. Их появление Платон вообще-то объясняет. Нет никаких новых возможностей: есть то, что мы забыли, хотя когда-то знали, и это и есть то, что мы вспомнили в процессе обучения.

Платон, как известно, относился к миру фантазии или миру искусства резко отрицательно. В границах своего предельно рационализированного, идеального государства, он даже не допускает поэзии. Однако Платон признает существование мира идей, по сравнению с которым мир вещей выглядит как ограниченное по своим возможностям пространство возможностей. Здесь мы не оговорились. Ведь пространство возможностей – это то, что человек знает, исходя из своего прошлого опыта, а по Платону, душа человека учится этим возможностям целых десять тысяч лет после смерти тела. Выходит странная ситуация – человек у Платона знает больше, чем он может.

В материалистической традиции наоборот. Человек может больше, чем он знает. В первом случае пространство выбора шире пространства возможностей. Во втором случае пространство возможностей шире пространства выбора. Тогда у Платона выбор в настоящем происходит, так как прошлое избыточно по своим возможностям, в любом случае, их больше, чем одна. Здесь не действует принцип строгого детерминизма, когда одна причина (прошлое) порождает только одно следствие. Скорее, несколько причин порождают одну.

В материализме, скажем, у того же Демокрита основа нашей свободы – это незнание, то есть не знание всех возможностей. Естественно, возникает вопрос, какие из возможностей мы уберем из сферы актуального настоящего в сферу прошлого? Здесь хотелось бы обратиться к экспериментам, когда человека лишали сна. Наш выбор именно этого объяснения механизма забывания объясняется довольно просто. Любое настоящее как ситуация бесконечного выбора – это стресс. Поэтому механизмы утраты памяти прошлого в настоящем, по нашему мнению, должны подтверждаться именно такими примерами. Итак, если лишить человека сна, то первое, что он забывает – это события прошлого. У него ухудшается память. Второе, что он забывает – это будущее в виде планов и целей. Учитывая нашу установку в начале главы, что будущее – это очищенное прошлое, опыты со сном подтверждают наш тезис. И самое последнее, чего человек лишается в самом крайнем случае: ориентация в настоящем. Поэтому мы склонны выбирать материалистическую, не платоновскую модель, где пространство возможностей шире пространства выбора. Тем более что платоновская схема, как странно это ни звучит, этому не противоречит. Во всяком случае, как говорят логики, противоречие между этими двумя схемами выбора не контрарное (абсолютное), а контрадикторное (относительное). Ведь в античности считалось, что человек забывает свое прошлое, погружаясь в воды реки забвения.

Итак, если мы выбираем вторую возможность, то наш выбор объясняется не только нашим прошлым, но и объективно существующими возможностями, которые частично мы знаем, а частично нет. Что мы знаем на самом деле?

Ф. Бэкон говорит об идолах рода. А именно, часто истиной для человека является то, к чему он привык или то, что досталось ему с трудом. В начале главы мы упоминали о том, что прошлое нельзя изменить, поэтому его часто признают несуществующим. Прошлое объективно, а не любая объективная необходимость может быть превращена в потребность. Например, это необходимость смерти. Можно ли привыкнуть к смерти, когда нет выбора? Есть культуры, которые доказывают, что это возможно. В данном случае, конечно, действует другой механизм свободы. Если невозможна свобода выбора, то возможна свобода отношения. Если нельзя изменить какую-либо ситуацию – измени отношение к ней. Так смерть можно превратить в привычку или даже сделать желанной. Заметим, впрочем, что смерть может быть желанной не просто по идеальным причинам, которые задаются культурой, но и по причинам чисто материальным. Тогда, например, смерть становится объектом желания по другой причине: она достается человеку с трудом, как плата за его страдания. Но в любом случае объективные возможности соединяются с человеческой волей посредством желания.

Томас Гоббс отличает волю от желания следующим образом: «...при всяком обдумывании, то есть при всякой чередующейся последовательности противоположных желаний, последнее желание есть то, что, мы называем волей; оно непосредственно предшествует совершению действия» [63, с. 607]. Связка воли и действия, разумеется, сложнее, чем ее описал Гоббс. Хотя бы потому, что воля может быть направлена не только на совершение действия, удовлетворяющего потребность, выраженную в желании, но и на создании при необходимости самих средств. Ведь если средств нет, то удовлетворение потребности откладывается и первым по счету волевым

актом становится стремление их создать. Эту цепь первичных и вторичных желаний комментирует известный логик Д. Пойя [162, с. 135-136].

Итак, объективной основой наших желаний в настоящем является прошлое, которое создает если не все средства для удовлетворения наших желаний, то хотя бы первичные. Ну а пока воля как реализация последнего желания может и ограничить саму себя. Воля ориентирована с одной стороны на последнее желание, с другой стороны она должна проконтролировать последовательно всю цепь желаний, а для этого надо выстроить порядок их реализации и на время некоторые из них подавить. В этом случае воля смыкается с неволей, выступает своим антиподом. В философии позиция гедонизма, немедленного удовлетворения желания, до некоторой степени и смыкается, и противоречит эвдемонизму, теории отсроченного удовольствия то есть счастья, блаженства. Вытеснение желаний, подмена их актами воления на пути к цели обычно сопровождается положительными эмоциями. Простейшей и доступной любому идеализацией, описывающей состояние счастья, является идея о вечном блаженстве. А. Шопенгауэр в статье «О ничтожестве и горестях жизни» рассматривает эту идеализацию. Он показывает, что она сводится к процедуре подсчета. Каждый знает, что жизнь коротка и состоит не только из радостей, но также из горестей. А. Шопенгауэр насчитывает горестей гораздо больше. Отсюда следует вывод в гомеровском стиле: лучше человеку вообще не рождаться [222, с. 63-81].

Однако А. Шопенгауэр не принимает в расчет, тот факт, что психологически прошлое очищается от плохих воспоминаний, поэтому в прошлом хорошее чаще перевешивает плохое. Получается, что идея будущего как идеализированного прошлого находит свое воплощение в настоящем. Мысль достаточно тривиальная, если бы не одно обстоятельство. Настоящее соединяет прошлое и будущее через желание и волю. Получается, что основа настоящего не рациональна. Идеализация первого уровня от настоящего - это прошлое. Идеализация второго уровня, от прошлого – это

будущее. Встает вопрос – действительно ли настоящее не существует на уровне понятия, то есть, рационально ли оно?

Однако еще Д. Юм обратил внимание на следующее. Нельзя опровергать гипотезу посредством ссылки на ее опасные последствия для религии и морали. Если какое-либо мнение приводит нас к нелепостям, оно, безусловно, ложно, но мнение еще не безусловно, ложно, если имеет вредные последствия [232, с. 213-230]. Пренебрежение прошлым, таким образом, может иметь место, хотя это и крайне неприятное явление.

Как было замечено выше, разрушение прошлого неприемлемо в гуманистической традиции. Новая цивилизация в основе своей сложности имеет опыт предыдущих поколений (в идеале конечно), от которого она отталкивается, принимая прошлое как вызов настоящему, планку, ниже которой нельзя опускаться. В цивилизации прошлое является опорой настоящего, его актуальной основой.

Настоящее уходит в прошлое двояко: либо оно живет за счет ограбления прошлого, либо устраняет ошибки прошлого, изменяя настоящее. Первое – это нигилизм, второе – модернизация.

Очевидно, что прошлое – это единственный момент времени, с которым человек сталкивается не только на уровне понятия, но и на уровне восприятия. Прошлое – это опредмеченное время, выраженное в пространственных формах. А. Бергсон в свое время упрекал математиков и физиков в том, что они «опространствливают время». Действительно, безразличная к изменению шкала времени подобно линейке не рассматривает «течения» времени, его изменения. На мировой линии времени прошлое не отличается от настоящего и будущего.

Однако, время как математический объект в разные моменты своего существования, существует на разных уровнях. Первый уровень абстракции – это понятие, которому можно найти аналог в материальном мире. Например, это понятие пространства. Для того чтобы объяснить, что такое пространство, достаточно ткнуть пальцем в любой пространственный объект,

наделенный массой, трехмерностью и положением относительно других тел. Скажем, в стол, стул или собственное тело. Абстракция первого уровня – это прошлое. Оно застывает в пространственных формах, прошлое – это время, выраженное в пространстве.

Именно о такой рядоположенности пространственных объектов, которые легко охватить в едином акте восприятия, пишет В.П. Казарян в своей, уже ставшей классической работе, «Понятие времени в структуре научного знания» [91, с. 69-93]. Можно ли напрямую сводить время или его часть (прошлое) к пространству? Да, в квантоводинамической топологии Дж. Уиллера понятия пространства и времени выводятся из первичного понятия суперпространство [197]. В теории Г. Минковского ось времени равна трем пространственным координатным осям. Правда, ни Г. Минковский, ни Дж. Уиллер не относят трехмерное время только к сфере прошлого. С философской точки зрения пытался не «утроить», а «удвоить» время только Т. П. Лолаев. Он сравнивал «менее прошлые» события (настоящее) с «более прошлыми» (прошлое). Такое удвоение прошлого для него – это попытка решить парадоксы времени, прежде всего, парадокс «Ахиллес и черепаха» [121]. Удвоение прошлого мы находим у Оруджева [151, с. 7-14]. Он делит прошлое на собственно прошлое, которое взаимодействует с настоящим, и устаревшее. По логике вещей хорошо бы еще упомянуть забытое. Потому что устаревшее еще может взаимодействовать с настоящим, скажем, мешая ему. У забытого нет даже этого. Но понятие прошлого как реально существующее, причем как понятие, обладающее большим объемом, чем настоящее, не рассматривается в темпоралистике. Вернемся к определению прошлого как абстрактного понятия.

Абстракция второго уровня – это абстракция от абстракции или предикат от предиката. Такую трактовку математических объектов в отечественной философии развивает А.К. Сухотин [187, с. 21]. Если абстракция первого уровня – это свойство предмета, то абстракция второго уровня – это свойство свойств.

Следуя логике этого рассуждения, можно сказать, что настоящее и будущее – это абстракция второго уровня. Нельзя найти аналог настоящему и будущему в реальности. Да, настоящее можно выразить логически. Скажем, по закону исключенного третьего, снег сейчас либо идет, либо не идет. То есть настоящее существует как идеальный объект. И как время выражается через пространство (скажем, движение стрелки на часах), так и настоящее выражается через прошлое. Хотя и не полностью, как аналогия. В конце концов, и часы – это всего лишь аналогия времени, выраженная в пространственной форме.

Итак, прошлое имеет онтологический и гносеологический статус, настоящее – прежде всего только гносеологический. Взаимоотношения между прошлым и настоящим по этой самой причине весьма напряженные. Они отрицают друг друга, но не абсолютно. Хуже дело обстоит с таким моментом времени, как будущее. Не совсем ясен даже его гносеологический статус. Законы логики по Аристотелю к будущему неприменимы, оно существует как возможность. Не совсем ясен онтологический статус будущего.

Для начала разберем связь между прошлым и будущим. До середины девятнадцатого века философы лишь различным образом объясняли мир, затем философии предписывалось его изменить. Сегодня в лучшем случае речь идет о том, чтобы понять суть стремительных перемен, охвативших весь мир. Наш мир – это мир будущего, которое реально существует, но с трудом поддается даже не прогнозированию, а пониманию. Да и реальные прогнозы, скажем, открытий в науке и технике, составляются на основании уже имеющихся, закрепленных в прошлом данных, и не больше чем на 15-20 лет. Прогнозы в политике в условиях постоянных демократических выборов еще короче. Если говорить о более долгосрочных прогнозах, то они приобретают вид благих пожеланий, то есть утопий. Все предвидения по поводу коммунизма, постиндустриализма, технотронного общества, информационного общества, общества третьей волны и т.д. не идут дальше

перечисления нескольких основных принципов, которые еще не оформлены, но действительны. Конкретные же формы эти принципы могут получить лишь в настоящем, но реализоваться – в ближайшем будущем. Поэтому все «общества будущего» не отличаются друг от друга: они оформятся в настоящем, и будут существовать в будущем, а пока как все утопии не имеют внутренней структуры. У будущего есть только несколько общих принципов, поэтому все утопии похожи друг на друга.

Человек имеет будущее в форме целей и планов, которые определяют его настоящее как актуальную деятельность. Так же действует и животное, которое ищет место для добычи пищи или будущую жертву. Особенно это становится очевидным, когда белка, которая родилась летом, собирает орехи на зиму. Будущее человека, определяющее его деятельность в настоящем, основано не столько его биологической организацией, сколько его прошлым. Из прошлого человек берет свои цели, свои методы. И это определяет будущее. Образы «золотого века» и рая взяты из прошлого, очищенного и приглаженного, того прошлого, которого никогда реально не существовало. Это прошлое очищено от плохих воспоминаний своеобразным механизмом человеческой памяти – механизмом репрессии.

Своеобразно толкование будущего как утопии у Карла Мангейма. Он определяет утопию как реальность: все утописты, вне зависимости от социальной или этнической принадлежности были практиками, мечтали о реальном воплощении утопии [Цит. по 199, с. 113-117, 123]. Действительно, Платон ездил с проектом идеального государства в Сиракузы, Т. Кампанелла сидел в тюрьме, Т. Мор был казнен... Средневековые хилиасты захватывали города. Двадцатый век – золотой век утопии.

Согласно Мангейму, идеология – это теория, утопия – практика. Идеология – принадлежность правящего класса, ее целью является сохранение настоящего. Но странное дело, идеология довольно долго просто не замечает утопии и дело здесь даже не в том, что идеология более научнообразна, а утопия нет. Многие утописты были людьми

высокообразованными. Здесь несовпадение происходит не на уровне понятийном, а на более низкой ступени познания – в сфере ощущений, восприятий. Эту мысль К. Мангейм проговаривает буквально в одном предложении [199, с. 147].

Использование уже хорошо известной нам четырехчастной схемы позволяет понять, что настоящее не замечает будущего потому, что настоящее существует, но не определяется. Сфера настоящего – это ощущение и восприятие. Будущее как опрокинутое вперед, очищенное прошлое уже есть. Правда, только на уровне понятия. Для настоящего будущее существует только в сфере идеи, в сфере понятия, но оно его не чувствует. Для настоящего реальность будущего так же непредставима как реальность русалки для биолога: можно создать логичную теорию русалки, но вряд ли при купании ты будешь ее бояться

Поэтому так часто настоящее беспечно по отношению к утопии. Утопия же по отношению к настоящему беспощадна.

Будущее и настоящее находятся в очень напряженных отношениях потому еще, что непосредственно соприкасаются в моменте «теперь». Их взаимное отрицание можно определить как этический нигилизм, будущее не терпит настоящего, настоящее не замечает будущего. Единственное, что их объединяет – это ненависть к прошлому, потому, что прошлое вечно, а настоящее и будущее преходящи.

Утрата будущего есть в худшем случае застой в развитии человека. И то не всегда. В конце концов, такое будущее как смерть не вызывает особой радости. Вечное растворение настоящего в прошлом есть условие существования человека. Лишаясь прошлого, человек теряет свой статус разумного и свободного субъекта, возвращаясь к отправному моменту формирования себя, приближаясь к своему предшественнику. Нигилизм по отношению к прошлому оборачивается утратой настоящего и ближайшего будущего. Он пользуется такой временной составляющей как далекое будущее или утопия.

Прошлое по-настоящему объективно, то есть независимо от человека. В прошлом время существует как реальный объект или абстракция первого уровня и одновременно как идеальный объект. Субъективность времени можно отнести только к сфере настоящего и будущего. Таким образом, мы подтвердили свое предположение, высказанное в начале параграфа. Прошлое имеет онтологический и гносеологический статус. Прошлое существует, определяется. Вечность как состояние прошлого фиксирует качественную сторону объекта.

Предпринятое в данном параграфе исследование позволяет прийти к выводу о том, что категорию вечности целесообразно интегрировать в динамическую модель времени. Во-первых, было показано, что прошлое как образ времени на уровне обыденного языка имеет онтологический и гносеологический статус. Во-вторых, было установлено, что вечность как имплицитная интуиция прошлого представляет собой объективную, качественную временную определенность. Прошлое можно назвать метафорой вечности, поскольку прошлое ближе всего к субстанциально трактуемому бытию. В-третьих, вечность выступает источником неувядаемости и обновляемости прошлого, поддерживает его присутствие в настоящем и будущем.

§ 2.2. Актуализация вечности посредством настоящего

В рамках данного параграфа продолжается интеграция категории вечности в динамическую модель времени. В предыдущем параграфе было положено начало интерпретации положения «настоящее существует и определяется». Тезис о существовании настоящего является очевидной интуицией нашего мышления. Впрочем, чисто логически можно предположить, что настоящее существует. Или, что настоящее не существует. Для начала обратимся к историко-философским представлениям о сфере настоящего и их связи с проблемой определения «Я», а также с

проблемой свободы. При этом будем рассматривать естественнонаучно ориентированные представления о настоящем как некотором моменте.

Согласно схеме Д. Юма прошлое полностью детерминировано будущим. О настоящем почти не говорится. Настоящее еще с эпохи Аристотеля – это миг, сфера между бытием и небытием. Время есть число движения по отношению к предыдущему и последующему. Движение со времен Зенона Элейского часто рассматривалось как неопределимое, поскольку оно противоречиво. Двигаться значит находиться и не находиться в одном и том же месте. На практике это означает, что статус настоящего как научного, то есть непротиворечивого эксплицитного понятия самый неопределенный. С одной стороны, отрицать реальность настоящего глупо. С другой стороны, трудно определить настоящее именно как понятие. К тому же на настоящее падает тень прошлого. Настоящее в отличие от прошлого может меняться, поэтому уловить его в сети понятия довольно трудно. Обратим внимание на онтологический статус настоящего. Существует оно или нет?

В соответствии с принципом Канта-Рамсея отрицанию подлежит не одно из исключających друг друга утверждений, а их общая платформа. Точнее, истина заключается не в одной из двух обсуждаемых точек зрения, а в некоторой третьей возможности, что еще не была осмыслена [94, с. 394, 399-403].

Общей основой двух суждений: «Настоящее есть» и «Настоящего нет» является убеждение, в обоих случаях речь идет об общей платформе, объединяющей их. То есть об одном и том же объекте. Лишь тогда их конъюнкция создаст логическое противоречие. Однако по И. Канту у двух утверждений могут быть разные предметы. Правда, здесь стоит оговориться. В конкретном данном случае И. Кант говорит не о сфере настоящего, а о свободе воли, но ведь и мы сейчас, в настоящем, следуем его установкам. Итак, сфера опыта, которая не дает никакого представления о «вещи в себе» говорит нам, что настоящее есть. Мы его переживаем, чувствуем, его опыт

для нас бесценен. У настоящего есть неоспоримое преимущество перед остальными частями времени: именно в этой сфере совершается выбор, то есть здесь есть свобода.

Относительно свободы И. Кант делает следующее замечание. Говорить, что «свобода есть» означает признавать существование «вещи в себе». Именно сфера трансцендентального является гарантом нашего выбора, когда поступки человека полностью не детерминированы условиями его опыта (прошлым). Воля человека по Канту не является чем-то абсолютно независимым.

Значит, говорим мы, именно в этом пункте тот, кто признает свободу выбора и тот, кто ее отрицает (последовательный детерминист) сходятся. Различие между ними начинается на более глубоком уровне. Детерминист убежден, что основой нашей свободы является незнание. Или, как говорил Демокрит: люди измыслили идол случая, чтобы прикрывать им свою собственную нерассудительность. Детерминист убежден, что в конце концов, можно получить ответы на все вопросы, в том числе и на проблему выбора и проблему достаточных оснований для того или иного акта волеия. Установка детерминиста по сути своей – это установка глубоко верующего человека.

Индетерминист возразит: среди необъяснимых поступков есть необъяснимые, как бы спонтанные начала причинного ряда. Это заключение, как это ни странно, опять смыкается с установкой детерминиста о незнании как основе свободы. Индетерминист тоже делает умозаключение от неведения к небытию. Такой стиль мышления присущ обыденному мышлению: если я чего-то не знаю, его и нет. Но в этом случае я либо знаю об обсуждаемом предмете все или за меня это знает другое, как правило всеведущее, трансцендентное начало (или сущность). А это уже не просто обыденное мышление, а мышление мифологическое. Вообще множество причин всякого волеия в принципе бесконечно. Поэтому, скажем трудно вычислить напрямую, с точки зрения внешней причины, серийного убийцу.

Во всяком случае, это трудно сделать в тот момент, когда он делает свой выбор. Да и нормальных людей это тоже касается. Значит, суждение «Свобода выбора существует» информативно не больше, чем предположение «Мы не знаем всех причин наших поступков». И как следствие число таких причин уходит в бесконечность. Значит, на теоретическом уровне онтологический статус настоящего всегда будет оставаться под вопросом.. Во всяком случае, когда мы говорим о статусе настоящего в его связи с проблемой выбора. Не доказана и вторая часть антиномии: предложение «настоящего нет», потому что «воля однозначно детерминирована». Говоря другими словами, если в настоящем нет выбора, то оно, может быть, и существует, но в понятии его трудно отделить от прошлого, в котором выбора точно нет.

Настоящее дано само по себе, несмотря на все философские ухищрения, есть фундаментальное онтологическое убеждение: мир вне меня существует. Но это не означает, что настоящее является основанием для самого себя. Иначе это солипсизм. Сколько бы ни разыскивали мудрецы внутреннее Я, они не отыскали его, потому что это диспозиция, качество, проявляемое в момент актуализации. Актуальность же ему придает внешняя цель. Единство «Я» во всей полноте его бытия просто обнаружить на уровне понятия, без акта воли невозможно. Оно не «отрезано» и не «отвешано», как заявлял Г. Шпет [224, с. 20-117]. То есть Я становится самим собой только на практике, волевым усилием, направляющим человека к цели. Само себя «Я» даже познать не может, для этого нужен собеседник, хотя бы иллюзорный. Выходит, что «Я» познает мир усилием воли, но себя оно познать не может. «Я» подобно некоторому слепому пятну в глазу – само, будучи невидимым, обеспечивает возможность зрения.

Как утверждается, «экзистировать» по выражению М. Хайдеггера, эта слепая точка? По Хайдеггеру с его теорией Dasein (вот-бытия) личность – это «собиратель» возможностей. Во-первых, личность включает в себя самосознание человечества, во-вторых, личность существует в качестве

эмпирического сознания, в-третьих, объединяя первое и второе мы получим Уникальность такого положения личности формирует ее направленность. При этом М. Хайдеггер отмечает следующее. Интенция субъекта к объекту не определяется самим наличным объектом или отношением к нему. Субъект сам в себе интенционально структурирован [214, с. 114-128].

По Хайдеггеру получается, что бытие личности в настоящем как интенция воли не зависит от объекта, а есть характеристика самого субъекта. А как же наличные условия бытия личности в настоящем: его возраст, пол, состояние здоровья и т.п.? Они являются объективными и в этом смысле внешними по отношению к нему свойствами? Мы уже не говорим о внешних материальных условиях жизни человека, которые часто от человека не зависят. Возможно, М. Хайдеггер подобно Эпиктету делил все вещи на два вида: первые существуют, но на них нельзя повлиять, вторые существуют и на них можно повлиять. Вещи первого рода нужно считать несуществующими.

Бытие личности в настоящем в рациональном смысле этого слова – это сфера ответственности. Желание человека, который признан вменяемым, это желание, которое готово нести расплату за себя. В противном случае, это желание, которое овладевает человеком не по его воле, это желание не совсем ответственного человека. Не всегда сумасшедшего, ребенка, скажем. Взрослый человек может и подавить желание, и выпустить его на свободу.

Сужение границ исторического «Я» отмечают многие философы. Во многом это связано с историческими обстоятельствам: индивид, персонально расширенный в прошлом племенем, общиной, цехом и т.п. сейчас оказывается один на один с враждебным ему миром. Такое сужение внешних границ персонального пространства зачастую приводит к расширению пространства иллюзорного, виртуального. То же самое происходит и с понятием свободы, ответственности, порой даже вменяемости. Отсутствие трансцендетного вечного начала лишает индивида точки опоры, и он растворяется в своих многочисленных социальных функциях, мечется от

одной статусной позиции к другой. То же самое происходит с миром свободы и ответственности. Сейчас вина за проступок возлагается на отдельные ипостаси индивида, на то, что называется множественностью его «Я». Причем это «Я» не собирает личность в единое целое, а конфликтует само с собой. А если нет основания, опоры, сохраненного качества, то есть стихия, процесс, функция для приложения бесконечных усилий. Такое блуждание по лабиринтам собственного сознания, подсознания и т. д. на практике приводит к суррогату религиозности, например, к многочисленным духовным практикам. Все это проявляется в выходе конкретной личности за рамки настоящего, да и вообще за пространственно–временные и причинно–следственные границы.

Психологи, а за ними и педагоги в попытках объяснить поведение объекта социализации заявляют о пренетальной (внутриутробной) стадии развития личности. Например, аборт определяется не как медицинская операция, а в лучших христианских (бывает и в буддистских) традициях как убийство человека со всеми вытекающими моральными и правовыми последствиями. Тем более странно это слышать в современном, материалистическом и нерелигиозном обществе. Это в средневековье считалось, что душа человеку дается в момент зачатия. Скоро можно будет обосновывать и презиготную стадию развития личности. Платон и Декарт с их теорией врожденных идей, по крайней мере, предполагали единство человека как органического существа, не сводили его к функции. Если прибегать к метафоре прямой, то время – это дорога, а настоящее – точка или интервал соприкосновения настоящего со временем (обод телеги на дороге). Но сейчас нет даже точки соприкосновения со временем, есть только функция, причем даже не соприкосновения – касания.

Сужение, а потом и исчезновение границ настоящего определяется лавинообразным потоком информации, свалившимся на человека в двадцатом веке. Впрочем, О. Шпенглер говорит о том, что это удел любой цивилизации [223, с. 38-39]. Только для европейской цивилизации этот

процесс начался еще раньше, как минимум со второй половины восемнадцатого века. Именно в цивилизации возможности пишущих превышают возможности читательской аудитории. Впечатляющие результаты такого измерения были получены Д. Кроником, который в своей истории научной и технической периодики точно зафиксировал драматический рост числа специализированных публикаций за 125 лет, вплоть до 1790 года [Цит. по 127, с. 94].

Концепция исторического времени определяет этот процесс как ускорение настоящего. С точки зрения астрономического времени, в котором живет человек, то есть времени без лоренцевых сокращений на околосветовых скоростях, это абсурд. С точки зрения статической теории времени, которая мыслит в категориях «раньше» и «позже», это тоже невозможно. Хотя бы потому, что причина не может наступить раньше следствия. Однако в динамической теории времени понятие времени более психологично. Поэтому идея о сокращении границ настоящего может иметь место.

Итак, к чему приводит сгущение культурных инноваций? Во-первых, к специализации, то есть избирательности восприятия. О цивилизации как эпохе узких специалистов говорил еще О. Шпенглер [223, с. 45]. А во-вторых? По мнению Г. Люббе, М. Эпштейна это приводит к тому, что критерии отбора становятся случайными. Распространяется произвольное предпочтение в выборе литературы [127, с. 110]. Э. Р. Корциус назвал этот процесс «разрушением авторитета книги» в эпоху Просвещения. Несовпадение индивидуального опыта и «силовых путей» истории приводит к аполитичности, или состоянию «отпуска от истории» [86]. «Ускорение времени» описывается также П. Вирилио [44]. Хотя, повторяем, говорить об ускорении времени как таковом нельзя: время для всех течет одинаково. Интересно, что идея ускоренного времени появляется в европейски ориентированной философии, где настоящее берет (по аристотелевской

традиции) на себя всю тяжесть времени. Классический рационализм только усиливает эту тяжесть, потому что отказывается от понятия вечности.

Мы сталкиваемся с затруднением. Интуиция нашего мышления говорит нам, что настоящее существует. Сужение границ настоящего в современной (и не только) философии, с точки зрения естественнонаучно ориентированных теорий, выглядит обоснованным и необоснованным одновременно. Значит, необходимо еще раз рассмотреть антиномию: «настоящее есть» и «настоящего нет».

Логически возможны только два утверждения: «настоящее есть» и «настоящего нет». Противопоставление этих двух позиций в темпоралистике, определяется как смешение онтологического и гносеологического уровня рассмотрения времени. То есть путаницу между реальным временем и нашими представлениями о нем. Рассмотрим это утверждение с помощью принципа Канта-Рамсея.

Есть третья возможность. Можно отрицать не одно из противоположных утверждений, а отрицать то, что является основанием двух суждений. Будем рассуждать в духе И. Канта. Истина может заключаться в третьей возможности, заданной имплицитно. Вывести ее на эксплицитный уровень, то есть осознать может «внешний враг», точка зрения, которую отвергают обе стороны. То есть не нужно доказывать, что настоящее существует. Достаточно доказать, что тезис о его несуществовании неверен. Предположим, что настоящего нет. Если считать определяющим свойством времени изменчивость, как это делал Дж. Э. Мак-Таггарт, бытие настоящего становится проблемой. Аристотель определял настоящее как момент «теперь» между прошлым и будущим. Ощущается ли в нем преходящий характер времени? Вообще то физическая реальность времени в условиях земной жизни, то есть в условиях постоянного и практически равномерного движения Земли вокруг своей оси и вокруг Солнца не оставляет в человеке ощущение изменчивости. Как известно, эффекты времени начинают проявляться при околосветовых скоростях, а не при тех обычных,

свойственных биологическому ритму земной жизни. В мозгу человека так и не найден центр времени, хотя, скажем, есть области, отвечающие за ориентацию в пространстве. Животные и дети до определенного возраста не принимают идею времени, например, идею смерти. Так известные психологи Ж. Пиаже и Ш. Бюлер особое внимание уделяют такому фактору, влияющему на восприятие времени, как возраст человека. Классическим стало представление Пиаже о мифологическом времени или времени, растворенном в пространстве, характерном для детей младшего возраста. В традиционных культурах восприятие времени идет не по линии «прошлое–настоящее–будущее», а скорее по линии «верх–низ». Да и во временной лексике «взрослых» цивилизаций сохраняется пространственность временных представлений как дань своему детству. Это лишний раз доказывает нашу идею об онтологической первичности прошлого, выраженного в пространственных формах. В целом в архаической модели мира пространство не противопоставлено времени: [193, с. 231-232]; [210, с. 218]. По мнению А.Я. Гуревича в «Категориях средневековой культуры» временные отношения начинают доминировать в сознании человека не раньше тринадцатого века. До этого времени пространство организует художественное произведение [72, с. 125]. М.М. Бахтин объясняет это органической прикрепленностью, приращенностью событий к месту, которое он называет «хронотопом» [27, с. 374]. В коллективном бессознательном человека, как и в системе И. Ньютона, нет идеи изменчивости времени. Зато есть идея цикличности и последовательности событий: смена времен года, дня и ночи; развитие организма – созревание, старение и умирание; последовательность впечатлений – раньше, позже; ожидание – как вероятность возникновения и др.

Аристотель в «Категориях» говорит о трудности определения момента «теперь», который своими краями соприкасается с прошлым и будущим. Такая неопределенность определяет «теперь» не как точку на прямой, а скорее как некое «психологическое поле», то есть довольно неопределенный

интервал. Например, известный исследователь психологического поля К. Левин, который впервые ввел понятие единиц психологического времени. Он рассматривает понятия рефлексивного психологического прошлого и будущего как совокупность как реальных, так и нереальных уровней (фантазии, скажем). Отдельно понятия настоящего вне прошлого и будущего у него нет [115, с. 131-145].

Понятия о «временном кругозоре», «временной перспективе» ввел в психологию П. Фресс. Он утверждал, что временные представления личности формируются в процессе социальной деятельности. Это представление соответствует классической марксистской установке об «опредмечиваемом времени труда». Несмотря на различия, «собственное время личности» понимается как присвоение (неважно, критическое или нет) опыта прошлого. Материалисты говорят о процессе «присвоения условий прошлого труда в живой процесс в горизонте будущего (целей)», когда «...интенсивно исторически раздвигаются границы настоящего, то есть возникает понятие собственно исторического времени» [18, с. 89]. Идеалисты тоже говорят об историческом времени, где история настоящего – это развертывание во времени возможностей культуры. В теории культурно-исторических типов еще со времен «России и Европы» Н.Я. Данилевского развитие культуры понимается как развертывание в пространстве идеи исторического организма, или, как писал О. Шпенглер: «история – это развертывание возможностей души культуры». И здесь настоящее в «свернутом виде» содержится в прошлом, скажем, как идея человека уже содержится в генетическом коде. История – есть процесс количественного роста, который, конечно переходит в качество на определенном этапе развития, но в основе своей внеисторичен.

Анализу понятия «историческое время» посвящена довольно обширная философская литература. Общей установкой и материалистов, и идеалистов является то, что историческое настоящее не мыслится вне прошлого и будущего. Так что мы недалеко ушли от мысли Аристотеля.

Один из основателей теории психологического времени, Т. Коттл, уточнил понятие временной перспективы, определяя ее границы и содержание в зависимости от уровня интеллекта и тревожности личности. Он утверждал, что понятие настоящего выявляется как забота о прошлом и будущем в равной мере и включает в себя способность личности действовать в настоящем в свете предвидения сравнительно отдаленных будущих событий» [Цит. по 28]. В качестве метода подтверждения автор применяет как методику прямого опроса, так и метод неоконченных предложений и рассказов. Первый метод соответствует линейной временной длительности или переживанию времени в духе А. Бергсона, второй – циклическому времени. По мнению Т. Коттла, понятие психологического настоящего – это не озабоченность только текущим моментом, оно совмещает в себе различные уровни восприятия времени, прошлое, настоящее и будущее переживаются во взаимной связи как временной горизонт личности. Механизм особого внутреннего движения в индивидуальном сознании заключается в соотношении временных ориентаций друг с другом. Если одна занимает господствующую позицию, другие опускаются до положения подчиненный, или даже вовсе утрачивают свою смыслообразующую функцию. Факторы, влияющие на ориентацию личности на прошлое, настоящее или будущее, зависят от пола, возраста, уровня интеллекта, уровня тревожности, социальной роли личности, ориентации культуры [Цит. по 28]. В целом позиция Т. Коттла соответствует идее О. Шпенглера в «Закате Европы» о культурах, ориентированных на идею прошлого, настоящего или будущего. Существуют ли эти понятия отдельно друг от друга?

Нет, не существуют, – отвечают конвенционалистски мыслящие психологи и историки. Есть конвенция, соглашение об иерархии отдельных частей времени, когда одна часть времени занимает главенствующую позицию по отношению к остальным. Психологическое время не есть нечто, взятое объективно, в отрыве от реального субъекта. Но это и не чисто субъективное понятие, относящееся исключительно к изолированному

субъекту психологического восприятия. Даже понятие возраста у одного и того же человека неоднозначно, он может одновременно находиться на различных возрастных уровнях. Так психологи доказывают на практике идею Дж. Э. Мак-Таггарта об одновременном существовании прошлого, настоящего и будущего. Скажем больше. Хронологическое время, растянутое от прошлого через настоящее в будущее – это удел исключительно астрономии. Данные многих конкретных психологических экспериментов свидетельствуют о том, что буквальное хронологическое воспроизведение в памяти последовательности и длительности событий нарушает нормальное течение психических процессов в настоящем, являясь формой психопатологии памяти. Так, хорошей механической памятью обладают либо дети младшего школьного возраста, либо гении, либо, скажем, олигофрены. Впрочем, есть еще так называемые «гении –идиоты»: люди с громадным объемом механической памяти, не отличающиеся никакими иными способностями, кроме этой.

Итак, настоящее действительно трудно отделить от прошлого и будущего, причем уже на уровне восприятия. Однако это касается только феномена психологического, биологического и исторического времени. Эталоном же считается время астрономическое, а в нем один момент или часть времени не отличается от другого. Но здесь-то и возникает трудность в описании времени – существует ли время как изменение, если изменения нет? Можно возразить: изменения не замечаются человеком, однако они объективно становятся заметны при скоростях, близких к скорости света, когда время замедляется. Если мы чего-то не видим, то это не значит, что этого нет.

Так спор о природе времени вновь повторяет дискуссию между сторонниками динамической и статической модели времени. Представители первой теории утверждают, что если чувства говорят нам, что время меняется, то оно меняется. Вторая точка зрения говорит, что субъект не должен влиять на представления об объекте. Спор в принципе

неразрешимый. И не только потому, что сторонники обеих теорий используют представления о времени у одного автора – Аристотеля. Первые повторяют его дефиницию: мы чувствуем, что время проходит, потому оно есть. Вторые рассматривают узкий срез времени, определяя его просто как процедуру измерения через число. А время есть число движения по отношению к предыдущему и последующему. И как число безразлично к тому, что оно считает, так и время безразлично к тому, что оно измеряет.

Ни одна существующая в настоящее время физическая теория, ни один физический закон не дают объективных критериев для выделения момента настоящего времени. Это связано с появлением теории относительности.

Одно можно сказать точно. В физике пока нет четких критериев для выделения момента настоящего времени. Но с философской точки зрения мы можем развести понятия «одновременность», «теперь» и «настоящее время».

«Теперь» и «настоящее время» все-таки ближе к понятию времени как изменения. Хотя бы потому, что настоящее связано с прошлым и будущим, а «теперь» – это переживание момента настоящего времени человеком. Правда, в свое время Я.Ф. Аскин указал, что отождествлять «теперь» и «настоящее» нельзя. Грамматически «настоящее время» часто отождествляется с моментом «теперь», переживаемым нашим сознанием. Физический смысл «настоящего» такой. Это – отрезок времени, в течение которого материальная система существует как таковая, то есть это время, когда система сохраняет свое качество [18, с. 85].

Но здесь опять возникает проблема. Пока система сохраняет качество, все общее время ее существования представляет собой сплав прошлого, настоящего и будущего. Мы снова не можем выделить момент настоящего времени.

Анри Бергсон в «Творческой эволюции» предлагает остановиться на этом утверждении. Физическое познание никогда не сможет уловить момент настоящего, который является «переходом, неуловимой границей между непосредственным прошлым, которого уже нет, и непосредственным

будущим, которое еще не наступило... [29, с. 1033]. И здесь мы недалеко ушли от определения времени Аристотелем.

Если рассматривать понятие времени как отношение между объектами, то сначала надо решить вопрос о свойствах отношений. Мы уже выяснили, что любое отношение – это направленность на что-то. В логике свойствами отношений являются иррефлексивность, антисимметричность и транзитивность.

Иррефлексивность обозначает, что данная вещь не может быть соотнесена с ней же самой. Действительно, после анализа Б. Расселом такого парадокса как «Лжец» («Брадобрей»), в логике понятие соотнесенности объекта с самим собой запрещено. И теория типов Б. Рассела, и семантическая теория А. Тарского запрещают любую иррефлексивность, даже самую безобидную. Но этот недостаток легко устранить, запретив только строгую самоотнесенность. Нестрогая самоотнесенность, например, это самоуправление. Здесь одна часть системы управляет другой. Или любовь к самому себе в реальности означает психологическое удвоение личности, например, личности в прошлом, которую я не люблю, и личности в настоящем, которую я одобряю. Получается, время в целом нельзя определять через само себя. Но возможно одну часть времени определить через другую, скажем, настоящее можно определить через прошлое и (или) будущее.

Второе свойство отношения – антисимметричность. Антисимметричные отношения имеют место между одним и другим объектом в том случае, когда эти же отношения, взятые между теми же предметами, взятыми в обратном порядке, не существуют. Это присутствует в отношениях между прошлым и настоящим. Именно здесь действует логический запрет обратного следования: нельзя идти от следствия к причине. Настоящее как следствие прошлого рассматривать можно, прошлое же нельзя искажать в угоду настоящему.

А как же физические теории, описывающие обратный ход времени? Оригинальное представление о попятном движении во времени содержалось в трактовке позитрона как электрона, движущегося вспять во времени. Первые работы датируются еще 1940 годом. Правда, эти работы до настоящего времени относятся к неклассической физике. Например, это внесимметричная электродинамика Фейнмана–Уилера [197], в которой оговариваются условия запаздывающих и опережающих полей, а временная асимметрия не считается чем-то само собой разумеющимся. Отсюда возникают новые идеи о направлении времени, в том числе об обращении времени в тех физических объектах, в которых могут существовать опережающие и запаздывающие излучения. К таким объектам относятся, по мнению Ф. Пита, «черные дыры».

Мы присоединяемся к мнению Г. Г. Сучковой. Она разбирает неклассические представления о времени в стиле классического рационализма [188]. А именно, при изучении какой-либо предметной области строится несколько конкурирующих теорий, где время исполняет роль параметра. Изменяя знак «плюс» на «минус», мы, подобно демону Лапласа, перебираем все имеющиеся возможности, даже самые невероятные. Однако возникает вопрос: новые представления о времени отражают объективно реальные процессы или являются лишь удобной конструкцией ума?

Мы анализировали в основном геометрическую модель времени, сложившуюся еще у Аристотеля. В ней нет антисимметричности времени. Движение по бесконечной прямой возможно в обе стороны. Поэтому причина может меняться местами со следствием. Хотя в этой же модели собственно нет понятия причины и следствия: ведь не скажешь, что двойка породила тройку! В статической модели времени нет причины и следствия, она есть только в динамической, где есть прошлое, настоящее и будущее. Получается, что идея времени как бесконечной прямой ограничивается понятием времени как интервала, но в нем нет понятия времени как события. Поэтому логичнее прибегать к другой идее – времени как цепи. Правда, в ней

тоже возможно обратное движение, но зато связь между причиной и следствием это действительно отношение. Не только отношение следования, но и диалектическое отношение взаимной связи, где одно звено является и причиной, и следствием одновременно. Даже если мы пойдем в обратную сторону, причина останется причиной, поскольку за ней из прошлого тянется «энтропийный хвост», определяющий ее влияние на последующие события.

Кроме того, необратимость времени подтверждается понятием биологического времени у В.И. Вернадского [41] и А. Бергсона [29, с. 19, 27-42, 60-277].

Транзитивные отношения между одним и другим объектом, и этим другим и третьим имеют место в случае, когда такие же отношения наблюдаются между первым и вторым. Если прошлое раньше настоящего, то настоящее раньше будущего и прошлое раньше будущего.

Следовательно, понятие настоящего оказывается логичным отношением между прошлым и будущим, оно наделено свойствами иррефлексивности, антисимметричности, транзитивности. Настоящее как отношение между прошлым и будущим является понятием, в котором наличествуют свойства этих отношений, хотя само отношение свойством и не является. Мы попадаем в странную ситуацию. Понятие настоящего не является свойством времени. Отделить настоящее от прошлого и будущего как самостоятельное понятие, то есть ни как реальный объект, ни как свойство этого объекта, нам так и не удалось.

Здесь мы вновь обратимся к истории философии. Идею «атома времени», различимой наименьшей длины времени ввел еще в 3 в. н.э. Аристид Квинтилиан [Цит. по 231, с. 313]. Самое интересное, что этот атом времени появляется в теории музыки, где есть звук (событие, больше нуля) и интервал между звуками (пустота, равная нулю). Получается, что момент времени с более плотной структурой (звук) вмещается и организуется моментами с более рыхлой структурой (молчание, интервал между звуками). Эта пустота и задает ритм. Следует заметить, что противоположность

времени событийного (время как совокупность моментов) и процессуального (время как совокупность интервалов) не всегда является, с нашей точки зрения, абсолютной. Хотя в статье З. Аугустынека «Два определения времени» [20], одно время отменяет другое.

Напомним, что время можно рассматривать и как событие, и как процесс. Это подтверждается в теории музыки. Поэтому остается только один вопрос: как именно существует представление о «пустом времени»?

А.М. Мостепаненко называет вопрос о соотношении пространства и материи основным вопросом философии пространства [140]. Вообще дискуссия между сторонниками и противниками понятия пространства и времени без материи ведется уже полвека. В рамках этой дискуссии даже пересматриваются космогонические мифы: [126, с. 24], [169, с. 3-6], [185].

Некоторые исследователи находят связь между понятием минимальной длины М. Планка и соответствующими представлениями о наименьшей длине у И. Ньютона. Ньютон пишет: «Наименьшее расстояние в целом атоме простирается от одной оконечности к другой. Оно не имеет ни «внутри», ни середины, ни центра, но само есть все (центр, «внутри» и середина») для окружающей поверхности» [149, с. 118].

Но вопрос о том, является ли понятие эфир новым видом материи, который без нее не существует, или он есть чистое пространство, лишённое материи, при этом ее порождающее, является в современной физике и философии науки дискуссионным.

Следует присоединиться ко второй точке зрения, поскольку пустое пространство, во-первых, можно представить подобно тому, как Дж. Локк представлял себе пустой орех. Во-вторых, понятие пустого пространства, это идеализация, как и свойства пространства. Это трехмерность, однородность, изотропность, пассивноеместилище для вещества и поля, которое не оказывает сопротивления при инерционном движении объектов. Но однородность предполагает отсутствие изменяющихся полей и конечных объектов, изотропность предполагает отсутствие гравитации, а инерционное

движение возможно лишь при отсутствии (или полной компенсации) силовых взаимодействий. Получается, что три свойства пространства (кроме трехмерности) характеризуют пространство в «чистом виде», то есть без вещества и поля. Да и исторически субстанциональная концепция пространства и времени дожила до настоящего времени. Кроме того, в физике активно разрабатывается идея чистого, лишённого материи пространства.

Длину, ширину и высоту декартового пространства тоже легко представить себе не просто как объем, но еще и как объект чистого восприятия, лишённый всякой вещественности. Для нас важно еще одно обстоятельство. Планков эфир, с точки зрения некоторых авторов, вечен, крайне неустойчив и пассивен. Нужно активное внешнее вмешательство, чтобы он перешел в активное состояние и вышел на уровень чувственного восприятия. Мы же ограничиваемся в пределах данной главы лишь психологическим аспектом восприятия времени.

К сожалению, время одномерно. Поэтому если исходить из понятия минимальной планковской величины времени, да и просто из понятия перцептивного настоящего, то все равно представить себе время вне материи и пространства просто невозможно. У времени просто нет «объема», хотя есть минимальная длительность.

Нет ни одной теории в современной физике и математике, которая определяла бы время вне его связи с пространством. Это дань традиционным взглядам Г. Минковского, который вводит временной параметр как четвертое измерение пространства. За последние пятьдесят-шестьдесят лет возникло множество моделей в области геометрии пространства и времени. Так, в модели Коиша-Шапиро находит свое выражение идея геометрической прямой: структура пространства-времени выглядит как дискретная, состоит из конечного (счетного) множества точек. Однако эта прямая, во-первых, не бесконечна, скорее, это конечный отрезок. Кроме того на эту модель распространяется парадокс Зенона Элейского о бесконечной делимости

отрезка. А именно – само понятие длины утрачивает свой смысл. Также не имеет смысла и величина скорости распространения сигналов и метрические соотношения, определяющие в привычных для нас «геоцентрических» условиях пространственную структуру, - они появляются лишь при предельном переходе к макрообъектам. Г. Снайдер, Е.И. Тамм, В.Г. Кадышевский и др. теоретики разрабатывали теорию квантованного пространства и времени (искривленного пространства импульсов), придавая дискретный характер лишь результатам совместного измерения координат (точечного) микрообъекта [90;189]. С. Хокинг попытался построить математическую схему для описания структуры пространства–времени, которую Дж. Уиллер назвал «пенной», и в которой пространство–время на крупномасштабных расстояниях представляется гладким и почти плоским, но на мелкомасштабных расстояниях порядка планковской длины сильно искривлено и наделено различными топологиями [216]. В монографии А.Н. Вяльцева даже делается попытка онтологизировать дискретную модель структуры пространства–времени [48].

Как мы видим, понятие времени нигде не рассматривается в отрыве от понятия пространства. Время скорее можно представить как нематериальный объект, чем внепространственный.

Действительно, представить себе чистое пространство без материи возможно. Даже в этом случае оно трехмерно. Представить время вне пространства трудно, так как время одномерно. Поэтому вырисовывается следующий образ времени, который можно условно структурировать следующим образом.

1. Настоящее отличается от прошлого, так как в нем есть выбор, а в прошлом – нет. Любой выбор предполагает наличие хотя бы двух возможностей. Разумеется, не во всяком настоящем есть выбор, но с точки зрения качественного различия, настоящее именно этим отличается от прошлого.

2. Настоящее конечно по своим возможностям и бесконечно как актуально сущее. Оно делимо до «пространства возможностей» и неделимо как качество, которое сохраняется в покое.

3. Настоящее пассивно, так как материал для созерцания возможностей ему уже дан объективно, и настоящее активно, так как многие возможности если не создает, то выбирает из имеющихся. Настоящее становится заметным только по сравнению с прошлым, точнее, с нереализованными в прошлом возможностями, и будущим, в котором эти возможности могут быть реализованы.

4. Настоящее – это субстанция, которая снова и снова актуализирует прошлое и будущее. Настоящее – это субстрат, задающий нам пространство выбора.

5. Настоящее – это отношение между прошлым и будущим. Именно в таком качестве настоящее обладает свойствами иррефлексивности, транзитивности, антисимметричности. Настоящее становится заметным только тогда, когда оно уходит в прошлое. В момент, соединяющий прошлое (причину) и настоящее (следствие) становится заметным такое свойство времени как асимметричность.

6. Настоящее непрерывно, так как оно имеет предел деления, после которого само понятие времени теряет смысл и превращается в нечто безвременное (здесь не учитывается идеалистическая идея прорыва вечности во время). Настоящее прерывисто, так как на уровне восприятия оно существует по аналогии с пространством, а оно делимо до бесконечности.

7. Диалектическое единство континуальности и дискретности в настоящем приводят к идее атома времени, который с одной стороны равен нулю, но только потенциально (как непрерывное множество), а с другой стороны больше нуля как соединение нескольких мгновений настоящего, которые образуют пространство выбора и воспринимаются на чувственном уровне.

8. Итак, настоящего нет на уровне эксплицитного понятия, но оно есть на уровне восприятия (не всегда в проявленной форме), то есть имплицитно. Настоящее существует где-то посередине между понятием и восприятием, но не на уровне представления. Это пространство существует как представление, а настоящее – это аналогия представления (пространства). Но аналогия предполагает, что свойства одного объекта переносятся на другой. А у пространства и времени не все свойства совпадают, а свойство трехмерности даже противоречит одномерности.

9. Поэтому по нашему мнению настоящее следует воспринимать скорее как идею времени. Идею прошлого в пространстве возможностей. При этом мы пользуемся определением метафоры по Дж. Миллеру [131; С. 311]. Причиной обращения именно к его понятию метафоры служит тот факт, что для него метафора – это и аналогия. А у нас время воспринимается по аналогии с пространством. В структуре метафоры можно выделить референт, задающий текущую тему (у нас это время) и релят – концепция в структуре уже известного знания, с которым и соотносится референт (у нас это пространство). Взаимодействие между ними и порождает новое знание. То есть, настоящего нет даже на уровне метафоры, оно всего лишь его часть. Но настоящее есть как часть метафоры или аналогия пространства.

10. Исключая понятие вечности из сферы настоящего мы пришли к следующим выводам. Настоящее можно рассматривать с точки зрения кантовского принцип объединения двух противоположных утверждений на общей для них платформе. Утверждение, что «настоящее есть» недоказуемо, так оно не существует на индивидуально-психологическом уровне отдельно от прошлого и будущего. Утверждение, что «настоящего нет» недоказуемо, так оно по аналогии с пространством существует и не существует. В первом случае настоящего нет на уровне свойства, но оно есть на уровне отношения. Во втором случае настоящего нет, так как величина планковского мгновения равна нулю, но оно есть, так как сумма мгновений порождает воспринимаемое перцептивное настоящее или длительность, которую можно

поделить на части, воспринять аналитически. Первый случай описывает гносеологический уровень вечности как состояния настоящего, второй – онтологический.

Таким образом, в данном параграфе мы вскрыли особенности актуализации вечности посредством настоящего, показали роль пространственной аналогии в конструировании темпоральной структуры, значение таких свойств асимметричность, транзитивность, иррефлексивность, наконец, модифицировали приведенную в начале предыдущего параграфа формулу «существует, не определяется» и уточнили понятие настоящего следующим образом: настоящее существует, не представляется, но воспринимается.

§ 2.3. Проецирование вечности посредством будущего

В рамках данного параграфа завершается интеграция категории вечности в темпоральную структуру в соответствии с динамической моделью времени. Вновь обратимся к оппозиции временного и вечного, к приведенной в параграфе 2.1. формуле будущего: будущее не существует, определяется. Относительно будущего можно сказать, что к нему неприменим закон исключенного третьего. Это заметил еще Аристотель. Почему же можно утверждать, что оно определяется? Дело в том, что в проекции будущего можно распознать очищенное, отрефлексированное прошлое. В лучшем случае – это надежда, в худшем – утопия. В этом определении последуем за К. Мангеймом и представителями русской философии всеединства, которая крайне негативно относилась к хилиастическим движениям начала двадцатого века, упрекая их за смешение сакрального и мирского времени.

Итак, будущее ненавидит прошлое (см. § 2.1) , стремясь его разрушить, или как минимум, избавиться от устаревшего прошлого, а настоящее не замечает будущее, так как они существуют на разных уровнях

восприятия. Рассмотрим сначала конфликт между настоящим и будущим, а затем между будущим и прошлым.

Настоящее и будущее, будущее и прошлое. Первые два понятия являются с точки зрения логики контрадикторными, то есть полностью исключают друг друга противоположностями. Например, «черное» и «белое», «истина и ложь», «отец» и «мать». Они исключают друг друга и на онтологическом, и на гносеологическом уровне. Настоящее существует, будущее – нет. Настоящее не определяется, будущее определяется. Но как у черного и белого есть общее, объединяющее их понятие «цвет», так и должно быть какое-то понятие, объединяющее настоящее и будущее. В классическом рационализме с его идеей времени как бесконечной прямой такого общего понятия нет. Если употреблять связку «причина-следствие», то непонятно, чем прошлое и настоящее отличаются от настоящего и будущего. Однако если настоящее воспринимать по аналогии с прошлым, то отличие все-таки находится. Настоящее – это одна возможность, выбранная из прошлых. То есть сам момент выбора из нескольких возможностей есть в настоящем. Но нужно отличать процесс выбора, самый неопределенный момент настоящего (это нам показывает синергетика), и уже закрепленный в определенном качестве выбор. То есть надо различать настоящее – процесс и настоящее – точку или интервал покоя. Понятие точки бифуркации в синергетике описывает настоящее именно как процесс. В будущем тоже есть момент выбора, собственно будущее – это не момент выбора, поскольку оно еще не наступило, а модель выбора, которая пока только задана. Вопрос состоит даже не в том, кто или что запускает этот процесс выбора. Синергетика утверждает, что в этот момент в системе существуют несколько модусов времени сразу. Центр системы – это зона прошлого, периферия – зона будущего. Правда, в цивилизации О. Шпенглера все происходит с точностью до наоборот: мировой город – это будущее, которое строится за счет провинции. Но сам О. Шпенглер признает, что цивилизация является упадком культуры, регрессом. То есть по логике Шпенглера время в

цивилизации течет вспять, что ненормально. Добавим от себя, что ситуацию, когда центр грабит провинцию, ввергая ее в состояние более прошлое, чем то, в котором она была до момента изменения (реформы), во всех учебниках социологии называется ускоренной или насильственной модернизацией. Есть еще мифологическая модель времени, где главный герой живет в вечности, сакральном времени и потому не стареет, а остальные живут в мирском времени, то есть в прошлом, настоящем и будущем.

Согласно представлениям синергетики любое даже ничтожное вмешательство извне, может породить изменение состояния в неравновесной системе. Это вмешательство выполняет две функции: первая запускает превращение назревшей возможности в действительность и вторая выбирает одну из имеющихся возможностей. В этой же функции выступает и человеческая воля. Воля определяется согласно Т. Гоббсу как желание, непосредственно предшествующее действию. Чем определяется это желание, может ли оно определять само себя? В настоящем – не может, так как понятие настоящего, как было установлено выше, не обладает свойством иррефлексивности, то есть самоотнесенности с самим собой. Но это не значит, что будущее непременно иррефлексивно, то есть не определяется самим собой. Остановимся на этом подробнее.

Есть две возможности. По И. Канту причинность бывают двух видов: необходимая и свободная. Первая порождает следствие, которое повторяет ее как по содержанию, так и по форме. Это И. Кант заимствует из аргументации Д. Юма, у которого прошлое и будущее не различаются как понятия. В современной темпоралистике этим представлениям соответствует причинно-целевой подход (идея цепи). Там асимметрия между причиной и следствием определяется как аксиологическое понятие. То есть активная, преобразующая длительность человека не допускает идеи обратного течения времени. Это соответствует теории Августина о «стреле времени».

В точных науках асимметрия времени существует не всегда, так как там есть обратимые процессы, например, термодинамические. В этом случае

к описанию времени подходит метафора кольца. А если рассмотреть неравновесное состояние системы, в котором перемешаны прошлое и будущее, то мы наблюдаем метафору в стиле А. Бергсона: время – это клубок ниток. Получается, что образ будущего как свободной причины может пользоваться как минимум тремя метафорами времени. Теперь понятно, почему будущее так трудно определить.

Свободная причинность по И. Канту предполагает, что причина порождает следствие, которое похоже на нее только по форме, но не по содержанию. Тогда содержание будущего следует искать не в прошлом или настоящем, а в самом будущем (*causa sui*). Рассмотрим эту возможность.

Идею субстанции как причины самой себя выдвинул Б. Спиноза. Субстанция не создана ничем, находящимся вне ее, а является порождением самой себя, *causa sui*. Субстанцией может быть только бог как самое простое. Модусы или проявления субстанции всегда сложнее, чем она сама. Проще ли будущее по сравнению с прошлым и настоящим? По количеству элементов – да, поэтому модели будущего удивительно похожи друг на друга. Это, скажем, заметил В.Я. Пропп в «Морфологии русской сказки». Правда, будущее трудно предсказать, поскольку оно существует только как отдельный фрагмент настоящего или прошлого. Зато метафора будущего (рая, страшного суда, постиндустриального будущего) доступна даже обыденному мышлению. Для восприятия прошлого требуется тренировка памяти и длительный период обучения. Для восприятия настоящего нужно внимание и ответственность. Воспринимать будущее без особых усилий может любой. В этом смысле будущее – это субстанция, а прошлое и настоящее – ее модусы, то есть состояния.

Получается, что будущее в определенном смысле проще настоящего, поэтому настоящее его и не замечает. Настоящее использует метафору будущего для развлечения. Так Аристотель в «Поэтике» описывал искусство, как игру в возможные миры, которая призвана сгладить скуку настоящего, и будит в человеке фантазию. Платон в своей утопии «Государство» вообще

запрещает поэзию и игру на кифаре и флейте. Впрочем, он допускал прагматическое использование искусства, как в древней Спарте. Например, музыка и танцы развивают чувство ритма. Но искусство ради искусства запрещено. Р. Декарт в «Правилах для руководства ума» крайне негативно относится к истине в искусстве, потому, что в ней нет описания реальных фактов. Истина в науке – это истина факта, истина в искусстве – это истина чувства.

Теория физического детерминизма гласит, что все события в мире определяются физическими причинами. И только. Чувства и мысли человека не оказывают влияния на мир физической реальности. Если же возникает точка зрения, которая напрямую связывает мир физический и мир духовный, то это иллюзия, игры разума, так сказать. И хотя позиция строго детерминизма противоречит феномену человеческой воли, но это уже относится к сфере настоящего как точке выбора, чем к будущему. У того же К. Поппера в сферу настоящего включаются и материальные, и идеальные факторы. Тогда, если будущее не определяется содержательно настоящим и прошлым, то только с материалистической точки зрения. Ничто не мешает держать в уме очищенный образ прошлого как проекцию будущего. Но если, исходя из прошлого опыта, мы не можем предсказать будущее, то остается только обвинить его во всех возможных и невозможных грехах. Так Л.Н. Гумилев обращает внимание на то, что идея будущего по сравнению с такими же идеями настоящего и прошлого, если она начинает доминировать в культуре этноса, приводит к еще большим жертвам, чем идея прошлого или настоящего.

Если будущее порождает само себя, то оно ближе всего к понятию свободы, точнее воли. У Н.А. Бердяева «свобода – это самоопределение изнутри, из глубины, и противоположна она всякому определению извне, которое есть необходимость» [31, с. 150]. По Бердяеву, свобода находится вне причинных отношений [31, с. 151]. Получается, что, стремясь к безграничной свободе, мы стремимся к будущему, и наоборот. Но такая

свобода подобна свободе бога. Б. Спиноза заявляет в «Этике» буквально на первых страницах, что абсолютная свобода для человека невозможна. Но он как строгий рационалист не учитывает так называемую «свободу дурака» или как говорил Ф.М. Достоевский, стремление пожить «по своей глупой воле». Конечно, и это было замечено раньше, понятие абсолютной свободы ближе всего к русскому понятию «воля». А.Ф. Лосев утверждает, что подобная свобода основана на вере в чудо, то есть на идее разрыва причинно-следственных связей. Мы согласны с этой точкой зрения. Действительно, за свободу приходится платить. Трудом, напряжением воли, усталостью и т.д. Тот, кто верит в чудо, надеется, что за свой выбор он не заплатит. Такая вера похожа на веру в чудо. Поэтому люди ходят в казино, верят в чудо-таблетки, которые вылечат от всех болезней и т.д. К тому же наивная вера в самые простые способы достичь успеха ведет к уничтожению профессионалов (тех, кто утверждает, что успеха достичь непросто). Но такой «свободный» человек живет в сфере настоящего, «здесь и сейчас». Примитивизация, упрощение жизни (тирания) – это подлинное настоящее (аристотелевская «точка настоящего») и искажение прошлого. При этом отсутствие средств для удовлетворения потребностей приводит к хаосу, и для его «выравнивания», как бы выразился А. Ф. Лосев, приходится отказываться от сложной мифологии и переходить к более простой. А.Ф. Лосев, например, описывает замену религиозной мифологии с идеей рая (коммунизм), ада (капитализм), дьявола и его войска (враги народа), святых (героев войны) на идею язычества, но в современной форме [123, с. 24–43]. Н. А. Бердяев в «Миросозерцании Достоевского» отмечает то же самое [30, с. 112–126]. «Так как нет смысла жизни и нет вечности, то остается людям прилепиться друг к другу, как в утопии Версилова, и устроить счастье на земле. Религия социализма говорит словами Великого Инквизитора: «Все будут счастливы, все миллионы людей». «Мы заставим их работать, но в свободные от труда часы мы устроим им жизнь, как детскую игру, с детскими песнями, хором, с невинными плясками. О, мы разрешим им и грех, они слабы и бессильны».

«Мы дадим им счастье слабосильных существ, какими они были созданы» [30, с. 116].

Однако обычно считается, что нужды настоящего порождают идею будущего как цель, то есть момент удовлетворения этой нужды. То есть будущее – это идея настоящего, представленная в виде желания. Есть ли здесь упрощение настоящего или прошлого, о чем говорилось выше? Рассмотрим понятия «потребность», «желание», «цель».

Потребность замечается только, если она не удовлетворяется или удовлетворяется плохо. Причем так называемые первичные, то есть витальные потребности, должны удовлетворяться в первую очередь. З. Фрейд в свое время заметил, что индивидуальность человеку придают только вторичные потребности, возникшие в ходе не биологической эволюции, а собственно в истории. То есть в ситуации голода все люди должны быть похожи друг на друга. Экзистенциализм, в том числе и переживший опыт концлагерей, отвергает эту точку зрения. Получается, что в чисто человеческом измерении на первом месте стоит феномен «желания», а может быть и цели.

В психологии желание – это выражение потребности, которое отличается от влечения рефлексией, четким выстраиванием в сознании образа желаемого объекта. Зачастую желания просты, но эта кажущаяся простота содержит, тем не менее, две стороны. Это эмоциональная составляющая и собственно представление о том, чего желаешь. Эмоции часто связаны с неудовлетворенной потребностью, которая задается образом будущего. Объект желания фокусирует внимания на средствах достижения цели, то есть на прошлое и настоящее. Но при недостатке таковых опять же ориентирован на будущее. Рационалист не будет удовлетворять потребность без соответствующих для нее средств. Мечтатель, иррационалист посчитает, что эти средства можно создать, так сказать, «по ходу дела». В целом это позиция волюнтаризма, которую хорошо описывает высказывание Наполеона: «ввяжемся в бой, а потом посмотрим». Если мечтатель и думает о

средствах, то самых простых. Это мечтания не взрослого, но ребенка. Скажем, разбогатеть, найдя чемодан с деньгами или получив наследство.

Сам процесс удовлетворения потребности ограничен объективной необходимостью и субъективным стремлением к получению удовольствия. Причем под вторым можно понимать и просто положительные эмоции.. Инфантильная личность, озабоченная исключительно будущим, замечает только второе. Вернее, человек желает наслаждаться вечно, не прилагая к этому никаких усилий. С. Гроф описывает такую мечту как пренатальный опыт, опыт внутриутробной жизни, когда действительно еда достается даром. Но согласно С. Грофу, подобные воспоминания у взрослого человека возникают довольно редко, в состоянии измененного сознания, скажем, под наркозом или в состоянии клинической смерти. Сам С. Гроф, правда, только в начале своей карьеры, вводил своих пациентов в это состояние с помощью ЛСД [68, с. 322 – 415].

Категориально наши цели завязаны на понятие возможности, которая переходит в действительность не в акте созерцания, а непосредственно в момент какого-либо действия. Получается, что наши поступки направлены либо на настоящее, либо на прошлое, потому что будущее – это сфера не действительности, но возможности. Как положительные, так и отрицательные эмоции формируют область желанного и нежеланного для индивида, а их основой становятся потребности. Будущее отрицает нежелание. Оно не хочет задумываться о том, что будет препятствовать его целям. Действительно, ребенок до трех лет плохо воспринимает слово «нет», «нельзя». Интересным фактом является и то, что левое полушарие головного мозга (у правшей) отвечает за образы настоящего и будущего, а правое полушарие – за образы настоящего и прошлого. Если у человека отключить на время правое полушарие, он впадает в состояние беспричинного счастья, эйфории, если отключить левое полушарие – впадает в состояние депрессии. Значит, обращение только к прошлому и настоящему угнетает человека, и он часто непроизвольно стремится от них избавиться. Хотя нормальное

функционирование мозга предполагает сочетание желания и нежелания. Но если посмотреть, где именно располагаются образы разных частей времени, то приходишь к интересным выводам. Левое полушарие, отвечающее за ориентацию в пространстве и речь, формирует идею настоящего и будущего. Поэтому метафора вечности выражается через пространство (кольцо времени, клубок ниток, река времени и пр.), если вечность исключается из области науки. В строго рационализированных теориях (математика, физика) время вообще замещается пространством. Правое полушарие, которое мыслит образами, формирует идею настоящего и будущего в образной форме. Вечность здесь представлена не как одновременность, а как идея смысла. Исключение вечности приводит к иррациональным идеям, в которых смысл выносится, так сказать, за рамки. Например, это рассказы об инопланетянах.

Вернемся к субъективной основе наших поступков. Положительные эмоции как инструмент управления со стороны общества или группы в принципе идентичны естественному природному порядку вещей. Отличие человека от животных состоит в осознании отдаленной перспективы, будущего возможного удовольствия. На пути к нему природный механизм может сбиться, и в сознании человека удовольствие становится либо самоцелью (гедонизм), либо практически исключается (аскетизм). Идеал чистого удовольствия сопровождается попытками увернуться от расплаты за такое удовольствие, то есть избежать порождающей их деятельности. Тем более, что мечты о вечном блаженстве, которое достигается без особых усилий просты, можно сказать элементарны и доступны каждому. Аскетизм акцентирует свое внимание скорее не на конечной цели (она почти всегда трансцендентна этому миру), а на способах и средствах ее достижения. Деревья заслоняют лес, средства – цель. Такой способ также грешит излишним упрощением, отказаться просто, особенно, если этот отказ эмоционально связан не просто с целью, а со сверхцелью. Так и

материалисты, и идеалисты могут в основе своей быть людьми глубоко верующими. И далеко несвободными.

Получается, что счастье и свобода несовместимы. Но, заметим от себя, только в рационализированных моделях, где единственной реальностью является реальность настоящего. И в итоге идея абсолютной свободы неявно выражает идею смысла жизни и счастья только в искаженной форме. В религиозной модели М. Лютера, например, рабство воли – это предпосылка спасения. Эту позицию, как известно, в той или иной степени разделяли Б. Спиноза, Г. Гегель. В целом сочетание христианского принципа свободы воли и довольно жесткой позиции последовательного детерминизма характерно для европейской философии. Очень ясно ее выразил Ф. Энгельс. «Не в воображаемой независимости от законов природы заключается свобода, а в познании этих законов и в основанной на этом знании возможности планомерно заставлять законы природы действовать для определенных целей. Свобода воли означает, следовательно, не что иное, как способность принимать решение со знанием дела» [226, с. 116]. Но способность принимать решения со знанием дела делает волю не свободной, а всего лишь рациональной. Неконтролируемый ничем и никем «остаток» свободы, который собственно и производит выбор, остается вне рассмотрения.

Проекция будущего рациональна. Но это рациональность достаточно странная, поскольку основана на мечте о безграничной свободе и счастье. Попытки избавиться от идеи счастья как бесконечного блаженства, тем более что этим блаженством пока никому не удалось воспользоваться, как минимум, приводят к утрате смысла. Счастье отдельного человека в настоящем отравлено бесконечными усилиями добиться этого счастья, подавляя при этом собственные желания. Правда, в этике протестантизма идея счастья заменяется целью успеха. Рациональные поступки и рациональная воля ведут к достижению цели (успеху). Но это достигается за счет отрицания идеи свободы. В определенном смысле можно сказать, что

абсолютная свобода порождает сама себя. В кантовской традиции она отнесена к сфере трансцендентного. Будущее тоже можно воспринимать по аналогии с идеей абсолютной свободы. Но предельно рационализированное будущее отрицает свободу. И это полбеда. Рационализированное будущее теряет идею свободы, а значит, и смысла. Поэтому смысл будущего заключается в нем самом, а именно: в схеме будущего, которая проще настоящего и прошлого. Поэтому модели будущего так просты и так похожи друг на друга. Дело заключается даже не в отсутствии фантазии по поводу будущего. Будущее нематериально, это голая структура, в которой на первый план выносятся понятие связи между элементами, которых пока нет. Как знак идея будущего строго бинарна: будущее как в зеркало глядится в само себя. Поэтому мы говорим: вечность как будущее не существует, представляется.

Далее рассмотрим понятие вечности применительно ко всем ее модусам или состояниям, кроме будущего. А затем рассмотрим состояние будущего по аналогии с вечностью как эпифеномен, то есть сферу небытия. Ведь вечность, как и будущее не существует. По нашей версии вечность не существует, не определяется. Прибегнем к доказательству «от противного». Вечность не определяется, но это не значит, что ее нет на гносеологическом уровне. Поэтому остается вопрос о том, как именно существует вечность? Выбор здесь невелик: либо вечность существует как нечто отдельное от другого существующего, не совпадая с ним (время мира и время бога), либо «внутри» существующего как общее в нем. Исключая первый религиозный вариант, где у вечности есть онтологический статус, можно допустить следующее. Вечность – отрицательное понятие. Поэтому рассмотрим ее не как то, что есть, а как то, чего нет. То есть рассмотрим вечность как эпифеномен. Даже в этом случае, если вечность появляется как «остаток», не поддающийся рационализации, она как понятие, должна обладать свойствами повторяемости. То есть вечность как отрицательное понятие, должна регулярно появляться как неявное дополнение к понятиям

пространства, времени и его модусов, то есть состояний. Возможно, так же будет возникать и идея будущего. Но для начала займемся вечностью как таковой.

Понятие вечности полностью исключает понятие прошлого. Прошлое существует, вечность – нет. Прошлое определяется, вечность не определяется. Как полные антагонисты прошлое и вечность могут замещать друг друга. Это соответствует идее физикализма, который не рассматривает понятие причины времени, заменяя его понятием длительности. Но зато представление времени по аналогии с пространством несет в себе довольно явный вневременной оттенок. Математику и физику легче представлять все моменты времени как одновременные, вытягивая их в прямую линию. Правда, это порождает определенные трудности, прежде всего знаменитый временной парадокс Дж. Э. Мак-Таггарта. И даже в этом парадоксе, правда неявно, идея вечности все-таки присутствует. У сторонников динамической модели это метафора времени как потока и внеграмматические формы высказываний. У сторонников статической модели идея вечности проявляется как идея «внешнего наблюдателя». Утрата идеи вечности приводит в классическом рационализме к проблеме определения общих понятий. Эти понятия выстроены в триадичной структуре: знак – содержание знака – посредник. Отсутствие посредника у Д. Юма приводит к отождествлению модусов времени, а именно: прошлого и будущего. В современной транскрипции идея вечности выглядит как понятие «бесконечности существования материальных тел». На практике это аксиома, допускаемая в современных естественнонаучно ориентированных теориях. Понятие вечности выражается и через идею числа, то есть идею синхронизации отдельных моментов времени. Это понятие числа в пифагореизме, количественный уровень существования вечности в неоплатонизме, идея числа в философии Дж. Локка, Т. Гоббса, Г. Кантора и др. Число берет на себя субстанциональную идею простоты и самодостаточности.

Если идея вечности исчезает из научного оборота, то ее функции берут на себя то прошлое («вечные» авторитеты), то настоящее (материя без материи), то будущее (смысл, свобода). Грубо говоря, если идею вечности выталкивают за дверь, то она лезет в окно. Так, методом от противного, мы доказали необходимость понятия вечности. Остается выяснить вопрос: можно ли сказать о таком отрицательном понятии хоть что-нибудь положительное?

Своеобразным мостом между Платоном и Аристотелем послужила философия Плотина и Ямвлиха. Они отдали дань небытию, поместив его на верхний уровень Единого. Небытие стало границей, пределом рациональности, переходя который исследователь неизбежно наталкивался на парадоксы небытия. То, что это произойдет с необходимостью, мы показали выше. Второй уровень Единого Плотин и Ямвлих обозначили как сферу числа и количества. Этот уровень соответствует аристотелевскому определению времени как «числа движения по отношению к предыдущему и последующему». Этот уровень не порождает особых проблем, хотя и предполагает если не понятие, то хотя бы метафору небытия и вечности как своего источника.

Историко-философская традиция отрицает это. После платоновского «Парменида» о вечности ничего нельзя сказать. Она либо не имеет предикатов, либо имеет их слишком много. Первый случай понятен. Второй случай в логике аристотелевского толка описывается так: предельно общие понятия наделены самым бедным содержанием. Правда, в немецком романтизме есть понятие *Urgrund*, метафизической основы бытия. В экзистенциализме есть понятие «ужас», «ничто». Но в обоих случаях вечность – отрицательное понятие. У Дж. Локка есть хорошее высказывание. Он говорит, что, так как человеку невозможно представить себе бесконечность, то это понятие целиком и полностью является отрицательным [118, с. 232-237]. Очень интересную статью о сфере небытия написал А.Н. Чанышев в 1962 году [220]. Он рассуждает о небытии в отрицательном

ключе. Небытие окружает человека: незнание превосходит знание, умерших больше чем живых и т.д. А. Н. Чанышев делает вывод, что истинная свобода – это признание небытия, то есть отсутствие смысла. Это близко к позиции стоицизма: я знаю, что смертен, что жизнь всего одна, поэтому я поступаю морально не из страха перед вечностью, а из гордости. Эта позиция, скажем прямо, не дает человеку никакой надежды и смысла, ее могут принять единицы. Остальные испытывают ужас перед таким «ничто». И это понятно, поскольку это сфера утраты смысла.

К тому же вечность порождает парадоксы. Первый – это субстанциональность как порождение самой себя («Лжец»). Второй парадокс – это статичность («Летящая стрела»). Сциентистские теории решают эти парадоксы, подменяя понятие вечности временными понятиями. На время это решает проблему вечности. Но возникает парадокс бесконечной делимости («Ахиллес и черепаха»). Он решается в философии науки с помощью идеи неравномерного хода времени. «Лжец» после его анализа Б. Расселом запрещен как иррефлексивное понятие, которое определяет само себя. «Летящая стрела» решается труднее всего, так как она совмещает в себе идею изменчивости и устойчивости. Интересное решение можно найти у С.В. Лепилина, Л.Н. Любинской. У них опять возникает идея пространственной структуры как аналога вечности. Они используют метафору дома: структура дома, то есть его строение, и соотношение квартир остается неизменной, в то время как жильцы (события) меняются [128, с. 14]. Однако можно найти идею вечности в идее временного потока: скорость и конфигурация меняются, но состав остается неизменным.

Итак, вечность сохраняет в своем определении черты не субстанции и не атрибута, а только модуса. Она является дополнительным понятием по отношению к модусам прошлого, настоящего и будущего и проявляется на уровне индивидуально-личностного бытия как аксиологическое понятие.

Теперь рассмотрим будущее как эпифеномен по отношению к настоящему и прошлому. Начнем с определения личности, обращенной к миру небытия (бесконечности, свободы).

Даже материалистически настроенные философы определяют «Я» как точку ответственности, «точку сборки свободы» самосознающего «Я», которое странствует по стихиям, стоящим за видимым миром. Другими словами, «Я» обращено своей волей к миру небытия. В русской идеалистической философии начала двадцатого века такое понимание личности было делом довольно обыкновенным. Именно об этом говорил Г.Г. Шпет, когда писал, что «Я не отрезано и не отвешено по объему, а включено в целое мира» [224, с. 112-117].

Возьмем в качестве, так сказать, канонического текста, служащего материалом для интерпретации, очень популярную и среди естественников, и среди философов, очень популярную концепцию Б.М. Полосухина. Как известно, Г.Флоровскому принадлежит яркая метафора: «тварь можно уподобить геометрической связке лучей или полупрямых, от начала или некоторого радианта простирающихся в бесконечность» [207, с. 178]. Некоторые усматривают сходство с позицией Г. Зиммеля: Я, личность уподобляется пучку лучей, которые, в отличие от концепции Д. Юма, выступают предпосылкой единства, тождества личности и ее совершенства. Б.М. Полосухин же, вооруженный опытом современной науки, уподобляющей Я скорее волновой функции, чем собственно электромагнитной волне, в своей модели сознания проводит прямую аналогию между сознанием и универсальной машиной Тьюринга (имеется в виду алгоритмическая процедура), с самоприменимостью. Свои выводы автор расширяет на проблему объяснения разнообразия животного мира и уникальность человека. Только человек обладает универсальной способностью самоприменений. Поэтому он автономен в отношении внешнего мира [163]. В основе формирования такой способности лежит

рефлексия, понятая как самоприменение перекрученных и замкнутых на себя причинно-следственных связей.

Платон или Декарт с их врожденными идеями, по крайней мере, предполагали единство человека как органического существа, не сводили его к функции. Если прибегать к метафоре прямой, то время – это дорога, а настоящее – точка или интервал соприкосновения настоящего со временем (обод телеги на дороге), которая ведет в неопределенное будущее. Но сейчас нет даже точки соприкосновения со временем, есть только функция, причем даже не соприкосновения – касания. Понятие воли по Т. Гоббсу. Воля – это последнее, причем случайное желание. Воинствующий субъект, наделенный безграничными, по сути, желаниями, устремленный в бесконечную сферу потребления, вот идеал западного общества.

Итак, основу желания может составить только то, что находится вне этого мира. Оговоримся, не вне материального мира, а вне метафоры бесконечной, то есть бессмысленной прямой. Итак, по закону компенсации «Я» как точка настоящего пытается укрепиться в нем с помощью понятия вечности. Мы находим идею вечности в современных философских построениях, причем, в отличие от сциентистских моделей, вечность как состояние осмысленного будущего выражается уже напрямую. Хотя мы должны еще раз отметить: будущее – это эпифеномен, она ближе всего к понятию небытия.

Платоновский мир идей активно используется М.К. Мамардашвили во «Введении в философию». Он считает, что нравственный закон, известный индивидуальному сознанию, являются универсальным потому, что существует некая надперсональная сфера сознания. Она образована так называемыми пустыми или чистыми формами. “Есть некоторые первичные, первоначальные отношения, которые не нами созданы, но есть именно в нас и вечны в том смысле слова, что они вечно свершаются, и мы как бы находимся внутри пространства, охваченного их вечным свершением. Они

никогда не позади нас и никогда не впереди нас... Они всегда – сейчас» [131, с. 38].

Не говоря уже о том, что М.К. Мамардашвили обращается к понятию вечности у Платона, он считает, что вечность или гносеологическое «ничто» определяет поведение человека. В его высших проявлениях. Вечность – это особого рода реальность, приобщиться к которой с помощью обычного рассудочного представления человек не может. Для этого человеку нужно особое состояние духа и мысли. Когда человек возводит себя к этой сфере (вечности), он как бы припоминает, открывает то, что уже было познано человечеством как целым в результате некоторого первоакта. То есть человек каким-то таинственным образом уже «знает» то, до чего он сам, данными ему природой средствами дойти не в состоянии.

На ум сразу приходит платоновская идея знания как припоминания. Или, скажем, популярные рассказы об «информационном поле земли». Так недолго дойти и до идеи мистического озарения.

Однако идею неких проторенных форм познания поддерживает и такой уважаемый философ как С.С. Хоружий. Он употребляет метафору «инструкции» для объяснения феномена появления чего-то нового в настоящем. С.С. Хоружий пишет буквально следующее. «В границах нашего сугубо индивидуального опыта мы ведь не изобретаем нашей путевой инструкции, как следовать к цели...И, тем не менее нечто заставляет нас к ней продвигаться...Такие инструкции все же создаются, и они создаются...некоторой преемственной работой, которую осуществляет уже некоторое сообщество. И вот это то сообщество, которое вырабатывает путевую инструкцию к инобытию (курсив наш), и называется духовной традицией...То, что транслирует духовная традиция, есть только одно и очень определенное: транслируется антропологический опыт бытийного восхождения. Уникальный род опыта» [219].

Получается, что личность в настоящем – это даже не «точка настоящего», это функция, в основе которой лежит некий опыт небытия или

ничто. Это опыт мистический в лучшем смысле этого слова. И М.К. Мамардашвили, и С.С. Хоружий говорят, прежде всего, о нравственном надперсональном опыте. Отметим для себя, что понимание сознания как функции, заданной извне, соответствует математической модели сознания Б.М. Полосухина.

То есть «Я» опять понимается как волновая функция свободы, как странник в возможных мирах, у которого нет даже точки опоры. Именно так человека понимает постмодернизм. Но если у «Я» нет рациональной опоры, то это субъект солипсизма, который вечно смотрится в зеркало рациональных схем, не принадлежащее ему. Да еще и видит в этом зеркале только самого себя, которого на самом деле нет. Нет продукта, результата, сохраненного качества. Есть только вечный путь в ничто.

Здесь мы должны снова обратиться к понятию настоящего. В начале главы было заявлено, что коренное отличие настоящего от прошлого состоит в том, что прошлое нельзя изменить, а настоящее – можно. На прошлое падает тень настоящего в акте единого психологического восприятия. Аристотель говорил в этом случае, что прошлое и настоящее соприкасаются краями. Однако дело не только в этом. Настоящее создает новое, даже если это новое было получено из элементов старого, то есть прошлого. Отношение к прошлому может быть разным: от его уничтожения в революции или попытках сохранить все прошлое, даже и устаревшее в консерватизме. Изменение настоящего или точка бифуркации, говоря языком синергетики, довольно сложно зафиксировать в акте восприятия. Это классическая философская проблема. По Платону прорыв вечности во время совершается в некоторый безвременный промежуток. Тело в момент такого прорыва должно и находиться, и не находиться в одном и том же месте. Зафиксировать этот момент перехода практически невозможно, ведь в состоянии дления прошлое и настоящее или просто соприкасаются краями, по выражению Аристотеля, или находятся в безвременье по Платону. В первом случае невозможно логически уловить сам момент перехода

(парадокс «Бессмертие Сократа»). Во втором случае придется вводить категорию вечности, где изменение будет внезапным, и не будет наполнять собой никакого времени. Аристотель в шестой книге «Физики» решает эту проблему по-своему [13, с. 179-205]. Он не допускает понятия вечности, то есть безвременности. По Аристотелю время заполняет даже самые небольшие интервалы, просто оно не всегда замечается. Этот спор актуален и для современной физики [14]. Недалеко от этого ушло понятие настоящего как в психологии и социальной философии: [1], [6], [9], [35], [36], [37], [64], [83], [85], [117]. Однако нам интересно другое. Аристотель описывает постепенное прибавление изменений или новизны. По Г. Гегелю это прекрасно описывается законом перехода количественных изменений в качественные. Но у Аристотеля это процесс, в котором не теряется ни одна из частей целого. Все, наполняющее время, каждое изменение, то есть переход от одного состояния в другое, всегда возникает постепенно и никогда не возникает внезапно. Из всего сказанного Аристотель делает вывод в последней, восьмой книге «Физики», что неделимое, то есть точка, не может двигаться [13, с. 221, 253-255]. С этим прекрасно сочетается метафора движения не во времени, а в пространстве, от одного события к другому. То есть движение или изменение приписывается не времени, а телам, которые изменяются. Есть изменение в пространстве, а сознание лишь скользит от одного изменения к другому, выстраивая их в последовательный, пространственный ряд. Значит, аристотелевский рационализм в современных теориях времени исключает, как это ни странно, само понятие времени как изменения. Есть ощущение, что «время проходит», но на самом деле время неизменно.

Платоновская метафора внезапных, неожиданных изменений, которые приходят неизвестно откуда и не поддаются рационализации (М.К. Мамардашвили, С.С. Хоружий) лучше описывает ощущения современного человека. Поэтому к метафоре вечности при исследовании будущего и стали обращаться. На самом деле это теория квазиидеальной вечности. Вечность

понимается как субстанция, обладающая духом, разумом. Но фактически квазиидеальная теория представляет вечность как духовный, организующий принцип, сверхпрограмма человечества. Если прибегать к аналогии, то квазиидеальная теория вечности не верит в саму вечность, но признает необходимость такого понятия как организующего принципа. Или, как говорил Вольтер: если бы религии не было, ее стоило бы выдумать.

В квазиидеальной теории у времени нет аристотелевского плавного и постепенного изменения. То есть оно есть, конечно, только человек способен воспринять только отдельные фрагменты этого временного узора. В этом отношении показательны примеры выдающихся людей. Точнее тех, кого можно назвать универсальными гениями. Скажем, Г. Гете прочитывал в день по одной книге. Учитывая лавинообразный поток информации, свалившийся на современного человека, этого явно недостаточно. Поэтому часть информации просто не замечается, кое-что исчезает без следа, остается незамеченным. Избирательность чтения, характерная для эпохи узкой специализации возрастает, и, конечно, это вызывает естественную реакцию. Идею пустых пространственных форм, «инструкции», матрицы, всемирного хранилища для информации. Нам все-таки ближе точка зрения Платона, который доказывал, что ошибки имеют смысл, потому что порождены сферой небытия. Если на уровне философской рефлексии мы сталкиваемся с квазитеориями вечности, то на уровне обыденного мышления естественной реакцией на ускорение исторического времени становится примитивизация культуры с одной стороны и обращение к «вечным» ценностям с другой. Впрочем, подобная реакция на сгущение культурных инноваций и нова, и не нова. И опять возникает метафора платонизма – «вечные» произведения искусства.

Итак, настоящее будущее порождает новое, но это новое «не переваривается» самим настоящим. Поэтому настоящее сокращается сначала до точки, а затем превращается в функцию. Чтобы сохранить настоящее

приходится прибегать к метафоре вечности как будущего, имеющего смысл, причем уже открыто.

Как проходит сокращение настоящего для личности? Это означает сокращение хронологического расстояния до прошлого, которое становится чуждым. В историографии это описывается как проблема сохранения «следов» прошлого. Но так как в нашей модели будущее – это «очищенное», то есть отрефлексированное прошлое, то получается, что сокращение прошлого приводит к сокращению будущего. Эти два модуса времени настолько смыкаются, что это заметно невооруженным глазом. Чего стоит одно изменение климата.

Происходит ли при этом сокращение настоящего как сохранение качества системы, некоторого постоянства в бушующем потоке изменений? Об ускорении исторического времени как сокращении момента «теперь» в философии заявлено уже достаточно давно. Своеобразной реакцией на это являются, по нашему мнению, теории квазиидеальной и квазиматериальной вечности. Заметим, что слово «вечность» как категория самими авторами практически не употребляется, скорее это образ, метафора. Скажем, это метафора вечности, как и возрожденная идея «пустых» форм сознания, гибрид платоновских идей и кантовского априоризма у М.К. Мамардашвили и С.С. Хоружего. Эта квазиидеальная теория названа нами так, поскольку основания этой идеи лежат скорее в области психологии как попытка опереться на что-то неизменное, например, неизменяющуюся природу человеческого сознания. Впрочем, квазиматериальный вариант тоже не решает проблемы. Ведь в нем вечность понимается как материальное явление, то есть фактически не является действующим понятием.

Таким образом, в данном параграфе вскрываются особенности проецирования вечности посредством будущего

Будущее логически неопределимо, но существует как пространство нереализованных возможностей прошлого, а также как очищенная от содержания структура прошлого. Будущее определяется через прошлое как

через «материнскую идею», поэтому будущее зачастую стремится разрушить прошлое. Отношения между прошлым и настоящим осложняются тем, что в настоящем есть свобода выбора, а в прошлом только свобода отношения. Поэтому настоящее, которое не в силах изменить прошлое и избавиться от ошибок, лишает его онтологического статуса.

Современные теории вечности как состояния будущего можно назвать псевдо теориями, т.к. в них вечность не имеет онтологического статуса. В квазиматериальном варианте есть понятие «места», «локуса», куда помещается время. Но мы пытались показать, время воспринимается по аналогии с пространством, то есть является абстракцией первого уровня. В квазиидеальном варианте вечность сравнивается либо с гигантским мировым компьютером (снова аналогия пространства), либо является сверхпрограммой человечества. Объясняет эту теорию состояние «отпуска от истории» современного человека.

Во-первых, вечность как будущее существует на гносеологическом уровне, как категория четвертого уровня или проекция прошлого.

Во-вторых, вечность обретает бытие на аксиологическом уровне, особенно принимая во внимание напряженный конфликт между настоящим и будущим с одной стороны и прошлым с другой. Будущее связывается с настоящим, объединяясь против прошлого, как «стрела времени», которая направлена к идее безграничной свободы. Вечность же восстанавливает единство всех частей времени, преемственность традиции, истории.

Предпринятое во второй главе подтверждает гипотезу о том, что интеграция категории вечности в темпоральную структуру бытия мира и человека весьма плодотворна (см. Введение).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Категория времени выражает смену одних явлений, событий, процессов другими, их последовательный характер, движение и развитие объектов. Категория вечности выражает несотворимость и неуничтожимость мира в целом, материи (или, с точки зрения религиозно мыслящих людей, духа) и ее атрибутов (движение, объективность), а также непреходящую сущность чего бы то ни было, с утратой которой уже нельзя говорить о существовании данного объекта. Категория вечности выражает и неуничтожимость самого времени. Таким образом, вечность оказывается своеобразным атрибутом, существенным свойством, характеристикой времени: «время вечно», «вечное время», «вечность времени». В свою очередь, время определенным образом характеризует вечность. И отнюдь не только в том поверхностном смысле, что вечность можно понимать как бесконечное и безначальное течение времени, но и в том смысле, что она выражает единство его атрибутов (модусов), единство прошлого, настоящего и будущего, так сказать «вневременной исток» (П.П. Гайденко) времени, что приобретает специфическую значимость с точки зрения решения задачи междисциплинарного синтеза. В частности, речь идет об одном из самых важных императивов современности – вписать мир ценностей в научную картину мира. Время и вечность являются диалектически взаимосвязанными категориями, которые следует рассматривать в неразрывном единстве.

В рамках данного исследования предпринята попытка последовательно вписать категорию вечности в темпоральную структуру мира и человека, рассмотреть ее возможности в качестве категории, способствующей интеграции научных, философских знаний и, соответственно, консолидации научной картины мира. И, таким образом, реконструировать теоретико-методологические основания комплексного осмысления широкого спектра онтологических, гносеологических, аксиологических и иных проблем,

решение которых требует переосмысления содержания классической оппозиции времени и вечности.

Были выявлены различные пути, способы формы концептуализации времени и вечности, проанализированы представления о подлинном и неподлинном существовании, о длительности и вневременности, об объективном и субъективном восприятии времени и вечности, предпринят категориальный анализ, исследован статус вечности в темпоральной структуре мира (в структуре прошлого, настоящего и будущего), осуществлена рефлексия над формами знания о времени и вечности на уровне рационального и чувственного, наконец, освещены элементы процесса овладения категориями времени и вечности на индивидуально-личностном уровне.

В ходе исследования было установлено следующее.

1. В истории научно-философской мысли, особенно, в связи с прогрессом естествознания, предполагающего применение количественных, экспериментальных методов, категория вечности замещается, вытесняется понятием времени. Этот важный и необходимый процесс, тем не менее, обнаружил ограниченности. Хотя время при этом приобретает, воспроизводит важные характеристики вечности, оно не может восполнить всё содержание, весь мировоззренческий и методологический потенциал данной категории.

2. Конституирование понятия времени связано преимущественно с уровнем рассудочной деятельности, тогда как конституирование идеи вечности предполагает мобилизацию интеллектуального поиска на уровне разума. Обращение к категории вечности, особенно, в современную эпоху, способствует восстановлению целостности картины мира, истории, человеческой личности, способствует развитию диалектического мышления. С точки зрения четырехуровневой концепции категорий, время следует рассматривать в качестве категории третьего уровня, а вечность – в качестве категории четвертого уровня.

3. Вечность является неотъемлемым элементом темпоральной структуры, причем на каждом из уровней этой структуры порождается и функционирует особым образом. Вечность объективируется посредством прошлого, актуализируется посредством настоящего и проецируется посредством будущего, причем и сами эти «части времени» (атрибуты) конституируются с привлечением категории вечности, правда, как правило, не достаточно проясненной, неотрелектированной и, следовательно, не в полной мере «работающей».

4. Ни один из известных смыслообразов времени (образов, идей, моделей времени), в той или иной степени, в той или иной форме выражающий единство времени и вечности, не может считаться универсальным. Различные философы, теории, подходы дополняют друг друга. Особое внимание следует обратить на то обстоятельство, что в формировании представлений о времени и вечности существенную роль играют не только естественнонаучные знания и данные психологических наук (чему сегодня уделяется преимущественное внимание), но и этические проблемы, например, проблема свободы выбора.

Проведенный анализ показал, что категория вечности действительно является эффективно функционирующей категорией, способствующей решению разнообразных теоретических проблем, которые предполагают интеграцию различных знаний, составляющих картину мира, прежде всего, очевидно, потому, что углубляет наши представления о времени (а тем самым и о духовных и материальных объектах, которые категория времени характеризует).

Список литературы

1. Аарлайд А. Категория времени в современной науке и проблема человеческого времени / А. Аарлайд // Известия АН СССР // Общественные науки. – 1978. Сер. 27. – № 3. – С. 268–280.
2. Абульханова К.А., Березина Т.Н. Время личности и время жизни / К.А. Абульханова, Т.Н. Березина. – СПб. : Алетейя, 2001. – 304 с.
3. Августин А. Исповедь. Кн. 11. 13: [http:// philosophy.ru/library/august/01/11](http://philosophy.ru/library/august/01/11).
4. Авдошин Г.В. Время человеческого бытия в социокультурном континууме (Социально-философский аспект): дисс....канд филос. наук: 09.00.01 / Г.В. Авдошин. – Казань, 2013. – 154 с.
5. Аксенов Г.П. Причина времени / Г.П. Аксенов. – М.: Едиториал УРСС, 2008. – 304 с.
6. Алексеев В.П. Вектор времени в таксономическом континууме // В.П. Алексеев // Вопросы антропологии. – 1975. – Вып.49. – С. 65 –77.
7. Анисов А.М. Проблема познания прошлого: [http // philosophy.ru/iphras/library/past2html](http://philosophy.ru/iphras/library/past2html) – 28 с.
8. Антошкина Е.А. Концептуализация проблемы времени в естественных и гуманитарных науках: диссканд филос. наук: 09.00.01 / Е.А. Антошкина – М., 2010. – 171 с.
9. Анохин П.К. Теория отражения и современная наука о мозге / П.К. Анохин. – М.: Знание, 1970. – 46 с.
10. Аригунова Е.В. Скука и время / Е.В. Аригунова // Вестник ТГУ. – 2010. – № 340. С.45–47.
11. Аристотель. Категории / Аристотель. Сочинения. В 4-х т. Т. 2. – М.: Мысль, 1978. – 687 с. С. 51–91.
12. Аристотель. Метафизика / Аристотель. Сочинения. В 4-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1975. – 550 с. С. 65– 367.

13. Аристотель. Физика / Аристотель. Сочинения. В 4-х т. Т. 3. – М.: Мысль, 1981. – 613 с. С. 59–263.
14. Аронов Р.А. «Пифагорейский синдром» в современной физике / Р.А. Аронов // Тезисы докладов и выступлений на 10 Всесоюзной конференции по логике, методологии и философии науки (секции 6 – 7) – Минск, 1990. С. 3–4.
15. Аронов Р.А. Рецензия на книгу Мостепаненко А.М. «Проблема универсальности основных свойств пространства и времени» / Р.А. Аронов // Вопросы философии. – 1970. – № 1. – С. 149 – 153.
16. Артюнина А.А. Время биологическое и время субъективное: Сравнительные характеристики / А. А. Артюнина // Вестник Иркутского лингвистического университета. – 2012. – № 19. Т.2. С. 133 – 138.
17. Аскин Я.Ф. Направление времени и временная структура процессов / Аскин Я.Ф. / Я.Ф. Аскин. – Пространство, время, движение. – М.: Наука, 1971. – 624 с. С. 56–106.
18. Аскин Я.Ф. Проблема времени. Ее философское истолкование / Я.Ф. Аскин. – М.: Мысль, 1966. – 200 с.
19. Асмус В.Ф. Проблема интуиции в философии и математике / В.Ф. Асмус. – М.: Мысль, 1965 – 312 с.
20. Аугустынек З. Два определения времени / З. Аугустынек // Вопросы философии. – 1970. – № 6. – С. 48–53.
21. Ахундов М.Д. Понятие времени: Истоки, эволюция, перспективы / А. М. Ахундов. – М.: Наука. – 223 с.
22. Ахундов М.Д. Концепции пространства и времени: истоки, эволюция, перспективы / М. Д. Ахундов. – М.: Наука, 1982. – 222 с.
23. Ахундов М.Д. Проблема прерывности и непрерывности пространства и времени / М. Д. Ахундов. – М.: Наука, 1974. – 254 с.
24. Ахундов М.Д. Пространство и время в физическом познании / М. Д. Ахундов. – М.: Мысль, 1982. – 253 с.

25. Багрова Н.Д. Фактор времени в восприятии человеком / Н.Д. Багрова. – Л.: Наука, 1980. – 96 с.
26. Баканов В.А., Пономарев В.И. О природе времени / В.А. Баканов, В.И. Пономарев // Успехи современного естествознания. – 2013. – № 4. С.151–153.
27. Бахтин М.М. Время и пространство в произведениях Гете / М.М. Бахтин. Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин – М.: Искусство, 1979 – 424 с.
28. Белинская Е.П., Давыдов, И. С. Графический тест Коттла: специфика показателей временной перспективы: http://psyjournals.ru/psyedu/2007/n5/Belinskaya_Davydova.shtml.
29. Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память / А. Бергсон – Минск: Харвест, 1999. – 1408 с.
30. Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского / Н.А. Бердяев. – М.: АСТ: Хранитель, 2006. – 254 (2).
31. Бердяев Н.А. Философия свободного духа / Н.А. Бердяев. – М.: АСТ: Хранитель, 2006. – 416 с.
32. Беркли Дж. Сочинения / Дж. Беркли. – М.: Мысль, 1978. – 556 с.
33. Беспалова Ю.М. Время: Перспективы социологического исследования / Ю.М. Беспалов // Вестник Тюменского государственного университета. – 2012. – № 8 – С.159–164.
34. Блауберг И.В. Системный подход: предпосылки, проблемы, трудности / И.В. Блауберг. – М.: Знание, 1969. – 48 с.
35. Болгов В.И. Категория времени в социальном измерении и планировании и проблема экономии времени / В.И. Болгов // Социс. 1970. – Вып. 6. – С.7. – 71.
36. Большаков В.П. О ценности времени в разных культурах // В.П. Большаков // Научная конференция «Социальная философия и философия истории: открытое общество и культура». Ч. 2 – СПб., 1994. – С. 77–79.

37. Бренное и вечное. Прошлое в настоящем и будущем философии и культуры: Материалы всерос. науч. конф., посвященной 10-летию Новгород. гос. ун-та им Ярослава Мудрого, 27–29 окт. 2003 г. – Великий Новгород: НовГУ, 2003. – 225 (1) с.
38. Будущее пространства-времени. Антология / Прайс Р., Новиков И., Хокинг С., Кип С. Т., Феррис Т., Лайтман А. – СПб.: Амфора, 2009. – 256 с.
39. Булгаков С.Н. Свет Невечерний: Созерцания и умонастроения / С.Н. Булгаков. – М.: Республика, 1994. – 416 с.
40. Булгаков С.Н. Сочинения: В 2 т. Т. 2 / С. Н. Булгаков. – М.: Наука, 1993. – 750 (1) с.
41. Вернадский В.И. Пространство и время в неживой и живой природе / В.И. Вернадский Размышления натуралиста в двух книгах. Кн. 1. / В.И. Вернадский. – М.: Наука, 1975. – 176 с.
42. Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста / В.И. Вернадский. – М.: Наука, 1988. – 520 с.
43. Вилесов Ю.Ф. Апории Зенона и соотношение неопределенностей Гейзенберга / Ю.Ф. Вилесов // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. – 2002. – № 6. – С. 20–29.
44. Вирилио П. Машина зрения / П. Вирилио. – М.: Наука, 2004. – 144 с.
45. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Л. Витгенштейн. – М.: Изд-во иностр. лит., 1958 – 113 с.
46. Владимиров Ю.С. Пространство–время: явные и скрытые размерности / Ю.С. Владимиров. – Изд. 2-е, перераб. и доп. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. – 208 с.
47. Время конца времен. Время и вечность в философской культуре: материалы заседания философского клуба, 7 февраля 2009 г. – М.: Московско–Петербургский Философский Клуб, 2009. – 176 с.
48. Вяльцев А.Н. Дискретное пространство – время / А.Н. Вяльцев. – М.: Наука, 1965. – 399 с.

49. Гайденко П.П. История греческой философии в ее связи с наукой / П.П. Гайденко. – М.: ПЕРСЭ; СПб.: Университетская книга. – 319 с.
50. Гайденко П.П. Время и вечность: парадокс континуума / П.П. Гайденко // Вопросы философии. – 2000. – № 6. – С. 110–136.
51. Гайденко П.П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке М.: Прогресс – Традиция, 2006. – 464 с.
52. Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века / П.П. Гайденко. – М.: Республика, 1997. – 495 с.
53. Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум / П.П. Гайденко. – М.: Прогресс–Традиция, 2003. – 528 с.
54. Галилей Г. Беседы и математические доказательства, касающиеся двух новых отраслей науки: [http // chronos.msu.ru/quotations/galiley.html](http://chronos.msu.ru/quotations/galiley.html).
55. Гарбузов Д.В. Антропологическая концепция времени: автореф. дис.... доктор. филос. наук. 09.00.01 / Д.В. Гарбузов. – Волгоград, 2011. – 50 с.
56. Гильберт Д., Аккерман В. Основы теоретической логики / Д. Гильберт, В. Аккерман. – М.: Гос. изд–во ин. лит., 1947. – 306 с.
57. Гегель Г.В.Ф. Наука логики / Гегель Г. В. Ф. Сочинения. Т.2. / Г.В.Ф. Гегель. – М. –Л.: Соцэкгиз, 1934. – 682 с.
58. Гегель Г.В.Ф. Наука логики / Гегель Г. В. Ф. Сочинения. Т. 5 / Г.В.Ф. Гегель. – М.-Л.: Соцэкгиз, 1937. – 682 с.
59. Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое / В. Гейзенберг. – М.: Наука, 1989. – 400 с.
60. Георгий Флоровский – священнослужитель, богослов, философ. – М.: Прогресс–Культура, 1995. – 416 с.
61. Голованова И.А. Время, вечность, момент / И.А. Голованова // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. – 1993. – № 5. – С. 57 – 74.
62. Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Гоббс Т. Сочинения: В 2 т. – Т. 2 / Т. Гоббс – М.: Мысль, 1991. – 736 с.

63. Гоббс Т. О гражданине / Гоббс Т. Сочинения в 2 т. Т.1 / Т. Гоббс. – М.: Мысль, 1989. – 622 [2] с. С.270 – 506.
64. Головаха Е.И., Кроник О.О К исследованию мотивации жизненного пути личности: техника и каузометрия // Мотивация личности / Е. И. Головаха, О.О. Кроник – М.: АПН СССР, 1982. – 120 с.
65. Головкин В.Н. Философские вопросы научных представлений о пространстве и времени. Концептуальное пространство–время и реальность: Учебное пособие / В.Н. Головкин. – Новосибирск: Новосибирский гос. ун-т. , 2006. – 226 с.
66. Гоноцкая Н.В. Я и время. Основания темпоральной концепции /Н.В. Гоноцкая // Вопросы философии. –2010. – №2. С. 73 – 84.
67. Горский Д. П. Обобщение и познание / Д. П. Горский. – М.: Мысль, 1985 – 208 с.
68. Гроф С. Величайшее путешествие: сознание и тайна смерти / С. Гроф. – М.: АСТ, 2008. – 475 [5].
69. Грюнбаум А. Философские проблемы пространства и времени : http://pounivers.narod.ru/bibl/ag_st2.html.
70. Грязнов А.Ф. «Скептический парадокс» и пути его преодоления /А.Ф. Грязнов // Вопросы философии. – 1989. – № 12. – С. 140–150.
71. Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь / Л.Н. Гумилев. – М.: Мысль, 1993. – 782 с.
72. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры / А. Я. Гуревич. – М.: Искусство, 1972. – 318 с.
73. Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени // Э. Гуссерль. Собр. соч. Т.1. – М.: Гнозис, 1994. – 160 с.
74. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию / Э. Гуссерль. – СПб.: Владимир Даль, 2004. – 398 [1] с.
75. Гуссерль Э. Философия как строгая наука / Э. Гуссерль. – Новочеркасск: Сагуна, 1994. – 357 с.

76. Данн Д.У. Эксперимент со временем / Д.У. Данн. – М.: Аграф, 2004. – 224 с.
77. Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках / Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. 1 / Р. Декарт. – М.: Мысль, 1986. – 654 [2] с. С. 250 – 296.
78. Делокаров К.Х. Философские проблемы теории относительности / К. Х. Делокаров. – М.: Наука, 1973. –207 с.
79. Демидов В.Е. Время, хранимое как драгоценность / В.Е. Демидов. – М.: Знание, 1977. –176 с.
80. Диоген Лаэртский О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Диоген Лаэртский. – М.: АСТ, 2011. – 570 с.
81. Духан И.Н. Длительность и гипостазис: Бергсон, Левинас и художественное переживание времени / И.Н. Духан // Вопросы философии. – 2010. – № 6. – С.33–43.
82. Духан, И. Н. "Реконструкция времени" как философия классического формообразования // Философские науки.– 2009. – № 12. – С. 76–91.
83. Ежов О.Н. Онтология социального времени / О.Н. Ежов. – Саратов: СГТУ, 2000. – 480 с.
84. Есенин-Вольпин А.С. Об антитрадиционной (ультраинтуиционистской) программе оснований математики и естественнонаучном мышлении / А. С. Есенин-Вольпин // Вопросы философии. – 1996. – № 8. – С. 100 – 137.
85. Жаров А.М. Об эмпирическом и теоретическом обосновании одномерности времени / А. М. Жаров // Вопросы философии. – 1968. – № 7. – С. 101–109.
86. Жижек С. Добро пожаловать в пустыню реального / С. Жижек. – М.: Прагматика культуры, 2002. – 160 с.
87. Зисман Г.А. Теория позитрона / Г.А. Зисман / Журнал экспериментальной и теоретической физики. – 1940. – Т. 10. – Вып. 11. – С. 1163–1167.
88. Зигварт Х. Учение о методе / Зигварт Х. Логика. Т. 2. Вып. 2 / Х. Зигварт. – СПб.: Общественная польза, 1909. – 368 с.

89. Информационная культура личности: прошлое, настоящее, будущее: Междунар. науч. конф.: Краснодар – Новороссийск, 11–14 сент. 1996. – Краснодар. М.: КГАК: МГУК, 1996. – 490 с.
90. Кадышевский В.Г. К теории квантованного пространства и времени / В. Г. Кадышевский // ЖЭТФ. – 1961. – Т. 41. – № 6. – С. 1885–1894.
91. Казарян В.П. Понятие времени в структуре научного знания / В.П. Казарян. – М.: МГУ, 1980 – 164 с.
92. Канке В. А. Единство и многообразие форм времени.: дисс. доктор. филос. наук. 09.00.01. – Бийск, М., 1984. – 322 с.
93. Канке В.А. Формы времени / В.А. Канке. – М.: Едиториал УРСС, 2002. – 260 с.
94. Кант И. Критика чистого разума / Кант И. Сочинения в 6 т. Т. 3. / И. Кант. – М.: Мысль, 1964. – 799 с.
95. Кант И. О форме и принципах чувственно постигаемого и умопостигаемого мира / Кант И. Сочинения в 6 т. Т. 2 / И. Кант. – М.: Мысль, 1964. – 496 с. С. 381 – 413.
96. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей проявиться как наука / Кант И. Сочинения в 6 т. Т.4. Ч. 1 / И.Кант. – М.: Мысль, 1965. – 544 с. С. 67-219.
97. Кантор Г. Труды по теории множеств / Г.Кантор. – М.: Наука, 1985 – 430 с.
98. Кармин А.С. Познание бесконечного / А.С. Кармин. – М.: Мысль, 1981. – 229 с.
99. Карри Х. Основания математической логики / Х. Карри. – М.: Мир, 1969. – 567 с.
100. Карнап Р. Значение и необходимость: исследование по семантике и модальной логике / Р. Карнап. – Биробиджан: Тривиум, 2000. – 380 с.
101. Карнап Р. Философские основания физики. Введение в философию / Р. Карнап. – М.: Прогресс. – 390 с.

102. Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности в 12–13 веках, преимущественно в Италии / Л.П. Карсавин Сочинения. Т.2 / Л.П. Карсавин. – СПб.: YMCA-PRESS; Алатейя, 1997. – 418 с.
103. Карсавин Л.П. О началах (опыт христианской метафизики) / Карсавин Л.П. Сочинения. Т.6 / Л.П. Карсавин. – СПб.: YMCA-PRESS, 1997. – 418 с.
104. Кассирер Э. Философия символических форм. Том 1. Язык / Э. Кассирер – М.; СПб.: Университетская книга, 2001. – 271 с.
105. Книгин А.Н. Учение о категориях: Учебное пособие / А.Н. Книгин. – Томск, 2005. – 292 с.
106. Краевская О.А. Онтологический статус времени. Способы тематизации времени в онтологии: автореф. дис.... канд. филос. наук. 09.00.01. / О.А. Краевская. – Томск, 2003. – 26 с.
107. Коган Л.Н. Вечность: преходящее и непреходящее в жизни человека / Л.Н. Коган. – Екатеринбург.: УГУ, 1994. – 168 с.
108. Козырев Н.А. Время как физическое явление / Н.А. Козырев / Моделирование и прогнозирование в биоэкологии: Сб. науч. трудов. – Рига, 1982. С. 59–72.
109. Козырев Н.А. Причинная механика, и возможность экспериментального исследования времени // История и методология естественных наук / Н. А. Козырев – М., 1963. Вып. 3. – С.95–113.
110. Кондаков Н.И. Логический словарь – справочник / Н. И.Кондаков. – М.: Наука, 1975 – 720 с.
111. Кривцов В.А. Китайский космогонический трактат 11 века («Трактат о «Плане великого предела Чжуо-цзы») / В. А. Кривцов // Вопросы философии. – 1958. – № 12. – С. 106–109.
112. Куайн У. Вещи и их место в теории // Аналитическая философия. Становление и развитие / У. Куайн. – М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс–Традиция, 1998. – 528 с. С. 322–342.

113. Курган А.А. Онтология времени в поле интеграции феноменологии и диалектической философии: автореф. дисс...кандид. филос.. наук. 09.00.01 / А.А. Курган. – Томск, 2010. – 37 с.
114. Курдюмов С.П., Малинецкий Г.Г. Нелинейная динамика и проблемы прогноза / С.П. Курдюмов, Г.Г. Малинецкий // Вестник РАН. 2001. – № 2. – Т. 71. – С. 210–232.
115. Левин К. Определение понятия «поле в данный момент» // Хрестоматия по истории психологии: Период открытого кризиса. Начало 10–х гг. – 30–х гг. 20 века / К. Левин – М.: МГУ 1980. – 301 с. С. 131–145.
116. Левич А.П. Научное постижение времени / А.П. Левич // Вопросы философии. – 1993. – № 4. – С. 115 – 125.
117. Лой А.Н. Социально-историческое содержание категорий «время» и «пространство» / А.Н. Лой. – Киев: Наукова думка, 1978. – 135 с.
118. Локк Дж. Избранные философские произведения: в 2–х т. Т. 1 / Дж. Локк. – М.: Соцэкгиз, 1960. – 730 с.
119. Локк Дж. Избранные философские произведения: в 2–х т. Т. 2 / Дж. Локк. – М.: Соцэкгиз, 1960. – 532 с.
120. Лолаев Т.П. Вселенная, время, вечность и бесконечность / Т.П. Лолаев // Философия и космология. – 2011. – № 1(9). – С.86 – 98.
121. Лолаев Т.П. Почему вечность – не бесконечное время / Т.П. Лолаев // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. – 1998. – № 2. – С. 80–90.
122. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Последние века / А.Ф. Лосев. Кн. 2. – Харьков: Фолио; М.: ООО Изд-во АСТ, 2000. – 544 с.
123. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В двух книгах / А.Ф. Лосев. Кн. 2. – Харьков: Фолио; М.: ООО Изд-во АСТ, 2000. – 676 с.
124. Лосский Н.О. История русской философии / Н.О. Лосский. – М.: ВШ, 1991. – 559 с.
125. Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция / Н.О. Лосский. – М.: Республика, 1995. – 400 с.

126. Лысенко В.Г. Философия природы в Индии: атонизм школы вайшешики / В.Г. Лысенко. – М.: ГРВЛ, 1986. – 200 с.
127. Люббе Е.В. В ногу со временем. О сокращении нашего пребывания в настоящем / Е.В. Люббе // Вопросы философии. – 1994. – № 4. – С. 94–113.
128. Любинская Л.Н., Лепилин С.В. Философские проблемы времени в контексте междисциплинарных исследований: http://chronos.msu.ru/biographies/lepilin_gunter.html.
129. Макина А.В. Музыкальное время: философско-эстетические и музыковедческие концепции XX века / А.В. Макина // Вопросы философии. – 2013. – № 7. – С. 73 – 80.
130. Малеваная-Митарджян Д.А. Концепции времени в лирических циклах Р.М. Рильке и Б. Пастернака: дисс ... кандид. филол. наук: 10.01.03, 10.01.01 / Д.А. Малеваная-Митарджян – Калининград, 2012. – 210 с.
131. Мамардашвили М.К. Философские чтения. Введение в философию, Эстетика мышления, картезианские размышления / М.К. Мамардашвили. – СПб.: Азбука, 2002. – 832 с.
132. Маркова Т.Д. Антропологическое время как аксиологическая проекция вечности / Т.Д. Маркова // Вестник Челябинского государственного педагогического университета. – 2011. – № 12. – С.309–320.
133. Матыцин А.А. Проблема множественности форм пространства и времени: логико-гносеологический анализ.: дисс...канд. филос. наук. 09.00.01. / А.А. Матыцин. – М., 1999. – 143 с.
134. Мелюхин С.Т. Материальное единство мира в свете современной науки / С.Т. Мелюхин. – М.: ВШ, 1967. – 75 с.
135. Минеев В.В. Социальные аспекты смерти: философско-антропологический анализ / В.В. Минеев – М.: Директ-Медиа, 2014. – 473 с.
136. Мифтахутдинова, А. М. Время в системе экономических отношений / А. М. Мифтахутдинова, В. Ю. Кузнецов // Вестник Чувашского университета. Гуманитарные науки. 2010. № 1. С. 119–124.

137. Могилевич М.Н. Эсхатология и восприятие времени / М.Н. Могилевич // Известия РГПУ им. А.И. Герцена. – 2008. – № 54. – С.142–145.
138. Молчанов Ю.Б. Причинность и детерминизм / Ю.Б. Молчанов // Современный детерминизм и наука. [Сборник статей. В 2 т.] Т. 1. – Новосибирск: Наука, 1975. – 320 с. С. 52–56.
139. Молчанов Ю.Б. Четыре концепции времени в философии и физике / Ю.Б. Молчанов. – М.: Наука, 1977. – 192 с.
140. Мостепаненко А.М. К проблеме линейной упорядоченности однонаправленности времени / А.М. Мостепаненко // Проблемы диалектического материализма. – Л.: ЛГУ, 1974. – Вып. 1. – 103 с. С. 61–73.
141. Мостепаненко А.М. Пространство-время и физическое познание / А.М. Мостепаненко. – М.: Атомиздат, 1975. – 216 с.
142. Муравьев В.Н. Овладение временем. Избранные философские и публицистические произведения / В.Н. Муравьев. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1998. – 320 с.
143. Мухин А.С. Категории «пространство» и «время» в философии античности, средних веков и возрождения / А.С. Мухин // Известия российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. – 2007. – № 37. – Т.14. – С.137–142.
144. Назарчук А.В. Социальное время и социальное пространство в концепции сетевого общества / А.В. Назарчук // Вопросы философии. – 2012. – № 9. – С.56 – 66.
145. Найссер У. Познание и реальность: Смысл и принципы когнитивной психологии / У. Найссер. – М.: Прогресс, 1981. – 230 с.
146. Нарский И.С. Западноевропейская философия 18 века. Локк. Беркли. Юм. Кондильяк. Вольтер. Ламетри. Дидро. Гольбах. Гельвеций. Руссо / И.С. Нарский. – М.: ВШ, 1973. – 302 с.
147. Никонов О.А. Онтология пространства и времени в теории относительности: автореф. дисс...кандид. филос. наук. 09.00.01. / О. А.Никонов. – Мурманск, 2001. – 24 с.

148. Новиков А.С. Научные открытия. Опыт темпорального анализа / А.С. Новиков. – М.: МАКС Пресс, 2001. – 72 с.
149. Ньютон И. Математические начала натуральной философии / И. Ньютон. – М., 1989 – 687(7) с.
150. Ожегов С.И., Шведова, Н.Ю. Толковый словарь русского языка: <http://www.ozhegof.org/words/4286>.
151. Оруджев З.М. Философия прошлого (или понятие прошлого не в обыденном смысле) / З.М. Оруджев // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. – 2002. – № 3. – С. 3–25.
152. Переписка князя Е.Н. Трубецкого и священника П. Флоренского/ П.А. Флоренский // Вопросы философии. – 1989. – № 12. – С. 99–130.
153. Платон. Парменид / Платон. Собрание сочинений в 4-х т. / Платон. Т. 2. – М.: Мысль, 1993. – 612 с. С. 346 – 412.
154. Платон. Тимей / Платон. Собрание сочинений в 4-х т. / Платон. Т. 3. – М.: Мысль, 1994. – 654 с. С. 421-500.
155. Платон. Минос / Платон. Диалоги / Платон. – М.: Мысль, 1986. – 607 с. С. 391 – 404.
156. Платон. Определения / Платон. Диалоги / Платон. – М.: Мысль, 1986. – 607 с. С. 427-437.
157. Плотин. О вечности и времени / Плотин. Эннеды 111.7 : [http // www.philosophy.ru/library/plotin/01/14.html](http://www.philosophy.ru/library/plotin/01/14.html).
158. Печенкова Е.В. Философия времени в когнитивной науке: [http // old.virtualcoglab.ru/html/time_EVP.html](http://old.virtualcoglab.ru/html/time_EVP.html).
159. Плешков А.А. О времени и вечности в философии Платона и Плотина / А.А. Плешков // Вестник русской христианской гуманитарной академии. 2013.– № 3. – Т.14. – С.216–222.
160. Плутарх. О «Е» В Дельфах : [http // fanread.ru/Книги/5283195](http://fanread.ru/Книги/5283195) . 19.
161. Подольный Р.Г. Освоение времени / Р.Г. Подольный. – М.: Политиздат, 1989. – 143 с.
162. Пойа Д. Как решить задачу / Д. Пойа. – М.: Учпедгиз, 1961. – 207 с.

163. Полосухин Б.М. Феномен вечного бытия. Некоторые итоги размышлений по поводу алгоритмической модели сознания / Б. М. Полосухин. – М.: Наука, 1993. – 176 с.
164. Понятие судьбы в контексте разных культур. – М.: Наука, 1994. – 317 [1] с.
165. Поппер К. Об облаках и часах (подход к проблеме рациональности и свободы) / К. Поппер Логика и рост научного знания: избранные работы / К. Поппер. – М.: Прогресс, 1983 – 605 с. С. 496–558.
166. Попов П. С. История логики Нового времени / П.С. Попов. – М.: МГУ, 1960 – 262 с.
167. Прайор А.Н. Предтечи временной логики / А.Н. Прайор // Логос. – 2000. – № 2. – С. 98 – 112.
168. Пригожин И., Стенгерс, И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой / И. Пригожин, И. Стенгерс. – М.: Прогресс, 1986 – 431 с.
169. Радославова И.В., Симанов, А.А. Мифология космологии : рациональное в иррациональном / И.В. Радославова, А.А. Симанов // Физика в конце столетия : теория и методология. – Новосибирск: ИФиПр СО РАН, 1994. С. 3–6.
170. Райл Г. Понятие познания / Г. Райл. – М., 2000. – 408 с.
171. Рейхенбах Г. Направление времени / Г. Рейхенбах. – М.: УРСС, 2003. – 360 (1) с.
172. Рейхенбах Г. Философия пространства и времени / Г. Рейхенбах. – М.: Прогресс, 1985. – 344 с.
173. Рикер П. Память. История. Забвение / П. Рикер. М.: Изд-во гуманистической лит-ры, 2004. – 787 с.
174. Рязанов Г.В. Пространственно-временной подход к квантовой теории поля / Г.В. Рязанов // Журнал экспериментальной и теоретической физики. – 1962. – Т. 43. – Вып. 4/10. – С. 1281 – 1287.
175. Сагатовский В.Н. Основы систематизации всеобщих категорий / В.Н. Сагатовский. – Томск, 1973. – 431 с.

176. Салин Ю.С. Гносеологический релятивизм категории времени / Ю.С. Салин // Вопросы философии. – 2010. – № 3. – С. 66 – 80.
177. Свасьян К.А. Судьбы математики в истории познания Нового времени / К.А. Свасьян // Вопросы философии. – 1995. – № 3. – С. 41–55.
178. Свидерский В.И., Кармин, А.С. Конечное и бесконечное. Философский аспект проблемы / В.И. Свидерский, А.С. Кармин. – М.: Наука, 1966. – 320 с.
179. Сердюков Ю.М. К проблеме существования вечности / Ю.М. Сердюков // Вестник КРАУНЦ. Гуманитарные науки. – 2010. – № 2 (16). – С.5–11.
180. Синкевич Д.А. Категория темпоральности в лингвофилософском освещении / Д.А. Синкевич // Вестник Челябинского государственного педагогического университета. – 2010. – № 7. – С.148–152.
181. Соловьев В.С. Философское начало цельного знания. / В.С. Соловьев. – М.: Харвест, 1999. – 912 с.
182. Соломин В.Г., Соломина О.Е. Природа времени / В.Г. Соломин, О.Е. Соломина // Успехи современного естествознания. – 2012. – № 10. – С.81–84.
183. Спирина П.Ю. Онтологические принципы концептуализации времени (от вечности к мгновению): автореф. дисс...канд .филос. наук 09.00.01./ П.Ю. Спирина . – СПб. , 2009. – 18 с.
184. Спирина П.Ю. Концептуализация времени: вечность, временность, мгновение / П.Ю. Спирина // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. – 2009. – № 1 (25). – С. 63–72.
185. Спиркин А.Г. Происхождение категории пространства / А.Г. Спиркин // Вопросы философии. – 1956. – № 2. – С. 91–104.
186. Субботин А.Л. Принципы гносеологии Локка / А.Л. Субботин // Вопросы философии. – 1955. – № 2. – С.61–70.
187. Сухотин А. К. Философия в математическом познании / А. К. Сухотин. – Томск: ТГУ, 1977. – 160 с.
188. Сучкова Г.Г. Гносеологический статус временных конструкторов / Г.Г. Сучкова. – Известия СКНЦ ВШ. – 1980. – № 2. – С. 5 – 12.

189. Тамм Е.И. Собрание научных трудов. 2 тома. Т.2. / Е.И. Тамм. – М.: Наука, 1975. – 500 с.
190. Тантлевский И.Р. Оптимизм Экклесиаста / И.Р. Тантлевский // Вопросы философии. – 2014. – № 11. – С.137-139.
191. Тахо-Годи, А.А. Термин «символ» в древнегреческой литературе. Образ и слово / А.А. Тахо-Годи // Вопросы классической филологии. – 1980. – Вып. 7. – С. 16–57.
192. Теория метафоры. – М.: Прогресс, 1990. – 512 с.
193. Топоров В. Н. Исследования по этимологии и семантике. Т. 1 / В. Н. Топоров. – М.: Языки славянской культуры, 2005. – 816 с.
194. Трубецкой Е.Н. Свет Фаворский и преображение ума / Е.Н. Трубецкой // Вопросы философии. – 1989. – № 12. – С. 112 – 129.
195. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни / Е.Н. Трубецкой. – М.: Республика, 1994. – 432 с.
196. Трубников Н.Н. Проблема времени в свете философского мировоззрения / Н.Н. Трубников // Вопросы философии. – 1978 – № 2. – С. 111–121.
197. Уилер Дж.А. Предвидение Эйнштейна / Дж. А. Уиллер. – М.: Мир, 1970. – 112 с.
198. Уитроу Дж. Естественная философия времени / Дж. Уитроу. – М.: Прогресс, 1961. – 431 с.
199. Утопия и утопическое мышление. – М.: Прогресс, 1991. – 405 с.
200. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка в 4-х т. / М. Фасмер. – М.: Прогресс, 1964–1973: Эл. ресурс [[http:// enc-dic.com/fasmer/Vek-2443/](http://enc-dic.com/fasmer/Vek-2443/)].
201. Фейнман Р., Лейтон Р., Сэндс М. Фейнмановские лекции по физике. Т.2 / Р. Фейнман, Р. Лейтон, М. Сэндс. – М.: Мир, 1967. – 168 с.
202. Федоров М.А. Категория времени в русской и американской культурах: автореф. дисс... канд. филос. наук / М.А. Федоров – Чита , 2006. – 20 с.

203. Философский энциклопедический словарь. – М.: Сов. Энциклопедия, 1983 – 840 с.
204. Флоренский П. А. Космологические антиномии Иммануила Канта / Флоренский П. А. Сочинения: В 4 т. / П. А. Флоренский. Т. 2. – М.: Мысль, 1996. – 877 [2] с. С. 3 – 33.
205. Флоренский П. А. О символах бесконечности (очерк идей Г. Кантора) / Флоренский П. А. Сочинения: В 4 т. / П. А. Флоренский. Т. 1. – М.: Мысль, 1994. – 797 [2] с. С. 79 – 128.
206. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах / Флоренский П. А. Собрание сочинений / П. А. Флоренский. Т. 4. – Париж: YMCA-PRESS, 1989. – 812 с.
207. Флоровский Г. Тварность / Г. Флоровский // //Православная мысль. – 1928. – № 1. – С. 178–188.
208. Фома Аквинский Сумма теологии / Ф. Аквинский // Ю. Боргош. Фома Аквинский. – М.: Мысль, Изд. 2–е. 1975. – 183 с. С. 143–176.
209. Фомин А.Л. Философско-герменевтическая концептуализация времени: дисс....канд.филос. наук 09.00.01 / А.Л. Фомин: , М, 2009. – 179 с.
210. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. Исследования по фольклору и мифологии Востока / О.М. Фрейденберг. – М.: Наука, 1978. – 605 с.
211. Фресс П. Восприятие и оценка времени / П. Фресс / Экспериментальная психология. – СПб.: Питер. – 2003. – 159 с. С.88–135.
212. Фромм Э. Иметь или быть? / Э. Фромм. – М.: Прогресс, 1986 – 238 с.
213. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко. – СПб.: А-cad, 1994. – 406 с.
214. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – М.: AD–Marginem, 1997. – 503 с.
215. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / М. Хайдеггер. – СПб: Высшая Религиозно-Философская Школа, 2001. – 446 с.

216. Хасанов И.А. Время как объективно-субъективный феномен: Словарь. – М.: Прогресс-Традиция, 2011. – 328 с.
217. Хокинг С.У. Пространственно-временная пена / С.У. Хокинг / Геометрические идеи в физике. – М.: Мир, 1983. – 240 с. С. 47–63.
218. Хоружий С.С. Время как время Человека: [http // depositfiles.com](http://depositfiles.com)
www.philosophicalclub.ru.
219. Хоружий С.С. Духовная практика и духовная традиция. Концепт: [http // politik. ru. / lectures / 2004 / 09 / 28 horuzhiy. Html](http://politik.ru/lectures/2004/09/28/horuzhiy.html).
220. Чанышев А.Н. Трактат о небытии / А.Н. Чанышев // Вопросы философии. – 1990. – № 10. – С. 158–166.
221. Шляхтин Г.С. Различие порядка и одновременности двух стимулов / Г.С. Шляхтин / Психофизические исследования. – М.: Наука, 1977. – С. 227 – 246.
222. Шопенгауэр А. О ничтожестве и горестях жизни // А. Шопенгауэр. Избранные произведения. – М.: Просвещение 1993. – 480 с. С. 63–81.
223. Шпенглер О. Закат Европы / О. Шпенглер. Т. 1. – Новосибирск: Наука, 1993. – 592 с.
224. Шпет Г.Г. Сознание и его собственник / Шпет Г.Г. Философские этюды / Г.Г. Шпет. – М.: Прогресс, 1994 – 376 с.
225. Шубников А.В. Проблемы дисимметрии материальных объектов / А.В. Шубников. – М.: АН СССР, 1961. – 56 с.
226. Энгельс Ф. Анти-Дюринг / К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. Т. 20 / Ф. Энгельс. – М.: Изд-во полит. литературы, 1961. – 826 с. С. 5–488.
227. Эйнштейн А. К электродинамике движущихся тел / Эйнштейн А. Собрание научных трудов. В 4 т. Т. 1 / А. Эйнштейн. – М.: Наука, 1965. – 700 с. С. 7–36.
228. Эрдынеева Д.В. О языковом представлении времени / Д.В. Эрдынеева // Вестник Бурятского государственного университета. – 2009. – № 11. – С. 166 – 168.

229. Эпиктет Беседы Эпиктета. Книга 1. 27: // http://anzob.info/index.php?=9&b=40&c=antic_lit&module=articles
230. Эпикур Письмо к Меникею // Тит Лукреций Кар. О природе вещей: // http://ancientrome.ru/Античная_литература/1358238790.
231. Юдин Э.Г. Системный подход и принцип деятельности: методологические проблемы современной науки / Э.Г. Юдин. – М.: Наука, 1978. – 392 с.
232. Юм Д. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждений к моральным предметам. Кн. 1. / Д. Юм. – М.: Канон, 1995. – 400 с.
233. Юнг К.Г. Синхронистичность / К.Г. Юнг – М., Киев: REFL-book, Ваклер, 1997. – 313 с.
234. Юрков Б.Я. Проблема времени и второе начало термодинамики / Б.Я. Юрков // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. – 2000. – № 2. – С. 58 – 67.
235. Яничев П.И. Психология отражения и переживания времени: Актуальные проблемы / П.И. Яничев // Известия РГПУ им. А.И. Герцена. 2007. – № 42. – Т.9. – С.7–19.
236. Albert D. Time and Chance. Second Edition. Harvard Univ. Press, 2002. 172 p.
237. Arntzenius, F. Space, Time, and Stuff. Oxford: Oxford University Press, 2012. 298 p.
238. Bardon. A. A Brief History of the Philosophy of Time. Oxford: Oxford University Press, 2013. 185 p.
239. Bourne, C. A Future for Presentism, Oxford: Oxford University Press, 2006. 256 p.
240. Chapman T. Time: A philosophical analysis. Dordrecht etc.: Reidel, 1982. 162 p.
241. Christensen F. Time's error: is time's asymmetry extrinsic? //Erkenntnis. Dordrecht, 1987. Vol. 26, № 2. P. 231–248.

242. Dainton, B. *Time and Space*, Second Edition. McGill-Queens University Press, 2010. 352 p.
243. Paul, L.A. "Temporal Experience," // *The Journal of Philosophy*, 2010. Vol. 107. P. 333–359.
244. Peis A. *Inward bounds* / A. Peis. – Oxford. – P. 330.
245. Smolin L. *Time Reborn: From the Crisis in Physics to the Future of the Universe*. Boston, N.Y.: Houghton Mifflin Harcourt, 2013. 352 p.
246. Yukawa H. *Creativity and institution* / H. Yukawa. – Tokio, 1973. – P. 102, 119–120.
247. Whithead A.N. Russel, B. *Principia Mathematica*. – Vol.1. Gambridge, 1935.