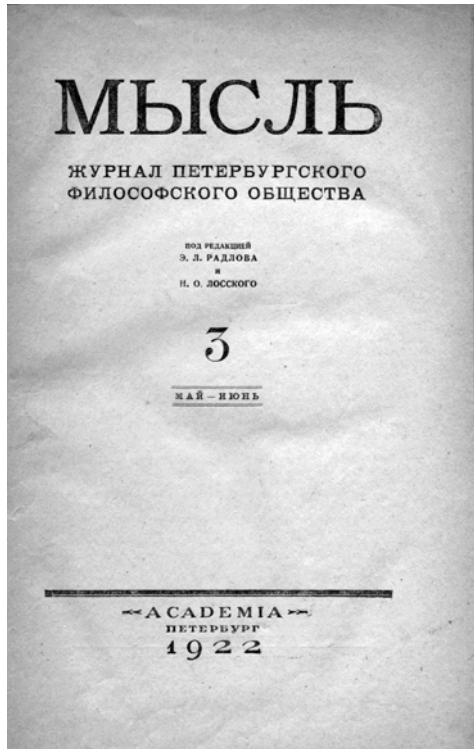


С. А. Аскольдов

ВРЕМЯ И ЕГО ПРЕОДОЛЕНИЕ



Философская мысль с давних пор пытается выйти за пределы времени, теоретически его преодолеть. Такое преодоление мы встречаем уже в философии Парменида, хотя и не в современных терминах и понятиях. Его единое и неизменное бытие есть тем самым и безвременное. Это преодоление совершалось в истории по разным поводам и в различных целях. В основе его лежали то онтологические учения о высших формах бытия, не подчиненных общему закону изменения, то гносеологические соображения о времени, как чисто познавательной и в том или ином смысле субъективной форме опыта, то теологические размышления о природе Бога. Для новой философии особенно характерна постановка этой проблемы в связи с вопросом о свободе воли.

Характерной особенностью всех этих попыток является чисто негативный подход к тому понятию, в котором видят ключ к разрешению тех или иных гносеологических и онтологических затруднений. В самом деле, выход за пределы времени совершается обыкновенно простым отрицанием значимости времени для той или иной области бытия. Создаются термины "вневременности", "безвременности", "надвременности" без всякой заботы о том, чтобы раскрыть смысл и значение этого запредельного по отношению к времени бытия.

Редко обращают внимание на то, что приставками "вне", "без", "над" понятие запредельного в отношении времени совершенно не выясняется, что это понятие необходимо должно быть как-то уяснено и в своем положительном содержании, поскольку во всех формах постановки этой проблемы "безвременное" или "вневременное" бытие не является отгороженным от бытия временного какой-то непроницаемой перегородкой. Напротив, как это особенно видно в проблеме свободы, безвременное и временное, в частности интеллигибельный и эмпирический характер у Канта, слиты в каком-то смысле в одно онтологическое единство [1]. Если это так, то очевидно, что едва ли не самой существенной стороной проблемы является именно уяснение того, как и в каком смысле "безвременное" или "вневременное" соприкасается с временным, каким образом в одном и том же или, во всяком случае, как-то соприкасающемся бытии могут быть укоренены два столь противоположных *modus'a* существования.

Вопрос этот в наиболее типичных случаях остается обыкновенно без ответа. Этот характерный почти для всей истории данной проблемы негативный подход и является основным побуждением для избранной нами темы. Сказанным определяется для нас также и самое развитие темы. Методичность и равномерность такого развития совершенно не входит в

наше задание. Тема о времени одна из обширнейших в философии по коренной связности ее с другими основными проблемами. В некоторых своих частях она достаточно развита в различных системах и монографиях. По крайней мере, самое время достаточно представлено и уяснено в различных гносеологических и психологических аспектах. И именно поэтому в ее развитии мы менее всего посвятим внимания самому времени, как эмпирической данности, а обратимся, главным образом, к уяснению того сверхэмпирического, что лишь неопределенно обозначается обычными отрицательными по отношению к времени понятиями.

### **I. Время онтологическое, психологическое и физическое.**

Ответить на вопрос, что такое время, это – то же, что ответить на вопрос, что такое изменение.

Изменение во всяком случае составляет корень или сущность времени, осложняемую лишь различными приводящими подробностями и обстоятельствами, отвечающими на вопрос, как это изменение совершается. Изменение же можно определить, как единство исчезающего, пребывающего и появляющегося. Иными словами изменение есть единство прошлого, настоящего и будущего. Время и изменение не связаны друг с другом, а просто есть одно и то же, лишь выражаемое разными словами и в разных аспектах мысли. Для всех рассуждений о времени и безвременности необходимо иметь в виду следующее положение: "если нет времени, то нет и изменения, если нет изменения, то нет и времени". Именно тройственность времени и всякого изменения обнаруживает во времени другую его особенность, а именно проникающее его единство изменяющегося бытия. Об изменении можно говорить лишь в том случае, когда моменты изменения как-то объединены. И это объединение не представимо и не мыслимо иначе, как в сознании или через сознание. Область материальных изменений, если отмыслить от нее сознание наблюдающего субъекта, в сущности потеряла бы свою изменчивость.

Дерево, камень, кристалл, молекула, атом и т. п., понятия лишь во внешнем содержании своей материальности и вне наблюдающего их сознания, могут быть поняты лишь как совершенно внешнее рядоположение взаимно иных моментов. И ни для какого из этих моментов предыдущий и последующий не могли бы иметь значение прошлого и будущего, потому что о прошлом можно говорить лишь, когда оно как-то удержано и для настоящего, а о будущем, когда оно хотя бы в виде неверной возможности предварено. Этой силой удержания и предварения

обладает лишь живое сознание или жизнь вообще. И изменение в мертвом, не живом, дается лишь взгляду жизни на мертвое. Отмыслите этот взгляд, и в мертвом останется лишь рядоположение статических моментов, в котором нет ни прошлого, ни настоящего, ни будущего, ибо их необходимо сознать. Вне сознания эти слова теряют всякий смысл. Итак, изменение или, что то же, время есть прежде всего достояние души. Его содержание прежде всего психологично. И все другие значения времени заимствуют свой смысл именно из этого психологического. Однако, надо все же отличать психологическое время от онтологического. В психологическом времени есть своя индивидуальность и субъективность и в этом смысле относительность. Они заключаются и в том, что диапазон настоящего\* не одинаков не только у разных людей, но даже у одного человека при различных психологических условиях, и в том, что быстрота течения времени испытывается различно. Однако, в этом психологическом времени есть и некоторое общее объективное содержание. Оно заключается, во-первых, в том, что всякое время для всех и всегда слагается из трех времен и, во-вторых, в том, что настоящее в своем центральном срединном пункте для всех же совпадает, т. е. есть некоторое общее "теперь" или "сейчас", однозначность которого в некоторых пределах пространства может быть объективно установлена, а для всего мира с достаточным основанием мыслима и представляема. Но об этом общемировом "теперь" будет речь впереди. Здесь мы лишь устанавливаем тот смысл понятия времени, который и подлечит философскому истолкованию. И это несомненно есть время, или, что то же, изменяемость, сознаваемая. Это время по содержанию психологическое, но понятное в универсальном мировом смысле, т. е. в чертах одинаковости для всех видов сознания. И именно в этом-то смысле особенностью времени является то же, что является и особенностью всякого сознания, т. е. некоторое единство. Несомненно, что время, как и пространство, есть своеобразная множественность и дробность бытия. Но пространство, в отличие от времени, есть абсолютная раздробленность, время же раздробленность относительная. В нем прошлое, настоящее и будущее всегда преодолевается в своей раздельности тем пребывающим, которое так или иначе включено во всякую живую изменяемость. Лишь один вид изменения представляет с известной точки зрения такую же абсолютную раздробленность, как пространство, а именно движение. Но это именно потому, что движение

---

\* В том, что настоящее не есть теоретический "момент", а имеет свой диапазон или длительность, см. нашу книгу "Мысль и действительность", 1914, стр. 302–303.

есть тот вид изменяемости, который воспринимается не внутри самой изменяющейся реальности, а извне, со стороны внешнего наблюдателя, и воспринимается именно внешним образом через внешнюю чувственность протяжения. Движение есть форма времени, представленная нами в чужеродной среде пространства, время, переведенное на язык пространства. Если к этому переводу есть очень серьезные основания со стороны жизненной и научной техники, так как только через эту форму время может точно измеряться, то эта чисто условная постановка пространства на место времени не должна несколько влиять на философское понимание времени. Время физическое надо строго отличать от времени онтологического, т. е. изменяемости бытия. Что такое физическое время? Это движение, измеренное движением. "Измеренное" это значит раздробленное и разделенное в чужеродной среде пространства, ибо только пространство можно измерять. Время, т. е. изменяемость, есть само бытие. Но пространство и протяжение не есть ни самое бытие, ни даже его свойство, а только внешняя отраженность какого-то вида бытия (чувственной материи) в сознании. Из этого должно быть ясно, какая громадная разница в философском и физическом смысле понятия времени. К сожалению, этой разницы обыкновенно не замечают, несмотря на то, что сущность и последствия подмены времени онтологического физическим исчерпывающе разъяснены Бергсоном [2]. И это прежде всего сказывается в физической теории относительности.

## **II. Время и принцип относительности.**

Многие думают, что теория относительности имеет какое-то решающее значение для проблемы времени в общем философском масштабе, что революция в физике есть революция и в философии. Мнение это мы считаем глубочайшим заблуждением. Теория относительности, говоря о времени, на самом деле решает лишь вопрос о способе отметки и измерения временных положений через посредство движения и решает его в смысле относительности этих измерений. Теория относительности устанавливает лишь невозможность абсолютной установки и измеряемости временных положений физическим способом, т. е. через посредство движения, в частности невозможность установки какого-то однозначного настоящего.

Но из этого вовсе не следует, что и само время в смысле однозначности как настоящего, так и временного течения столь же относительно. Относителен лишь физический способ его измеряемости и установки временных положений. В этом смысле и самая-то теория относительности

есть нечто весьма и весьма относительное; она есть теория времени не *sub specie mundi* [3], а только лишь *sub specie mensionis* [4]. Условность выводов теории относительности мы можем пояснить таким воображаемым примером. Предположим, что тот способ, которым мы измеряем температуру, т. е. обыкновенный термометр, был бы в силу каких-либо соображений и фактов признан непригодным для измерения тепловой энергии. И даже более – измерять тепло в силу каких-либо причин оказалось бы более невозможным. Для измерительной физики такое новое положение вещей стало бы, конечно, каким-то роковым переворотом. Но вытекало бы из этого, что того теплового состояния, которое соответствовало  $0^\circ$ , вовсе не существует? Конечно, нет. Такое положение вещей позволяло бы лишь сказать, что хотя степень тепла, соответствующая  $0^\circ$  в разных видах материи, и может существовать и даже существовать однозначно, однако, способа установить эту однозначность нет и даже не может существовать. Несомненно могут быть степени и положения в сфере реального опыта, которые хотя и не подлежат измерению, но тем не менее существуют. И именно таково сознание, т. е. сама жизнь, т. е. самое важное и ценное и, в конце концов, самое "бытийственное" в мире. Удовольствие и неудовольствие есть несомненная реальность, ровно как та нейтральность переживаний в этой их окраске, которая на шкале удовольствия и неудовольствия соответствовала бы  $0^\circ$ . И, однако, ни такой шкалы, ни такой нейтральной точки никакими методами измерений нельзя установить и такая установка теоретически и не представима. Не то же ли самое отношение между выводами рассматриваемой теории и временем как некоторым объективным свойством мира и его частей? Отсутствие способа установить какое-нибудь абсолютное пространственное положение, которое до сих пор предполагалось в неподвижном эфире, создает для физики и практическую, и теоретическую невозможность установить абсолютное движение, а через это и абсолютность (т. е. однозначность) времени как в пункте настоящего, так и в мерах временного течения. И все же из этого не следует, что такого однозначного настоящего нет.

Мысль о таком настоящем тем самым вовсе не отменена и, вопреки обычным утверждениям физиков, сохраняет свой смысл, правда, смысл не физический, а именно онтологический, философский. Теория относительности нисколько не колеблет того предположения, что есть некоторое однозначное общемировое "сейчас" или "теперь", одинаковое на всех триллионах и квадрильонах каких угодно пространственных мер, отделяющих материальные системы, движущиеся с какими угодно скоростями.

### III. Общемировое "теперь".

Попробуем раскрыть смысл такого общемирового "теперь". Прежде всего надо уяснить, что вообще надо разуметь под словом "теперь". Возьмем вопрос в наиболее упрощенной форме.

Что значит "теперь" для какого-нибудь единичного сознания? Ничего другого, как наличность настоящего. "Теперь" это предстоящая действительность в отличие от недействительного прошлого и будущего. "Теперь" для многих сознаний, например, для людей, находящихся в одной комнате, есть, конечно, то же их настоящее и притом общее и в этом смысле однозначное настоящее. Общность настоящего для многих сознаний может быть дана в различных содержаниях, как внешней чувственно воспринимаемой, так и внутренней душевной действительности. В аудитории, наполненной многочисленными слушателями, каждое слово лектора, воспринимаемое в качестве производимого "теперь", совпадает в этой значимости для всех слушателей. Нет никаких оснований думать, что для некоторых оно уже давно прозвучало, для других недавно, а для третьих звучит "теперь". Если бы не было этой однозначности настоящего, солдаты не могли бы разом по команде проделывать один и тот же артикул, музыканты по взмаху палочки дирижера разом начинать оркестровое исполнение, вообще толпа не могла бы одновременно реагировать на то или иное внешнее событие.

Именно все эти факты однозначности временных положений для множества сознаний, и главным образом однозначности "теперь", дают право заключать, что течение времени есть нечто объективное, что переходы настоящего в прошлое и в будущее не представляют какие-то произвольные или субъективные значимости в пределах отдельных сознаний, но властвуют над всеми видами действительности. Возникает естественная и подтверждаемая многочисленными фактами уверенность, что все бытие претерпевает какое-то общее для него "теперь". Правда, это "теперь" многообразно в том смысле, что для одних элементов бытия оно протягивается очень длительно и, так сказать, стоит на месте, для других непрестанно меняется в своем содержании. Ближайшее прошлое и будущее камня, как восприятия, почти однозначно с его "теперь", но каждое "теперь" соловьиной трели или вращающегося колеса едва уловимо в своем непрестанно меняющемся содержании. Но все эти неодинаковые диапазоны "теперь" различных отрывков действительности словно концентрическими кругами окружают некоторое общее "теперь", для некоторых событий почти точечное. Это общее точечное "теперь" констатируется именно в быстротекущих процессах изменений опять-таки как однозначное для всех сознаний. Однако, установка и проверка однозначности этого "теперь" по

мере расширения пространственных границ наблюдения все более и более осложняется. Еще жители [одного] города, например, Петрограда, могут обнаружить однозначность своего "теперь" на совпадающем в своей действительности восприятии пушечного выстрела в 12 часов дня. Но жители разных городов могут эту однозначность лишь представлять, понимать, а не воспринимать непосредственно. Она устанавливается для них географически и астрономически. До появления принципа относительности можно было говорить если не об однозначности восприятия такого общего "теперь", то, во всяком случае, о его физической установке или мыслимости такой установки в общемировом масштабе. С точки зрения старой механики необходимо было бы лишь принять в расчет все расстояния, разделяющие различные пункты мировой системы, а также те движения, которые они претерпевают. С точки зрения новой механики, видоизмененной согласно принципу относительности, нам говорят, что это невозможно. Невозможно потому, что поскольку в мире нельзя найти состояния абсолютной неподвижности, нельзя установить и абсолютного движения. Процессы передачи света происходят в движущихся системах совершенно так же, как и в относительно покоящихся. При таких условиях сравнение течения времен на различно движущихся системах приводят к различным показаниям, которые не могут быть сведены к какому-либо общему значению. Времена на таких системах текут различно, и говорить об однозначном моменте времени, в частности, настоящем, это значит говорить о чем-то не имеющем ни практического, ни теоретического смысла. И, однако, во всех этих утверждениях современной физики вопрос об общемировой одновременности, в частности, одновременности "теперь", решается на почве весьма условных соображений. Основной порок всех этих физически и математически неопровержимых утверждений тот, что в них ставится вопрос не о времени, как свойстве бытия, а лишь о способе установки и измерения временных положений через посредство движения. Пусть для такой установки нет никаких способов и даже вопрос об однозначности такой установки для различно движущихся систем не имеет физического смысла. Но из этого вовсе не следует, что представление о такой общемировой одновременности не имеет более общего смысла и именно такого, в котором измеряемость и установка просто не играет никакой роли и вовсе не требуется. Изменения бытия, которые именно и образуют природу времени, состоят ведь вовсе не из одних движений в пространстве. И образ времени в виде движения есть не только одна из частных его иллюстраций, но именно иллюстрация, наиболее искажающая его природу.

Для философии время прежде всего есть изменяемость сознаний. И однозначность этих изменений в смысле общности "теперь" и общности



переходов его в прошедшее и есть его однозначность. Мы утверждаем, что общемировое "теперь" может и должно мыслиться совершенно так же, как в пределах комнаты, площади, города. Разница лишь в том, что в пределах малых пространств однозначность переживания "теперь" устанавливается общностью наполняющих общее настоящее восприятий. На больших пространствах такая установка производится косвенно, а на различно движущихся системах совершенно неосуществима. Но такая однозначность вполне допустима и мыслима при некотором предполагаемом условии. Это условие состоит в том, чего физика в своих пределах вполне законно не может допустить, а именно в мысленном разрыве между временем и пространством.

Когда мы думаем о некотором общем "теперь" для нас, живущих в Петрограде, и для жителей Москвы, то это не значит ничего другого, как то, что если бы мы взаимно могли как-либо преодолеть расстояние, отделяющее эти два города, и взаимно заглянуть в наши квартиры, общественные собрания и т. п., то наши восприятия настоящего совпали бы в своих объективных содержаниях; мы увидели бы и услышали то же самое в качестве происходящего "теперь". И что это совпадение было бы, в этом можно косвенно убедиться разнообразными способами, начиная от телеграфного или телефонного сношения, так сказать аннулирующего это расстояние, и кончая астрономической сверкой часов. В мысли об общемировом "теперь" нет никакой принципиальной разницы с приведенными примерами, так как в этой мысли пространства [расстояния] именно аннулируются. Разница только в том, что установить это возможное тожество настоящего каким-либо способом нет никакой возможности. Теория относительности говорит большее, – не только нет возможности фактической, но и теоретически нельзя себе представить такую установку, потому что световые сигналы, которые только и могли бы послужить для этой цели на больших расстояниях и на системах, движущихся с большими относительными скоростями, дали бы нам картину различной текучести времен. Общая мера времени при таких условиях, так сказать, потерялась бы. Строго говоря, она теряется и на малых расстояниях, строго говоря, даже в пределах одной комнаты. Здесь только разница между большими величинами и величинами бесконечно малыми. Итак, именно значимость расстояний для установок и измеряемости временных положений приводит время и пространство в физике в неразрывную связь, позволяет их вводить в физико-математические расчеты, как вполне равноправные и взаимно обуславливающие координаты. Для физики, как науки об измерениях и, так сказать, неудержимо стремящейся превратиться в одно сплошное

измерение, эта связь времени и пространства принципиальна и неразрывна. Не то в философии, как науке о мире в его онтологических основах. Здесь не только можно, но и должно освободиться от такой условной и частной точки зрения на действительность *sub specie mensionis*. Должно потому, что философия должна же, наконец, ясно и отчетливо определить чувственный опыт (мир ощущений) лишь частной и условной областью опыта вообще. Только эта область и подлежит измерению, ко всему же остальному измеримость и вообще категория количества не применимы. Но тогда теряются уже и всякие основания считать связь между пространством и временем неразрывной. По существу время и пространство являются формами опыта даже и в сфере чувственного лишь совпадающими, а не связанными неразрывно. О их разъединенности свидетельствует уже то, что они обладают разной степенью общности. Духовный опыт сознания связан с пространством лишь тем, что он черпает свой материал отчасти из опыта чувственного. Но по мере переработки этого материала в реальность чувств, мысли и воли пространственность все более и более выпадает. Взаимодействие пространственного и временного несомненно. Но мало ли что взаимодействует друг с другом и все же может существовать и мыслиться объединенно. Физика ставит предел преодоления пространства в скорости света. Но философия этого предела в праве не принять, как нечто навязанное из частной сферы бытия. Все это проводит нас к заключению, что представление о некотором общемировом "теперь", возникающее на почве, так сказать, отмысливания пространства от времени, не есть что-либо, не имеющее никакого смысла. Смысл такого представления принципиально тот же, что и представления о некотором общем "теперь" для людей, сидящих в одной комнате. Предполагая, что в то время, как мы здесь на земле рассуждаем о времени, какое-нибудь сознательное существо, обитающее в системе Сириуса [5], думает о том же предмете, мы по существу не делаем ничего иного, как мысленно преодолеваем пространство, представляем жителя системы Сириуса имеющим возможность взглянуть на ту же часовую стрелку, на которую смотрим мы.

Все такие представления могут быть сколько угодно фантастичными в своем частном содержании, но самая мысль о временной однозначности, о возможном совпадении временных содержаний настоящего, разделенного лишь пространственно, настолько же естественна и обоснована, как и мысль о том, что делается в настоящую минуту во всех этажах того дома, в котором мы живем. Для философии принципиального различия этих двух случаев одновременности не существует. Такое различие возникает только в физике, рассматривающей время-изменяемость под частным углом измеримости его через движение.

Может показаться, что принцип относительности содержит некоторые положения все же роковые и для проблемы, взятой в общеполитическом масштабе. Таким положением может быть признано то, что время течет не с одинаковой скоростью на материальных системах, движущихся с разными относительными скоростями. Но надо лишь обратить внимание на особый смысл этого утверждения, чтобы убедиться в том, что и оно имеет лишь весьма условное значение. Из принципа относительности вытекает, что время на движущейся системе течет медленнее, чем на относительно покоящейся. Что значит эта неодинаковость течения времени? Если бы эту неодинаковость можно было бы понимать так, что в то время, как на одной системе хлебное зерно развивается в колос в течение 3-х месяцев, на другой тот же процесс совершается в пять минут, то такие выводы действительно были бы роковыми и для общего онтологического смысла времени. Но данные физики на такие выводы не уполномочивают и их не требуют. Смысл неодинаковости течения времен здесь совершенно иной. Он заключается в том, что время на покоящейся системе, измеряемое по способу световых сигналов с другой и с точки зрения именно движущейся, оказалось бы текущим быстрее. Но эта разница не есть разница самого течения времени, а лишь разница этого течения по способу измеримости его с другой движущейся системы. Эта разница имеет опять-таки измерительно инструментальный характер, поскольку к составу этой инструментальности можно отнести не только часы, но и лучи света, проходящие пространство и сигнализирующие положение часовых стрелок с одной системы на другую. Все своеобразие принципа относительности именно в том и состоит, что он обнаружил дотоле скрытую особенность этого мирового "инструмента" – светового луча – не увеличивать свою скорость от прибавки к ней скорости той системы, с которой он излучается [6].

Ведь, в конце концов, это есть особенность именно энергии света, как носителя скорости, а даже не самой скорости в общем смысле. Ведь не значит же это в самом деле, что  $5+2=5$ . Принцип относительности ведь не означает же ниспровержение арифметики. Арифметические слагаемые выпадают только в процессе сложения скоростей, благодаря лишь каким-то странным особенностям движущихся мировых механизмов, вернее одного – светового луча. И время, так сказать, деформируется лишь в процессе этих измерительных подсчетов. Но понятие времени может сохраняться в своем общем смысле столь же непоколебленным, как не поколеблена общая значимость числовой системы из-за того, что 300.000 километров в секунду есть скорость от прибавки слагаемых не увеличивающаяся.

Наше отношение к происшедшему в физике перевороту может показаться слишком упрощенным. Выражаясь юридическим термином, оно представляет просто "отвод" всех выводов этой теории, касающихся времени. Но при рассмотрении вопроса с философской точки зрения именно и должно быть предъявлено требование такого "отвода", поскольку в теории относительности проблема времени превращается в проблему движения, а движение не есть время.

Из сказанного не следует, что этим отводом отношение философской мысли к основам новой механики исчерпывается. Несомненно выводы этой теории могут подлежать и некоторому философскому истолкованию, однако, лишь в той ее специальной области, которая именуется натурфилософией. Однако, в ней эта проблема предстала бы в совершенно иной форме, а именно, в форме проблемы материи и энергии, понимаемых однозначно или неоднозначно. В сущности ведь все выводы теории относительности имеют такую, не всегда высказываемую, но несомненно подразумеваемую формулировку: "известная нам эмпирически материя так устроена", что и т. д. и т. д. Вот это выражение "материя так устроена" во всей полноте его эмпирического содержания и подлежит натурфилософскому истолкованию, а вовсе не время.

Таким образом, не простая непривычка мешает видеть в теории относительности переворот в "миросозерцании", если миросозерцание понимать философски. И ее притязания на изменение общего смысла времени совсем не аналогичны требованию космографии признать существование антиподов. Если относительность верха и низа уясняется с расширением космографического горизонта, то именно с расширением миросозерцания из физического в философское уясняется измерительная условность и относительность новой теории физического "времени".

#### **IV. О гносеологическом преодолении времени.**

Мы обратимся теперь к различным способам философского преодоления времени. Наиболее полное философское освобождение от времени заключается в той теории, которая признаёт его только формой, созерцающей способностью познающего субъекта, т. е. в теории Канта. Несмотря на всю авторитетность гносеологии Канта, мы считаем именно его взгляд на время наименее требующим обсуждения, – до того он произволен и лишен каких-либо обоснований. Даже признав условно общую теорию априоризма Канта, остается все же совершенно неподтвержденной необходимость включить время в состав априорных форм. В отношении пространства это несомненно имеет свое основание в существовании

геометрии. Но время, взятое само по себе, совершенно не может служить основанием какой-либо научной аподиктичности [7]. Кант, как известно, видит во времени такую же априорную основу для арифметики, какую пространство является для геометрии. Но на самом деле связь времени с арифметикой весьма косвенная и во всяком случае не относящаяся к самому существу каких бы то ни было понятий о количестве. Время есть лишь удобная форма для раскрытия порядкового значения количеств. Психологически без этого раскрытия не обойтись. И усвоение чисел через их порядковый смысл есть, конечно, необходимый дидактический прием при обучении арифметике. Но логически все же не время, а то же пространство является истинной основой всей строгости количественных отношений. Арифметика через форму времени есть все же лишь психологически неизбежная иллюстрация арифметики в стихии пространственной раздробленности явлений. Наиболее произвольны и бездоказательны те суждения Канта о времени, в которых он проводит ту мысль, что именно время-то и мешает нам стать лицом к лицу с вещью в себе в сфере внутреннего опыта. Эти суждения в утомительных повторениях находятся во многих местах трансцендентальной аналитики и диалектики [8]. Здесь время выступает у Канта в роли как бы какой-то искажающей призмы, через которую мы рассматриваем наше собственное душевное содержание и наше "я". По Канту выходит так, что как будто при самом рождении какая-то насильственная рука вставляет в процесс нашей внешней и внутренней интуиции какие-то предательские "очки", искажающие до неузнаваемости образ того, что через них рассматривается. Эти "очки" и есть время. Они-то, главным образом, и превращают наше "я", как ноумен, в какой-то презренный феномен. Замечательнее всего то, что эти "очки – время" не только портят и, так сказать, искажают образ зримой через них вещи в себе. Это было бы еще полбеде. Хоть что-нибудь из вещи в себе все же проникало бы в содержание нашего познания. Нет, они не оставляют от созерцаемого через них предмета никаких следов. По Канту выходит, что мы безнадежно замкнуты в круг феноменальности даже и тогда, когда мы обращаемся к внутреннему опыту. И эта роковая замкнутость совершается именно через время. Положительно не было в истории философии теории времени более произвольной и неправдоподобной, чем у Канта. И тем не менее она пользовалась авторитетом и даже влиянием на последующее развитие философской мысли. Это можно объяснить не только гипнозом изобретательского гения Канта (гений изобретения, заметим кстати, не имеет ничего общего с гением истины), но и той онтологической истиной, которая включена в теорию Канта об интеллигибельном и эмпирическом характере, теорию, имеющую весьма тесную связь с его взглядом на время

[9]. В самом деле, нет положительно никаких оснований видеть во времени только познавательную форму, мешающую рассмотреть истинное бытие вещи в себе. Время, т. е. изменение, есть не какая-то внешняя бытию форма, словно накладываемая на бытие извне со стороны познавательной способности, но именно свойство самого бытия, его онтологический *modus* или атрибут. Но вполне возможно посмотреть на дело так, что время есть не универсальный *modus* бытия, а лишь частный, присущий тому опыту и действительности, которые находятся в человеческом кругозоре. Вполне возможно и даже должно подумать о том, что не все бытие временно и изменчиво или во всяком случае временно не так, как временен опыт, а как-то по иному. В этой онтологической вариации понятие времени, как препятствия, мешающего познать истинную природу вещей, получает уже существенно иной смысл, а именно смысл не гносеологической формы, а своеобразной онтологической формы сознания. Если время есть лишь частный *modus* бытия, то, конечно, познание мира в его временной только основе не есть полное и в этом смысле не вполне истинное. Подчеркиваю, что эта неистинность совершенно иного рода, чем та, о которой говорит Кант. Время вовсе не есть какое-либо препятствие к познанию вещи в себе и всякое временное бытие временно именно в себе, а вовсе не по внешнему ему способу рассмотрения через время. Поэтому и эмпирический характер должен быть признан самую настоящую вещью в себе. Но вполне законно мыслить, что наше эмпирическое "я" в каких-то отношениях не исчерпывает его подлинной природы и, в частности, в отношении времени, что в ней есть нечто и вневременное или во всяком случае как-то преодолевающее время. Этот онтологический смысл понятия вневременности несомненно просвечивает в учении Канта об интеллигибельном характере и составляет единственную ценную сторону его учения. И именно этот смысл наиболее овладевает мыслью продолжателей Канта, оттесняя постепенно гносеологическую сторону его учения. Прежде всего это, конечно, заметно в философии Шопенгауэра.

### **V. Онтологическое преодоление времени.**

Понимание временного или безвременного в онтологическом смысле может раскрываться в двух направлениях, во-первых, нацело отрицательно по отношению к времени и, во-вторых, с сохранением известной связи с временем. Первое понимание сравнительно редко и характерно, главным образом, для сублимированного идеализма современности. Его утверждение сводится к тому, что идеальное вообще не имеет никакого отношения к времени, даже понятие вечности признается в этих случаях неприменимым

к сфере идеального, потому что в вечности время все же как-то своеобразно мыслится. Такие взгляды характерны для идеализма в духе Риккерта, марбургской школы, Гуссерля (но вовсе не Гегеля и Платона). Входить в рассмотрение такого понимания мы не будем [10]. Идеальное здесь мыслится слишком своеобразно с отрицанием почти всех основных предикатов реального – времени, причинности, вообще энергетичности. Вопрос о взаимодействии идеального и реального не находит в таком идеализме по существу никакой почвы. Между тем мысленное преодоление времени возникает только из потребности частью философской, частью религиозной понять высший сверхчувственный мир так, чтобы течение времени не было для него ущербным. Но все же такой освобожденный от эмпирического времени мир должен пониматься причастным временному, быть с ним в энергетическом взаимодействии. Но в сфере возникающих на этой почве вопросов такой превысренный идеализм совершенно бесплоден. Поэтому мы обратимся к тем формам преодоления времени, в которых вневременное понимается связанным с временным живой непрерывной связью и даже его порождающим. Посмотрим, какие выходы за пределы времени являются в этом случае теоретически возможными.

Эти возможности возникают из различных метаморфоз времени. Таких метаморфоз очень немного. Наше эмпирическое время состоит из прошедшего, настоящего и будущего. Очевидно, что при всяких изменениях настоящего все-таки должно существовать. Уничтожение настоящего было бы равнозначно уничтожению бытия вообще. Что касается прошедшего и будущего, то в отношении их мыслимы два изменения. Во-первых, они оба или порознь могут исчезнуть в своем содержании нацело и, во-вторых, они оба или порознь могут, сохраняясь в своем содержании, прекратиться лишь в качестве прошедшего и будущего превращением своего содержания в настоящее. Исчезновение прошедшего и будущего во всем своем содержании хотя теоретически мыслимо, однако, является совершенно искусственным построением, к которому никакие достаточные основания не приводят. Обе эти возможности заставляли бы нас мыслить тот высший мир, ради которого и возникают разные способы преодоления времени, так сказать, нацело отмирающим с одного или другого конца. Это был бы мир или постоянного умирания, или даже абсолютного исчезновения. Очевидно, что мысль о лучшем, высшем мире должна нас побуждать видоизменять время совершенно иначе, а именно мысленно превращать прошедшее и будущее не в ничто, а именно в бытие настоящего.

Здесь мы уже встречаем три возможности. Во-первых, возможно, что и прошлое, и будущее вместе делаются настоящим. Во-вторых, возможно

превращение в настоящее одного лишь прошедшего при сохранении значения будущего, как еще не превратившегося в реальность бытия, и, в-третьих, сохранение силы прошедшего при превращении всего содержания будущего в настоящее. При первой возможности получается не имеющее ни конца, ни начала, ни убыли, ни роста бытие настоящего. Именно такое настоящее и обозначается словом *вечность*. Вторая и третья возможность в смысле сохранения полноты бытия далеко не равноправны. Сохраняя силу прошедшего, в смысле его полной невозвратимости, мы тем самым признали бы абсолютную значимость смерти и исчезновения. Мир, в котором все его содержание постоянно нацело отмирало бы, был бы миром постоянной абсолютной смерти. По существу это и есть тот эмпирический мир, в котором мы живем, лишь с какой-то своеобразной наполненностью всем своим будущим содержанием. Сколь бы бесконечным ни мыслить это содержание, оно все же постоянно и нацело отмирало бы. Это была бы какая-то постоянная борьба бесконечности с небытием, борьба, в которой небытие все же постоянно побеждало бы жизнь, – нечто весьма искусственное, трудно мыслимое и представимое и во всяком случае безнадежное в смысле преодоления силы смерти, как абсолютной гибели. Положительно нет ничего ни в области философии, ни религии, что заставляло бы ум мыслить эту странную возможность. Вторая возможность совершенно иного рода. Мир, в котором прошедшее сполна возвратилось бы, а будущее все же сохраняло бы свою силу, т. е. постоянно творилось бы, был бы все же весьма существенным восполнением нашего эмпирического мира. Это был бы мир, из которого было бы вырвано жало смерти. Поэтому во всем последующем изложении мы и будем иметь в виду лишь первую и вторую возможность, а также различные мыслимые в их пределах вариации и сочетания. Особого внимания заслуживает первая, т. е. та, в которой прошедшее и будущее, сохраняя все свое содержание, изменяются именно в качестве времен, т. е. делаются реальностью настоящего. Мы утверждаем, что такой мир, т. е. мир абсолютной вечности, представлял бы чисто статическую, т. е. неподвижную бесконечность. Изменение в таком мире было бы уже немислимо. В самом деле, стоит только всмотреться в то, что называется изменением, и действительно соблности в мысли все требования, вытекающие из этого представления, чтобы убедиться в том, что всякое изменение есть синоним новизны. Изменение и есть не что иное, как появление того, чего не было, т. е. нового. Конечно, это "то, чего не было", может быть весьма различным по своему онтологическому значению. Оно может быть и по существу новым содержанием,



например: превращение почки в бутон, цветок, плод. Но оно может быть и лишь новым взаимоотношением в составе того или иного неизменного содержания. Образ вращающегося колеса представляет простейшую иллюстрацию этой возможности. Но изменение, в котором ни в каком смысле нет новизны, в отношении которого слова "то, чего не было" не имеют никакого значения, есть *contradictio in adjecto* [11]. Это не изменение, а именно покоящееся неизменное бытие. Но ведь возникновение нового, того, чего не было, и есть не что иное, как значимость будущего, т. е. непревращенность его в настоящее. Вот почему отмена будущего, утверждаем мы, связана с ничем не устранимою мыслью о превращении бытия в неизменный покой неподвижности. Необходимо понять, что прошедшее и будущее в перспективах вечности совершенно неравноправны. Превращение прошедшего в настоящее обозначает собою только отмену умирания, но вовсе не равнозначно отмене творчества и новизны, отмена же будущего есть неизбежный мысленный отказ от творчества нового.

В статье Л. П. Карсавина "О свободе", напечатанной в первой книжке настоящего журнала [12], находится интересная попытка построения еще иной возможности, а именно такого своеобразного вида вечности, в котором прошлое и будущее, включаясь во всем своем содержании в состав пребывающей вечности, не теряли бы в то же время и своего характера прошедшего и будущего. Таковую своеобразную вечность Л. П. Карсавин называет "всевременностью", подчеркивая этим названием, что в этой форме преодоления времени, все три времени, не теряя своего характера трех времен, т. е. содержа в себе временное течение, вместе с тем уже даны и, так сказать, исполнены, как законченная реальность. Но так как бытие или реальность есть синоним настоящего, то его мысль в наших терминах надо сформулировать так, что прошедшее и будущее, превращаясь в настоящее, не теряют в то же время и своего специфического значения прошедшего и будущего. Его "всевременность" есть не отмена времени, а какое-то своеобразное соединение временности и безвременности. Он подчеркивает, что "всевременность" не отменяет время, но содержит его в себе, как часть. Несмотря на всю соблазнительность такой концепции в смысле сочетания понятия вечности с творчеством, мы все же не можем ее принять в качестве какой-либо хотя бы мыслимой возможности. Мы думаем, что то, чего хочет Л. П. Карсавин, можно лишь выразить в словах, но совершенно нельзя помыслить и именно потому, что в значении употребляемых для выражения его мысли слов заключается совершенно непримиримое противоречие. В самом деле, прошедшее, которое есть полнота реальности, не есть прошедшее, а именно настоящее. Точно также

и реализованное будущее не может уже возникать, а, стало быть, не сохраняет характер будущего. Вообще время никак нельзя помыслить частью всевременной вечности как реализованной данности прошедшего, настоящего и будущего. Нельзя потому, что такая часть находится со своим предполагаемым целым не в отношениях объемлемого и объемлющего, а именно в отношениях взаимного отрицания.

В понятии всевременности, по предположению Л. П. Карсавина, должно мыслить именно полноту реализации бытия. А время есть именно то понятие, вся специфичность которого заключается в отрицании этой полноты. Включать время во всевременность, как часть, это все равно, что включить "нет" в "да". Время также не может быть частью "всевременности", как бутон не может быть частью распутившегося цветка, так как основным признаком бутона и является именно то, что он еще не распустился, а основным признаком цветка именно то, что он распустился. Специфической особенностью времени как раз и приходится считать его ущербность в отношении реальности, всевременность же по мысли Л. П. Карсавина есть полнота бытия. И ясно, что включить ущербность в состав полноты это и значит отменить ущербность. Мыслить же одно в составе другого так же невозможно, как видеть месяц на ущербе в картине полнолуния. Может показаться, что последний пример именно и показывает мыслимость отрицаемой нами возможности. В самом деле, ведь можно рассуждать так, что именно ущербный месяц, т. е. часть его, входит в состав целого. Однако, такое рассуждение грешило бы неразличением в понятии и представлении ущербности двух сторон его содержания: положительной и отрицательной. В своем положительном содержании всякая ущербность, конечно, входит в состав восполняющего его целого. Но в своем отрицательном признаке наличности лишь части бытия без остальных восполняющих частей это понятие ущербности совершенно несовместимо с понятием целостности. Есть только один способ отвергнуть ту немислимость, на которой мы настаиваем: это сказать, что в природе высшего бытия, а именно в природе Бога, немислимое и противоречивое в пределах человеческого ума и опыта может оказаться совместным и вообще возможным. Сюда относятся все мысли об антиномичности природы Бога, о том, что именно в Боге осуществляется *coincidentia oppositorum* [13] и т. п. соображения об иррациональности природы высшего бытия. В подобных соображениях на наш взгляд есть нечто вполне приемлемое для мысли, поскольку противоположное и даже противоречащее принимается в природе Бога в каких-либо разных смыслах и отношениях. Для таких совмещений нет даже надобности восходить мыслью до природы

Бога. И человек может быть и добр, и зол в разных отношениях или в разные времена, цветок может быть и черным, и белым в разных своих частях, мы говорим о кисло-сладком хлебе и т. п. и т. п. В природе высшего, в которой надо предполагать большую глубину и, так сказать, многосложность бытия для совместимости противоположностей, конечно, еще больше оснований и, так сказать, простора. В этом смысле можно, конечно, говорить о сочетании бытия временного и вечного, но именно как о сочетании различных содержаний. Но чтобы одно и то же содержание было и временным и вечным, такое требование для мысли совершенно разнозначно требованию мыслить один и тот же четырехугольник и квадратом, и ромбом, или сплошь белым и сплошь черным. Природа мысли такова, что она нигде не может потерпеть осуществления противоречия в логическом смысле. Говорить об осуществленности таких противоречий это значит не только переходить пределы опыта, но и пределы мыслимости. Превращать учение о Боге в такую немыслимость мы не видим никаких оснований ни в области философии, ни в области теологии. Все сказанное приводит нас к тому выводу, что мысль о такой полноте бытия, которая уже не имеет чем восполняться, для которой уже не может быть ничего еще не совершившего, т. е. будущего, неизбежно приводит к полному упразднению времени в его характеристике трех времен. А полное упразднение времени равнозначно отмене какого бы то ни было изменения. Изменение немыслимо вне времени и обратно.

Поэтому мысль о вечности, как о полном преодолении времени, с превращением в бытие настоящего как прошедшего, так и будущего, есть мысль о вечности покоящейся и лишенной всякого творчества. Эту вечность мы будем называть абсолютной, в отличие от вечности относительной, т. е. такой, в которой мыслится сочетание вечного бытия с бытием временным. Эта последняя вечность есть именно соединение неизменного с изменяющимся, сочетание неподвижного и нетворящегося с творчеством. В результате мы можем мыслить бытие видоизмененным в отношении времени трояким способом, во-первых, как вечность абсолютную, во-вторых, как вечность с сохранением значимости только прошедшего в какой-то части бытия и, в-третьих, как вечность в сочетании с значимостью будущего тоже для какого-то содержания мирового бытия. Для рассмотрения того, какая из этих вариаций более удовлетворяет требованиям религиозной и философской мысли, нам необходимо уже рассмотреть их не как абстрактные возможности, а именно в связи с понятием Бога и мира, как целого.

## ПРИМЕЧАНИЯ

Публикация статьи С. А. Аскольдова выполнена по ее первому (и единственному) изданию в журнале «Мысль» (1922, № 3 (май-июнь), с. 80–97). Журнал издавался Петербургским Философским Обществом в течение 1922 года, который был и последним годом существования Общества (основанного в 1897 г.). Вышли три номера журнала за первую половину года (один номер выходил раз в два месяца); четвертый номер (в котором предполагалось продолжение статьи С. А. Аскольдова) был уже набран, но «рассыпан» по распоряжению властей.

1. Согласно учению И. Канта, характер каждого человека можно рассматривать как с эмпирической точки зрения (связанной с его проявлениями в реальном мире), так и с точки зрения существования человека *как личности* в интеллигибельном (умопостигаемом) мире, свободном от ограничений пространства и времени (см. ниже прим. [9]). Только в умопостигаемом мире человек обладает свободой и действует согласно моральным принципам, а не подчиняется жесткой необходимости (детерминизму) эмпирического мира. В определенном смысле учение Канта о «двух характерах» *одного* человека восстанавливало учение бл. Августина о «двойном гражданстве» христианина в «граде земном» и «граде Божиим».

2. *Бергсон* (Bergson) Анри (1859–1941), французский философ, лауреат Нобелевской премии по литературе (1927). Согласно Бергсону, психическая жизнь является непрерывной изменчивостью, которая постигается только интуицией и, напротив, искажается рациональным мышлением. Аскольдов имеет в виду, прежде всего, работу Бергсона, изданную по-французски под названием «Опыт о непосредственных данных сознания» (1889) и переведенную на русский язык под названием (заимствованным из немецкого перевода) «Время и свобода воли» (1910). См. современное издание: Бергсон А. Собрание сочинений в четырех томах. М., 1992. Т. 1.

3. «с точки зрения мира» (лат.)

4. «с точки зрения измерения» (лат.)

5. *Сириус* – звезда из созвездия Большого Пса, самая яркая на земном небосводе. Автор говорит о «системе Сириуса», поскольку Сириус относится к числу «двойных звезд».

6. Автор имеет в виду так называемый «неклассический закон сложения скоростей», впервые предложенный выдающимся французским математиком и физиком *Анри Пуанкаре* (1854–1912). Уточним, что в соответствии с формулой Пуанкаре (которая обычно именуется «формулой Эйнштейна») скорость света не зависит как от скорости источника света, так и от скорости «приёмника» света.

7. По определению Канта, «аподиктическое суждение... выражает логическую необходимость» (а не только логическую возможность). См. Кант И. Сочинения в шести томах. М.: Мысль, 1964. Т. 3. С. 172.

8. См. указанное в предыдущем примечании издание, с. 205 и далее. По сути дела, Кант заостряет внимание на проблеме того, каким образом «я» как «мыслящий субъект познаю себя как мыслимый объект» (с. 207, курсив Канта). См. обсуждение этой проблемы в работе Н. Н. Страхова «Об основных понятиях психологии», опубликованной в данном номере. *Безоговорочно* отвергая эту проблему именно как проблему, Аскольдов, на наш взгляд, упрощает ситуацию (см. также послесловие «Творец и зритель» к указанной публикации Страхова).

9. Достаточно ясно учение Канта об умопостигаемом и эмпирическом характере излагает Шопенгауэр в работе «Об основе морали». См. Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М.: Республика, 1992. С. 180 и далее.

10. Подробная критика двух школ так называемого *неокантианства* (баденбаденской и марбургской), а также тесно связанного со взглядами представителей марбургской школы учения Э. Гуссерля (1859–1938) о «безвременности истины», дана С. А. Аскольдовым в книге: Алексеев (Аскольдов) С. А. Мысль и действительность. М.: Путь, 1914 (см. в особенности две последние главы этой книги).

11. «противоречие в понятиях» (лат.)

12. См. Мысль. 1922. № 1 (январь-февраль). С. 55–88. Статья «О свободе» перепечатана в современном издании: Карсавин Л. П. Малые сочинения. СПб., 1994.

13. «совпадение противоположностей» (лат.).