

На правах рукописи

Гарбузов Дмитрий Викторович

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ВРЕМЕНИ

09.00.01 – онтология и теория познания,
09.00.13 – философская антропология, философия культуры

АВТОРЕФЕРАТ
диссертации на соискание ученой степени
доктора философских наук

Волгоград – 2011

Работа выполнена в государственном образовательном учреждении
высшего профессионального образования
«Волгоградский государственный университет»

Научный консультант: доктор философских наук, профессор
Омельченко Николай Викторович

Официальные оппоненты: доктор философских наук, профессор
Фриауф Василий Александрович

доктор философских наук, профессор
Леонтьева Елена Юрьевна

доктор философских наук, профессор
Невелев Анатолий Борисович

Ведущая организация: **Санкт-Петербургский государственный
университет**

Защита состоится 7 июня 2011 г. в 11 часов на заседании
диссертационного совета Д 212.029.03 при Волгоградском государственном
университете по адресу: 400062, Волгоград, проспект Университетский, 100,
ауд. 4-13 А.

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке Волгоградского
государственного университета

Автореферат разослан «____» _____ 2011 г.

Ученый секретарь
диссертационного совета

Храпова В.А.

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность темы исследования. Время – это важнейшая метафизическая и антропологическая проблема, которая по-прежнему не поддается общепризнанному объяснению. Что есть время? Где имеет место время? Какова структура времени? Каков способ существования различных модусов времени? Эти и другие вопросы пока не имеют однозначного ответа. Между тем объяснение времени имеет сущностное значение, поскольку темпоральность является необходимым элементом бытия сущего. Это значит, что определение времени априорно входит в любую концептуальную дефиницию о бытии сущего. Поэтому каждая наука имеет свое специфическое определение времени. Однако множественность частных концептуализаций времени никак не удастся суммировать и синтезировать в единую универсальную теорию. По мнению диссертанта, это связано с недостаточным прояснением антропологического измерения смысла времени, и этим, в частности, определяется актуальность избранной темы.

Исследователя времени подстерегают две главные опасности. Во-первых, амбициозный характер задачи понять время, как оно есть само по себе. В методологическом и предметно-содержательном плане это в большинстве случаев означает *до человека, без человека, исключая человека*. Такой подход свойствен системе позитивных наук – естествознанию и историографии. Однако предмет исследования любой науки неизбежно располагается в горизонте и контексте человеческого бытия, являясь элементом восприятия-осознания и действия человека. Поэтому искусственное исключение человеческого бытия из познавательной, исследовательской оптики неизбежно приводит к искаженной, неполноценной картине мира. Вывод очевиден: необходимо признать присутствие человеческого бытия в предметах научного познания и вернуть человека в практику научного исследования. Однако при постановке такой задачи нужно проявлять осторожность, поскольку вторая опасность

заключается в субъективации времени, в отождествлении темпоральных феноменов с теми или иными характеристиками человеческого существования. Такой подход отличает философские, метафизические концепции времени. Поэтому требуется быть очень внимательным, чтобы целенаправленно и планомерно преодолевать этот спонтанно присущий нашему восприятию-осознанию антропоцентризм и обнаруживать во времени объективное, неантропное содержание, проявляющееся в бытии человека.

Таким образом, диссертант исходит из того, что темпоральная реальность, время как оно есть само по себе – это время *человека*, с человеком, *включая* человека. Однако это не значит, что мы должны рассматривать время только как специфическое свойство человеческой души или как особую характеристику человеческого чувственного восприятия. Задача заключается не в том, чтобы объяснить время без человека или, наоборот, понять время *из* человека, но нужно, чтобы сам человек предстал как *временно расположенное в бытии сущее*. Иными словами, знание о бытии человека должно быть когерентно и полноценно соотнесено со знанием о бытии мира. Это означает, что универсальную теорию времени удастся создать только тогда, когда темпорологическая проблематика будет интегрирована в структуру антропологии и, соответственно, когда понимание способа человеческого бытия будет интегрировано в общую теорию устройства мира. Теория бытия человека и теория бытия мира должны двигаться навстречу друг другу.

Антропологическая темпорология – это один из необходимых, основополагающих элементов философской антропологии как таковой, без которого, соответственно, не может быть осуществлено адекватное исследование человека. Поэтому, приступая к разработке антропологической концепции времени, диссертант исходит из того, что без нее невозможно создание синтетической теории времени. Бытие человека должно стать полноценной частью предметной сферы наук, изучающих бытие мира, а оно,

в свою очередь, должно быть последовательно интегрировано в предметную сферу антропологии. Теория бытия человека и теория бытия мира должны быть синтезированы в единую теоретическую модель.

Степень разработанности проблемы. Проблему времени в том или ином аспекте рассматривали практически все крупные философы и философские школы, но основания антропологического подхода диссертант связывает с именем Августина (354–430). Именно у него проблема времени впервые была напрямую соотнесена с определенными особенностями человеческого существования, в частности с особым устройством индивидуальной человеческой души, обеспечивающим темпоральный способ восприятия ею мира и себя самой. Впрочем, время как жизнь души рассматривал уже Плотин (204/205–270), но здесь необходимо учитывать, что он имел в виду не индивидуальную душу человека, а мировую душу космического бытия, длительностью которой и выступает время. Кроме того, конститутивную роль человеческой души по отношению ко времени подчеркивал и Аристотель (384–322). Но для него время и душа связаны не структурно, а только функционально: обладая разумом, человеческая душа способна познать законы числа и тем самым научиться фиксировать и измерять время. При отсутствии разумной души время по-прежнему сохраняло бы свое безучастное к человеку бытие, но его некому было бы зафиксировать. И только у Августина время впервые было последовательно рассмотрено как непосредственный феномен или свойство именно человеческого бытия. Источник времени, согласно Августину, нужно искать не вне человека, а именно в нем самом.

Посредством разработанной в эпоху Нового времени теории субъекта эта антропологическая линия получила свое продолжение в различных формах психологизма и трансцендентализма. При этом она по преимуществу была заслонена и отодвинута на задний план объективистским истолкованием времени, также ставшим возможным благодаря созданию Р. Декартом теории субъекта. Проблема времени распалась на две части.

Объективно существует длительность, а время – субъективный способ измерения этой длительности. Исходя из этого, сформировались две альтернативные тенденции. И. Ньютон и другие представители экспериментально-математического естествознания были склонны редуцировать время к длительности, а представители эмпирического субъективизма, такие как Дж. Локк, Дж. Беркли, Д. Юм, наоборот, редуцировали объективную длительность к субъективному восприятию времени. Преодолением сложившегося противостояния стал трансцендентальный идеализм И. Канта, в котором произошло размывание границ, разделяющих субъект с объектом. Согласно И. Канту, реальность не тождественна объекту, а субъект имеет структурную, априорную определенность, не поддающуюся контролю со стороны сознания и не созданную самим человеком. Следовательно, они неразделимым образом трансцендентально вложены друг в друга, так что субъект объективен, а объект субъективен. Именно этот элемент слитности человеческого существования и бытия реальности в целом стал основополагающим для дальнейшего развития антропологической линии темпорологии.

Переходной формой к новой концептуализации проблемы времени, сознательно имеющей определенный антропологический контекст и содержание, стал подход А. Бергсона, который соединил когнитивный субъективизм и субстанциальный дуализм Р. Декарта с трансцендентализмом И. Канта. Но наиболее полное воплощение она получила в сложной и очень разнородной экзистенциально-феноменологической линии современной философии, основателем которой стал Э. Гуссерль. Он сформировал подход, который отказывается признавать воспринимаемую и осознаваемую реальность только продуктом конструктивной деятельности созерцания и рассудка, но предполагает, что в явлениях опыта содержится некоторое естественное, несконструированное являющееся (ноэма), трансцендентное собственному человеческому существованию. Следовательно, определение времени может быть произведено исходя из бытия человека без опасности

его редукции к формам темпорологического субъективизма или объективизма. В трудах С. Кьеркегора, М. Шелера, М. Хайдеггера, Х.-Г. Гадамера, А. Гелена, Р. Ингардена, А. Шюца, М. Мерло-Понти, Ж.-П. Сартра, М. Бубера, О. Розенштока-Хюсси, Э. Левинаса и др. сформировался целый ряд подходов, позволяющих увидеть различные перспективы исследования антропологических аспектов проблемы времени. Развитие данных тенденций можно обнаружить в работах М. Фуко, Ж. Лакана, Ж. Деррида, Ж. Делёза, Ж.-Ф. Лиотара, Ж. Бодрийяра и др., которые затрагивали некоторые аспекты темпорологической проблематики, сознательно смешивая в различных сочетаниях парадигмы «философии жизни», феноменологии, экзистенциальной философии, психоанализа, структурализма. Однако, несмотря на сознательное различие перспектив, они сохранили и даже специально радикализовали исходный гуссерлевский принцип слитности человека и мира, вложенности друг в друга субъекта и объекта.

Отдельно автор отмечает оригинальный взгляд на проблему времени, разработанный школой русского религиозного космизма. Создатель этого подхода Н.Ф. Федоров и его последователи (В.Н. Муравьев и др.) вполне в соответствии с концепцией Августина, рассматривавшего временность человеческого существования как результат отпадения от божественного бытия, поставили задачу «преодоления» времени. Общий смысл данного подхода заключается в постановке задачи такого усложнения человеческого способа существования, который позволит ему выйти из обязывающей включенности в темпоральные причинно-следственные последовательности состояний мира.

Анализ этих подходов и дальнейшее их развитие содержится в работах многих отечественных и зарубежных мыслителей. Историко-философская реконструкция концепций темпорологии и их соотнесение с проблемами антропологии содержится в исследованиях И.А. Акчурина, Г.А. Алексиной, В. Аргази, Ф.Б. Байдаевой, И.А. Борисова, В.В. Бибихина, В.П. Визгина,

П.П. Гайденоко, А.В. Дроздовой, З.Н. Зайцевой, И.Т. Касавина, А.Е. Клименковой, О.А. Краевской, Н.В. Кузьмина, С.В. Лепилина, Л.Н. Любинской, В.И. Молчанова, Н.В. Мотрошиловой, Е.В. Некрасовой, А.Г. Чернякова, Н.В. Омельченко, М.А. Рубене, П.Х. Самородницкого, В.И. Самохваловой, Л.А. Соловьевой, Н.М. Солодухо, С.Н. Тесля, Н.Н. Трубникова, С.Ш. Ускеева, В.Н. Финогенова, А.В. Ямпольской, Т. Кортумса, К. Михальски, М. Фрингса, Т. Чэпмэна и др.

Социально-философским, культурно-историческим и социологическим аспектам темпорологии посвящены исследования Г.В. Авдошина, А.В. Апыхтина, Н.З. Бросовой, Г.Д. Гачева, М.Я. Гефтера, Т.П. Григорьевой, О.В. Забродиной, В.И. Мартынова, Л.А. Мироненко, А.И. Пигалева, А.Г. Померанцева, Л.А. Штомпель, В.П. Яковлева, В.Н. Ярской, Г. Моцкина, Л. Родмайера, Т.Х. Эриксона и др.

Философские обобщения, опирающиеся на естественнонаучное исследование времени, содержатся в работах Г.П. Аксенова, Р.А. Аронова, В.И. Вернадского, А.Г. Габричевского, А.П. Дуброва, В.П. Казарян, Н.А. Козырева, А.П. Левича, Л.В. Лескова, Т.П. Лолаева, Г.Г. Малинецкого, Г.Е. Михайловского, Н.Н. Моисеева, А.М. Оловникова, О.С. Разумовского, П.А. Сапунова, А.А. Силина, С.Д. Хайтуна, В.Л. Янчилина, К. Вайцзеккера, Ф. Варелы, В. Гейзенберга, У. Матураны, Р. Неванлинны, И. Пригожина, И. Стенгерс, С. Хокинга, М. Чапека, Э. Тейлора, Дж. Уилера, А. Грюнбаума, П. Наина, А. Уинфри и др.

Филолого-лингвистические, логические и поэтико-семиотические аспекты темпорологии раскрываются в исследованиях А.М. Анисова, Н.Д. Арутюновой, М.М. Бахтина, Н.Л. Быстрова, К.Г. Красухина, А.Ф. Лосева, Ю.М. Лотмана, М.К. Мамардашвили, В.Я. Проппа, А.М. Пятигорского, Н.И. Толстого, В.Н. Топорова, Т.В. Топоровой, Б.А. Успенского, Л.Ф. Чертова, Е.С. Яковлевой, К.О. Апеля, Р. Барта, Э. Бенвениста, Дж. Николиса, П. Рикёра, Э. Сепира, Ф. Соссюра и др.

По мнению автора диссертации, главной актуальной проблемой, стоящей перед современными темпорологическими исследованиями является разработка такой теоретической модели, которая позволила бы согласовать имеющиеся аналитические подходы и стала бы общим концептуальным основанием для частных предметных определений времени.

Крупнейшим центром и форумом по проблемам темпорологии является Международное общество по изучению времени, действующее с 1966 г. и расположенное в Нью-Йорке (США). Значительная часть его архивов выложена на сайтах Интернета. Наиболее крупным и важным отечественным центром темпорологии является Российский междисциплинарный семинар по темпорологии, действующий под руководством А.П. Левича в МГУ им. М.В. Ломоносова. При Семинаре функционирует Институт исследований природы времени, на сайте которого выложен большой архив темпорологических исследований по различным научным дисциплинам.

Объект исследования – время в качестве особой объективно существующей реальности, проявляющей себя в комплексе характеристик (длительность, необратимость, последовательность, ритм, темп и пр.), свойственных бытию мира и человека.

Предмет исследования – время в качестве имманентного, собственного феномена человеческого существования, выражающего объективные, неантропные содержания его бытия-в-мире.

Цель и задачи исследования. Целью проведенного исследования является разработка концепции антропологической темпорологии, осуществляющей выявление и определение смысла времени в качестве имманентного, собственного феномена человеческой реальности.

Для достижения этой цели поставлены следующие задачи:

– выявить основные аспекты антропологической концепции в историко-философском дискурсе;

– сформулировать основные методологические принципы антропологической концептуализации проблемы времени;

– осуществить системную антропологическую концептуализацию проблемы времени, и разработать общую теоретическую модель, которая позволит согласовать имеющиеся аналитические подходы и станет единым концептуальным основанием для частных предметных определений времени;

– выявить антропологические основания и смысл естественнонаучных и культурно-исторических представлений о времени;

– соотнести философскую дискурсивность, аналитически фиксирующую проблему времени, с мифопоэтическим, религиозным и художественным выражением и осознанием данного феномена для рассмотрения проблемы с разных точек зрения и обнаружения скрытых ракурсов антропологического содержания времени.

Методология диссертационного исследования. Методологическим основанием исследования является концепция фундаментальной онтологии и Dasein-аналитика М. Хайдеггера, рассматривающая человека как временно расположенное в бытии сущее, которое способно открыть прямой путь к пониманию сущности времени. Методология, пытающаяся объяснить время либо извне, либо изнутри человека, изначально ошибочна, поскольку в данном случае имеет место ситуация, в которой неизвестны не только время, но и человек. Не только время должно получить антропологическое измерение, но и сам человек должен быть определен темпорологически. Обе эти тематические области при решении любой новой аналитической задачи должны быть воссоздаваемы заново.

Решение этой задачи привело к выявлению трех основополагающих методологических принципов антропологической интерпретации времени: 1) время – это единый феномен, не разлагаемый на внешнюю и внутреннюю, субъективную и объективную стороны; 2) смысл времени связан с событийной сферой осуществления бытия, и, следовательно, время не может быть объяснено из феноменологии уже актуализированного, реализованного

сущего; 3) время в собственном, сущностном смысле представляет собой экзистенциал, т. е. обладает экзистенциальной природой, имея место как происходящее в человеке осознание и переживание истины осуществления бытия сущего.

На различных этапах диссертационного исследования использовались общенаучные методы: системный и компаративистский анализ, междисциплинарный синтез, методики герменевтического, феноменологического и семантического анализа.

Научная новизна исследования заключается в разработке антропологической концепции времени, исходя из широкого междисциплинарного и мировоззренческого синтеза естественнонаучной, экзистенциальной, социокультурной, филолого-семиотической и мифопоэтической феноменологии времени:

- проведена системная антропологическая концептуализация проблемы времени и разработана общая теоретическая модель, которая позволяет согласовывать имеющиеся аналитические подходы, и служит единым концептуальным основанием для частных предметных определений времени;

- разработаны методологические принципы антропологической концептуализации проблемы;

- выявлены основные аспекты антропологической концепции в историко-философском дискурсе;

- выявлены антропологические основания и смысл естественнонаучных представлений о времени;

- выявлены антропологические основания и смысл культурно-исторических представлений о времени;

- соотнесены друг с другом рационально-аналитический дискурс философии, фиксирующий проблему времени, с мифопоэтическим и художественным осознанием данного феномена.

Научная новизна исследования раскрывается в **основных положениях**, выносимых на защиту:

– Время само по себе – это событие осуществления бытия. Поэтому онтологическая сущность времени должна определяться как *граница* или *предел*, который ограничивает бесконечную полноту бытия и тем самым актуализирует его в конкретное, конечное, временное сущее.

– Собственное бытие времени не может быть зафиксировано в чистом виде, поскольку его сущностью является фактически неуловимое мгновение осуществления бытия сущего. Время в собственном смысле может быть обнаружено только там, где происходит самораскрытие бытия сущему, т. е. в существовании человека. В человеческом способе существования в наивысшей степени реализована способность бытия к темпоральному самоопределению. Поэтому темпорологическим определением человека является понятие *существа-предела*, существа определяющего.

– Занимая некоторое место, человек одновременно вносит в него предел, дискретность, вещьность, поскольку все предметное сущее заканчивается, определяется на нем. В процессе этого события получает место, осуществляется жизненный мир человека, а он сам обретает историю. Поэтому время – фундаментальный элемент человеческого существования. Вне человека времени не существует, а осознанное восприятие открывающего себя сущего – это необходимый элемент времени. Такой подход не означает субъективации времени, поскольку сам человек рассматривается как бытие-в-мире, т. е. как полноценное и даже преимущественное воплощение осуществленного бытия мира.

– Причиной фундаментальной одномерности времени является его ограничивающая природа, выявляемая антропологическим подходом. Имея место в качестве предела бытия, собственным размером времени является мгновение, а характеристики длительности, направленности, необратимости, ритма и изменчивости – это суть свойства не времени самого по себе, а определенного временем сущего.

– Понимание ограничивающей природы времени требует особого определения конечности, смертности существующего. Проблема смерти

заключается не в том, что сущее неизбежно движется от начала к концу, а в том, что бытие через свой предел проходит к началу существования сущего. Именно для осуществления сущего необходимо, чтобы бытие определилось, окончилось. Поэтому смерть нужна не для небытия, а именно для бытия.

– Ограничивающая сущность времени означает, что проблема срочности бытия связана в первую очередь не с длительностью, а с интенсивностью и масштабом существования сущего. Собственная длительность времени сущего равна сроку исполнения, определения его бытия, т. е. сама по себе равна мгновению. Поэтому принципиально значимым фактором является не длительность, а только интенсивность существования, достаточная для исполнения определенного масштаба бытия сущего. Если сущее исполняет свой масштаб существования, в нем актуально реализуется вечность бытия.

– Человеческая реальность существует двойственным, взаимодополнительным образом: как *единичная целостность* (человек) и *множество индивидов* (люди). Единичная целостность – это принципиально *темпоральный* феномен, а индивидуальная множественность – принципиально *пространственный*, локально-геометрический феномен, и они неразделимо вложены друг в друга, т. е. благодаря времени целое голографически располагается в частичном, фрагментарном.

– Антропологическая модель времени позволяет определить физический смысл человеческого бытия. В частности, физическим основанием существования человека является разрушение, разрыв мгновенных взаимодействий сингулярно-нелокального бытия. Его смысл заключается в том, что мгновенному взаимодействию сингулярно-нелокального типа ставится *предел*, который задерживает взаимодействие, и эта задержка производит осуществление пространственного мира, части которого взаимодействуют сигнально-локальным способом. Это антропный принцип бытия, выражающий укорененность человеческого существования в темпоральной способности бытия к самоопределению.

– Антропологическое понимание времени требует расширения сферы применения антропного принципа. Человек не случаен не только физически, но и биологически. Это означает, что тот сегмент космологической структуры, в котором расположена наша биологическая система, является человеческим. Иными словами, в данном сегменте осуществляется целенаправленное космологическое программирование жизненной формы человека, что является биологическим выражением укорененности человеческого способа существования в темпоральной способности бытия к самоопределению. Биологическая эволюция и появление человека связаны с процессом специфического темпорального расширения свойственного жизни процесса восприятия и познания мира, в ходе которого темпоральность существования смещается с филогенетического на онтогенетический уровень.

– Социокультурная обусловленность истории не отменяет того необходимого факта, что во всех конкретных случаях имеет место история человека. Это означает, что уникальному социокультурному кодированию, обеспечивающему цивилизационное различие участников исторического процесса, подвергается некоторая универсальная темпоральная матрица, отражающая временную организацию человеческого бытия как такового. Ее фундаментальными характеристиками являются свойства *эпохальности* и *экстатичности* исторического времени.

Теоретическая и практическая значимость диссертационного исследования состоит в том, что оно имеет фундаментальный характер, заключающийся в разработке методологических принципов антропологической темпорологии и расширении концептуального поля, фиксирующего философские, естественнонаучные, социокультурные, мифопоэтические, теологические и филолого-семиотические аспекты феноменологии времени. Это может быть использовано как для прояснения направлений дальнейшего развития междисциплинарных исследований

времени, так и для переосмысления данной проблемы в рамках отдельных научных дисциплин.

Существующие теории времени либо скрыто, либо явно отождествляют его с пространством и движением. Время рассматривается либо как особое измерение и функция пространственного расположения вещи, либо как функция или производная характеристика движения. В первом случае время бессмысленно вне горизонта пространственного протяжения, а во втором – вне ситуации изменения, хотя, как правило, оба этих подхода не существуют в чистом виде, а в той или иной мере взаимодополняют друг друга. Разработанный в диссертации антропологический подход позволяет обнаружить собственную сущность времени, не подменяемую отождествлением с пространством и движением.

Теоретические обобщения и выводы могут быть использованы для разработки базовых и специальных курсов по проблемам темпорологии в рамках естественных и гуманитарных наук. Применение обоснованного в диссертации антропного принципа темпорологии способно задать новые ориентиры для разработки программ исследования времени в различных естественных и искусственных системах.

Апробация работы. Основные положения и выводы диссертации нашли отражение в авторской монографии, журнальных публикациях и докладах на ежегодных научных конференциях, проводимых в Волгоградском государственном университете; на Международной научной конференции «Человек в современных философских концепциях» (Волгоград, ВолГУ, 2004; 2007); на IV Международной научно-практической конференции «Личность в межкультурном пространстве» (Москва, РУДН, 2009); на II Международной научной конференции «Континуальность и дискретность в языке и речи» (Краснодар, КубГУ, 2009); на Всероссийской научной конференции с международным участием «Бренное и вечное: идеология и мифология социальных кризисов» (Великий Новгород, НовГУ, 2009); на Международной научной конференции «Философия

М. Хайдеггера и современность (к 120-летию со дня рождения философа)» (Краснодар, КубГУ, 2009); на III Международной научной конференции «Восточные языки и культуры» (Москва, РГГУ, 2010) и др. (см. список публикаций). Представлен и обсужден доклад «Эвристические возможности антропной модели времени в области естественных наук» на заседании Российского междисциплинарного семинара по темпорологии при МГУ им. М.В. Ломоносова (Москва, 27.10.2009).

В изданиях, входящих в Перечень журналов ВАК РФ для публикации результатов докторских исследований по философии, опубликовано 11 статей. Ряд статей опубликован на сайте Института исследований природы времени при Российском междисциплинарном семинаре по темпорологии в МГУ им. М.В. Ломоносова.

Структура работы. Диссертационное исследование состоит из введения, четырех глав, десяти параграфов, заключения и списка использованной литературы.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ ДИССЕРТАЦИИ

Во **Введении** обосновывается актуальность темы, показана степень ее разработанности, определены объект, предмет, цель и задачи исследования, представлена научная новизна, сформулированы основные положения, выносимые на защиту, отражена теоретическая и практическая значимость работы, ее апробация и структура.

Первая глава – **«Историко-философские и методологические основания антропологической концепции времени»** – посвящена определению места антропологического осмысления времени в истории философии.

В первом параграфе – **«Традиция антропологического осмысления времени в истории философии»** – анализируются ключевые темпорологические концепции, оказавшие решающее значение на

формирование антропологической перспективы предметной тематизации проблемы времени.

Основателем антропологической интерпретации времени с полным правом можно считать Августина. Его подход основан на синтезе платонизма с христианским вероучением. Для Божьих творений полнота бытия доступна не вся сразу, одновременно, а только по частям, и поэтому для них возникает реальность длительности времени. Таким образом, для Августина время – свойство не столько бытия, сколько его недостатка. Можно сказать, что время – отпечаток небытия в бытии мира, сотворенном Богом из ничего. При этом Августин далек от манихейской позиции противопоставления бытия и небытия; для него время – это не проявление такой борьбы, а характеристика способа существования человека в земном мире. Время – исключительно человеческое свойство существования, поскольку ангелы обладают превосходящей для восприятия длительности полнотой бытия, а животные и растения – недостаточной. Тем самым Августин вполне определенно локализовал источник времени в человеческом способе существования в мире. В самом мире (ни в небесном, ни в земном) времени нет. Оно возникает, когда человек лишается первоначального, райского совершенства, обретает чувственную ограниченность телесности и начинает воспринимать реальность земного мира. Время – это проявление трагической разорванности человеческого бытия в земном мире, которая будет преодолена в грядущем Царствии Божиим, Граде Небесном, когда человек выйдет из времени в вечность.

Следующей основополагающей вехой на пути антропологической концептуализации проблемы времени является концепция И. Канта. В своей *трансцендентальной эстетике* И. Кант фактически расширяет и детализирует учение Августина, последовательно встраивая его в общую теорию трансцендентального субъекта. Время само по себе не обладает самостоятельной реальностью. Переживание времени не является опытом восприятия автономной реальности, но есть условие, инструмент

возможности что-либо вообще воспринимать. Будучи условием, время существует до всякого восприятия, т. е. является априорным. Таким образом, целиком поместив время в субъективную структуру человеческого существования, И. Кант внес самый значительный, решающий вклад в создание субъективной теории времени. Вместе с тем учение о трансцендентальности субъекта создало предпосылки к освобождению проблемы времени от ограниченности «внутренним миром» человека и к объяснению онтологического смысла времени. Хотя время – априорная форма чувственного созерцания, оно имеет смысл не само по себе, а только в трансцендентальном контексте восприятия реального бытия. Время – это способ вхождения, включения бытия в человеческое существование и познание.

Чтобы объяснить, каким образом реальное бытие, попадая в матрицу априорных форм чувственного созерцания, все же остается самим собой, а не подменяется некоей искусственной копией, И. Кант вводит понятие *трансцендентальной схемы*. Можно сказать, что трансцендентальная схема – это «след» непосредственной включенности человеческого существования в процесс реального бытия, и именно эта включенность оправдывает подлинность как чувственного, так и интеллектуального познания. Время, ни в коей мере не являясь созданием человека, внедрено в его существование, обеспечивая чувственное и интеллектуальное знание реального, а не сфабрикованного бытия. Таким образом, в учении о трансцендентальном схематизме чистых понятий рассудка И. Кант обнаружил пути преодоления разрыва между ограниченно субъективным и фундаментально онтологическим определениями времени.

А. Бергсон продолжил субъективную линию понимания времени, но кантовскому трансцендентализму он предпочел когнитивный субъективизм Р. Декарта. По А. Бергсону, в физическом мире существует только пространственная протяженность, а в психической жизни человеческого сознательного «Я» осуществляется только качественная, т. е. разнородная

длительность. Они не имеют единого источника и поэтому координируются спонтанным образом, через случайную одновременность некоторого выделенного события в физическом мире с произвольно выделенной фазой процесса психической длительности. Таким образом, если И. Кант считал пространство и время априорными формами организации чувственного опыта человека, то, согласно А. Бергсону, это справедливо только для времени, ибо в своем непосредственном восприятии и осознании человек способен переживать только опыт длительности, между тем как протяженность не переживается непосредственно, а только символически реконструируется. Бергсон определяет пространство понятиями количества и однородности, а время – понятиями качества и разнородности. В этом он видит свое главное открытие, поскольку до него и в обыденном мировоззрении, и в научных теориях время, как и пространство, рассматривалось в качестве однородной, количественно измеряемой среды. Однако, согласно А. Бергсону, истинная длительность, составляющая сущность времени, сама по себе не может быть опредмечена рассудочным мышлением, оперирующим пространственными образами, но существует просто как непосредственное переживание своего бытия.

Чистая длительность есть фундаментальное свойство сознательной жизни, присущей человеку, но, будучи принципиально нелокализуемой, она остается невидимой и постоянно подменяется пространственными образами. Пространственное понимание времени связано не только с человеческим способом мировосприятия и самосознания, но и с пространственной структурой внешней реальности, которая проецируется на внутренний мир и отражается в нем, как в зеркале. Таким образом, по А. Бергсону, взаимопроективные отношения между временем и пространством постоянно воспроизводят ситуацию подмены понимания реального бытия его символическими и воображаемыми моделями. В наиболее ясной и чистой форме это проявляется в теории относительности А. Эйнштейна, которая целиком построена на смешении и неразличении реального и мыслимого.

Каждый человек способен переживать только одну-единственную форму длительности, а все ее искажения – сжатия и растяжения в зависимости от скорости движения системы наблюдения – это лишь математические абстракции, никем и никогда реально не могущие быть пережитыми.

Феноменологический подход Э. Гуссерля представляет собой сложное сочетание картезианской и кантианской традиций. Согласно Э. Гуссерлю, существует до-эмпирическая внешняя реальность, существует внутренний безостановочный поток сознания и существует внутренне-внешний опыт вхождения трансцендентной реальности в формат осознания. Соответственно, и время не *есть*, а «производится» специфическим способом «включения» действительной реальности в человеческий опыт восприятия-осознания. В частности, темпоральный опыт рассматривается как особого рода «расширение» восприятия. Интенциональное схватывание предмета восприятия производит темпоральное форматирование сознания. Каждый интенциональный акт связывает нас с предстоящей реальностью и тем самым создает опыт одновременности, индицирующей переживание в качестве настоящего. Поэтому решающее значение имеет начальный, исходный момент «соприкосновения» с реальностью в интенциональном акте восприятия. Гуссерль называет его «актуальным Теперь сознания», «точкой-источником», «первичной импрессией». Она производит темпоральное форматирование сознания, в результате которого оно само приобретает свойство спонтанной изменчивости, а его интенциональные предметы начинают восприниматься как *длящиеся*. Однако все это было бы невозможно, если бы в сознании не осуществлялось специфическое «расширение» первичного впечатления. Сущность расширения заключается в том, что в фокусе внимания *всегда* находится не только актуально воспринимаемое предметное содержание, но и то, которого уже нет.

Э. Гуссерль называет его *ретенциальным*, и оно формирует темпоральный опыт прошедшего. Еще одну форму расширения первичного впечатления Э. Гуссерль связывает с так называемой *вторичной памятью*.

Воспоминание, в отличие от ретенции, имеет конструктивную функцию. Оно свободно воспроизводит бывшее и настоящее в любом направлении, с любой скоростью длительности и с различной степенью отчетливости. Такого рода расширение восприятия позволяет отстраниться от жесткой связи с непосредственным переживанием первичного впечатления и встроить осознание темпорального ряда в еще более широкий исторический горизонт. Еще одной фундаментально важной характеристикой воспоминания является свойственная ей интуиция ожидания. Бывшее выявляется в горизонте его направленности на настоящее. В этом смысле прошедшее, воспроизводимое воспоминанием, парадоксальным образом «чреватое» настоящим, содержит его в себе. Таким спонтанным способом из первичного впечатления и его воспроизводящего расширения в прошедшее возникает третий темпоральный горизонт – наступающее осуществление, будущее.

Создатель антропологической традиции интерпретации времени Августин обнаружил ее основания в специфической способности человеческой души к «растяжению». Однако характерно, что исследование темпоральности человеческого существования не является самостоятельной проблемой психоанализа. Судя по всему, августиновская традиция, получившая развитие в картезианском субстанциальном субъективизме и кантовском трансцендентальном априоризме, является основополагающей и для психоанализа. Психоаналитическая объективация своих предметов приводит к картезианству, что особенно наглядно проявляется в концепции синхронистичности К.Г. Юнга. Он, как и Р. Декарт, рассматривает материальную и психическую реальности в качестве двух автономных сфер. В частности, для К.Г. Юнга психические и материальные феномены представляют собой взаимодополняющее продолжение друг друга. Он считает, что если тщательно поискать переходные элементы между материальным и психическим, то обнаружится, что они составляют единый ряд, и тогда можно зафиксировать момент, когда они взаимопереходят друг в друга. Исходя из этого, К.Г. Юнг постулирует существование особой

«синхронистичной» связи, которая представляет собой психически обусловленную относительность пространства и времени.

Критика субъекта психических феноменов является второй принципиальной возможностью развития психоанализа. Она была исчерпывающе реализована в исследованиях Ж. Лакана. Он отказывается от простой дифференциации реальности на внешнюю и внутреннюю, материальную и психическую, субъективную и объективную. Первичная реальность человека сама по себе атемпоральна, она состоит из объектов, инстинктов, желаний, склонностей, не включенных в единую, однонаправленную последовательность. Поток существования и восприятия-осознания становится темпоральным только в процессе речевой символизации первичной реальности. Однако сложность заключается в том, что вербализация имманентной человеку реальности не является тотальной и непрерывной. Поэтому в существовании человека формируются не одна, а сразу несколько темпоральных историй. Одна из них является актуальной, а остальные – латентными. Первая содержит самоидентификацию Эго, а остальные образуют сферу бессознательного. Эта бессознательная сфера субъекта структурирована как речь Других. Темпоральность человеческого существования изначально имеет интерсубъективную природу. Время формируется как осознание моей одновременности с другими, и сама эта одновременность является первичной формой времени. Человек может обратиться к другому только если они существуют одновременно, а из одновременности возникает отношение последовательности: я еще смогу обратиться к другому, потому что мы и далее будем одновременны. Причем динамика существования человека устроена таким образом, что в его настоящем происходят такие события, которые могут быть актуализированы, развернуты только в будущем интерсубъективном отношении с другими людьми. Согласно Ж. Лакану, человек движется в будущее, чтобы обрести прошлое, связать единую темпоральную линию своего прошлого, свою историю.

Особую линию антропологической интерпретации времени наметил русский религиозный космизм. Его ярким проявлением являются исследования В.Н. Муравьева. Время – это процесс энтропии, уничтожающий элементы природного мира, следовательно, время должно быть преодолено. В этом заключается антропологический план и пафос концепции В.Н. Муравьева. Время – объект для преобразующей деятельности человека. Чтобы преодолевать время, требуется подчинять своей воле системы множеств и заставлять их элементы взаимодействовать и изменяться, исходя из заранее заданного проекта. Этот процесс интроверсии, перевод внешнего времени во внутреннее В.Н. Муравьев называет «свершением» времени.

Во втором параграфе – «Фундаментальная онтология и *Dasein*-аналитика М. Хайдеггера как методология исследования времени» – формулируются методологические принципы объяснения времени на основании темпорологической концепции М. Хайдеггера. Наиболее фундаментальное значение для исследования времени имеют три компонента теории Хайдеггера: 1) преодоление оппозиции «внутреннее – внешнее»; 2) «онтологическая разница» бытия и сущего; 3) экзистенциальная природа времени. Традиция различения внешнего «объективного» и внутреннего «субъективного» времени предполагает модель зеркальности человеческого восприятия-осознания. Человек как бы заключен в некоторую прозрачную сферу, которая надежно отделяет его от мира, но при этом в более или менее полной мере отражает в себе происходящее вовне. Человек имеет дело не с миром самим по себе, а с его отражениями на некотором носителе информации. М. Хайдеггер предложил принципиально другую модель, согласно которой никакой непроходимой (хотя и прозрачной) границы между миром и человеком не существует. Когда человек заглядывает «внутри» себя, то обнаруживает тут не что-то отличное от мира, но именно раскрывающую себя естественную, спонтанную реальность. И наоборот, бытие осуществляется таким образом, что предполагает наличие человека, в

котором происходит раскрытие сути происходящего осуществления бытия и, следовательно, естественная, спонтанная реальность является «внутренней» для такого сущего.

По мысли М. Хайдеггера, принципиальным для понимания времени является не различие внешнего и внутреннего, а различие бытия и сущего. Поскольку бытие рассматривается М. Хайдеггером как специфическая *эпохальная уместность* актуального, реализованного сущего, постольку понятным оказывается вывод о том, что местом, обуславливающим само бытие как присутствие, является время. Такое понимание в наиболее полной мере выразилось в концепции *четырёхмерного времени*. Согласно Хайдеггеру, осуществление бытия содержит особую «игру» вмещения сущего, когда каждое измерение, т. е. *настающее, осуществившееся и актуально находящееся в «просвете» осуществления* как четвертом измерении, сохраняет целостность осуществляемого, удерживая себя от проявления каждый раз в пользу друг друга. Эту концепцию можно назвать антропологической, поскольку, согласно Хайдеггеру, в первую очередь именно бытие (Dasein) человека таково, что выражает собственное свойство времени удерживать свою *экс-статичность*, свое *самообладание* в неосуществленности для того, чтобы открывать предстоящее сущее. Таким образом, с одной стороны, временность – это смысл собственной природы бытия человека, а с другой стороны, она же представляет собой горизонт раскрывающего себя мира.

Вторая глава – **«Эвристическая модель антропологической концепции времени»** – посвящена фундаментально-антропологической концептуализации проблемы времени, выявлению антропологического смысла различных тематических предметных сфер времени. В данной главе реализуется разработка теоретической модели антропологической концепции времени, которая будет способна решать две стратегические, вложенные друг в друга задачи. Первая содержит опыт систематического перевода фундаментальных понятий философии в антропологическую размерность,

исходя из выявленных темпоральных оснований человеческого бытия. Вторая заключается в возможности решать проблемы междисциплинарного характера, т. е. быть верифицируемой предметным материалом конкретных наук и быть способной решать их собственные теоретические и методологические затруднения.

Предложенная концептуальная модель осуществляет и соотносит друг с другом антропологическое определение времени и темпорологическое определение человека. Понимание человеческого существования темпорологически соотносится с концептами бытия, сущего и времени. Объясняется взаимозависимость между личностным способом существования и исторической размерностью бытия мира. Раскрывается антропологическое значение эпохальности времени. Дается темпорологическое определение социальной интерактивности человеческого существования, выявляется темпоральный смысл бытия другого человека. Определяется антропологический смысл темпоральной конечности, смертности человеческого бытия в контексте вещественно-материального существования в мире. Раскрывается проблема срочности времени в смысловых аспектах и в контексте его длительности, интенсивности и масштаба существования. Объясняется значение времени в качестве меры присутствия и отсутствия бытия. Определяется онтологический смысл антропного времени, выявляемого антропологической теорией.

В первом параграфе – «Темпоральные основания экзистенциальной реальности человека» – разрабатывается темпорологическая концепция экзистенциальной интерактивности существования, раскрывающая ее как фундаментальную характеристику устройства человеческой реальности. Ее онтологический смысл раскрывается в двух тематических сферах: единичной целостности и множественности человека, во-первых, и тождества и различия моего и другого существования, во-вторых. Главные результаты проведенного в этих направлениях исследования могут быть выражены в следующих выводах.

Время должно мыслиться как особого рода граница или *разрыв без дна*, который вводит различие между пределом бытия и началом сущего. Чтобы бытие осуществилось, т. е. вышло в начало существования в качестве имеющего место сущего, оно должно пройти предел, называемый временем и представляющий собой отсутствие бытия, ничто бытия. Время, таким образом, – это не движение из прошлого (сущего) в будущее (сущего), но движение из предела бытия к началу сущего мира. Поэтому онтологическая продолжительность времени всегда равна мгновению, отделяющему предел бытия от начала существования. Событие поставления предела бытию является основанием процесса антропогенеза. Человек присутствует в месте определения бытия в сущее. Поэтому бытие человека может быть концептуализировано как *существо-предел*, существо определяющее, *концептор*. Однако человек не выдумывает границы вещей, он сам есть граница, но он и не творит вещи, а лишь фиксирует их способность быть предметом наблюдения и концептуализации, т. е. определяет, исполняет, производит их собственную индивидуальность. В ходе такого события получает место жизненный мир человека, а сам он получает время, историю, длительность. Следовательно, человек – это на фундаментальном уровне *концептор*, который выходит из предела бытия в начало существования для определения подлежащего и измерения предстоящего.

Специфика антропогенеза определяет бинарную структуру человеческой формы существования, которая является основанием личностного бытия. Здесь выражен особый *способ сохранения бытия*, когда оно не уходит безвозвратно, а специфическим образом сохраняется в темпоральном *зазоре* предела между *лицом* и *изнанкой* и составляет историю длительности существования человека. Человеческая реальность существует двойственным образом: как *единичная целостность* (человек) и *множество индивидов* (люди). Они взаимодополнительны, как две стороны одного и того же. Единичная целостность имеет темпоральную природу, т. е. присутствует как сущее, которое пространственно не локализовано, не имеет образа и не

может быть воспринято органами чувств. Чувственному восприятию доступно только множество индивидов в мире, но, имея локальную пространственную структуру, они не обладают целостностью. Единичная целостность – принципиально *темпоральный*, а индивидуальная множественность – принципиально *пространственный*, локально-геометрический феномен.

Индивидуальное, *обособливающе-свое*, приватное существование человека зафиксировано в феномене телесности. Тело – это тотальная и императивная реальность человеческого существования, место, где человек осуществляется, переходит из ничто в есть. Так определяется темпоральный, временной смысл телесности. Не принадлежащее человеку, т. е. неантропное содержание его бытия, фиксируется понятием трансцендентального различия, или, в традиционной терминологии, – понятием *духа*, который представляет собой *другое*, трансцендентальное содержание моего существования. О *духе* речь идет в тех случаях, когда сущее выражает в своем существовании нечто отличное от своей телесной, мирской организации. Поэтому *дух* есть смысл, содержание *про-изведения*, репрезентируемого через посредство телесной и мирской организации; то нечеловеческое (неантропное), что производится посредством телесной организации в человеческий мир.

Трансцендентальная инаковость неантропного бытия придает смысл *моему* существованию и выступает по отношению ко мне как *epoche*. В интерактивной реальности человека неантропное *другое* бытие зафиксировано в первую очередь в трансцендентальном феномене другого человека, который представляет собой *эпохальную*, историческую уместность моего существования, т. е. уместность существующего *приватным*, личностным способом. *Другой человек* осуществляет меня в качестве временного присутствия, его смысл состоит в потере себя в отношении моего, в отказе от единичности целого ради индивидуальности частичного. Таким образом, *другой человек* – это трансцендентальный фундамент

человеческого жизненного мира, *первочеловек*, онтологическая *матрица человека*. Власть *Другого* в человеческом мире основана на том, что в интерактивной социальной системе именно он выступает хранителем и распределителем времени, способным либо позаимствовать, либо отобрать его, либо включить в историю межчеловеческой коммуникации, либо исключить из нее.

Второй параграф – «*Герменевтика срочности времени*» – посвящен определению онтологического статуса срочности времени, раскрываемого в антропологической концепции. Полученные результаты выражены в следующих выводах.

Время не должно рассматриваться как мера длительности процесса присутствия сущего от его начала до конца, поскольку сущностью времени является событие осуществления бытия, т. е. перехода бытия в сущее. В этом контексте проблема срочности времени и конечности существования требует особой оптики. Ее нужно рассматривать не с точки зрения сущего, а из бытия. Это означает, что проблема срока существования и смерти заключается не в том, что сущее неизбежно движется от начала к концу, а в том, что *бытие определяется, т. е. движется через свой предел к началу существования сущего*. Поэтому смерть нужна не для небытия, а именно для бытия. Не бытию нужно, чтобы сущее заканчивалось, а сущему нужно, чтобы бытие определялось. Не сущее устроено так, что должно умирать, исчезать, заканчиваться, а бытие устроено так, что должно определяться, исполняться в определенности. Срок существования в мире связан с материей сущего. Материя – это то, без чего бытие не может войти в актуальность данного мира, а также и то, без чего бытие не может исполниться, определиться, выйти из данного мира.

Онтологический срок *времени человека* заключен в одном мгновении как исходной темпоральной форме. В частности, онтологическое мгновение – это время, необходимое бытию для исполнения в сущем, т. е. для осуществления. Онтологическое мгновение, как принадлежащее целому

бытию, принципиально единственно: оно сбывается не интенсивно, посредством количественного самоумножения, а экстенсивно, посредством качественной проекции себя единственного в другое множественное. Напротив, срок присутствия сущего принципиально интенсивен, поскольку он является полной инверсией онтологического мгновения и сбывается собиранием множественности частичного в единичность целостного. Поэтому можно сказать, что срок существования сущего различается интенсивностью собирания множественного. То сущее, чья интенсивность меньше, имеет более растянутый век существования; то сущее, чья интенсивность выше, имеет более сжатый век существования. Неорганические вещи, живые существа и человек – это сущее на разных диапазонах интенсивности собирания множественного.

Онтологическое мгновение как время целого бытия и *срок существования* как время множественного сущего репрезентируют *отсутствие* и *присутствие* в качестве двух фундаментальных модусов бытия. Отсутствие – это такое активное состояние бытия, когда оно отказывается от пространственной локализации, чтобы не геометрическим, а темпоральным способом разместить бытие в сущем, расположить все в каждой части, большое в малом, безграничное в ограниченном. Срок *отсутствия* бытия одинаков для всех вещей и равен мгновению. Единственное мгновение отсутствия бытия – это исходное время мира. Мгновенное отсутствие – это свободное, не связанное сущим бытие, находящееся в состоянии неопределенности, предшествующем актуализации. Осуществляясь, бытие проходит через мгновение отсутствия и превращается в свою полную инверсию – сущее, заключенное в срок длительности присутствия. Поэтому срок присутствия сущего различен и зависит от интенсивности связывания, собирания внутренней композитной множественности осуществленного бытия в состояние исходной целостности. Таким образом, срок существования сущего не случаен и не может быть изменен произвольно. Проблема срочности времени связана в

первую очередь не с длительностью, а с интенсивностью и масштабом существования сущего. Онтологическое время присутствия сущего равно сроку исполнения, определения его бытия, т. е. само по себе равно мгновению. Длительность не имеет решающего значения, поскольку бытие сущего единственно и оно одно и то же для любого сущего. Поэтому принципиально значимым фактором является только интенсивность существования, достаточная для исполнения определенного масштаба бытия сущего. Если сущее исполняет свой масштаб существования, в нем актуально реализуется вечность бытия.

Чтобы решить проблему срочности времени, необходимо научиться концептуализировать ничто, мыслить отсутствие бытия, поскольку время – это предел бытия. Это можно осуществить через понятие фундаментальной конечности, смертности сущего. Умирая, сущее не трансформируется в другое сущее, а именно *ничтожится*, исчезает в отсутствии. Таким образом, понятие конечности, смертности сущего содержит следующую диалектику: мертвое есть, потому что бытие сущего *ничтожит* себя пределом; мертвого нет, потому что ему нет места в сущем, оно определяется в ничто бытия. Следовательно, во-первых, *ничто есть предел бытия*. Бытие человека фундаментально раскрывается как событие определения. Следовательно, во-вторых, *предельность ничто* содержится в основании человеческого бытия и происхождения человека. Будучи результатом определения, сущее фундаментально представляет собой недостаток бытия. Эта недостаточность всегда содержится в существовании сущего, и восполнение сущего бытием было бы невозможно, если бы в нем не имела место *пустота без дна, хаос*, в котором всегда есть место для нового, еще не бывшего сущего. Поэтому, в-третьих, *ничто есть хаос как пустота без дна*. Бытие сбывается осуществлением ничто, таким путем небывшее становится сущим. Одновременно это означает, что бытию сущего не предшествует другое сущее, ничто не предшествует бытию сущего. Следовательно, в-четвертых, *ничто есть начало бытия*. Исходное онтологическое время – как мера

длительности прохождения *без дна разрыва* между пределом бытия и началом существования сущего – равно мгновению. *Без дна разрыв* мгновения времени – это отсутствие бытия в собственном смысле, о котором можно сказать «ничто есть». Поэтому, в-пятых, *ничто есть онтологическое мгновение времени*. Единственное мгновение отсутствия выводит бытие в начало существования и отдаляет сущее от последнего, окончательного определения бытия, наделяя местом в пространстве мира и длительностью во времени мира.

Третья глава – **«Верификация антропологической концепции времени на материале естественнонаучных и культурно-исторических представлений»** – посвящена согласованию выводов разработанной модели антропологической темпорологии с естественнонаучными и историографическими представлениями о времени, что не только вполне достижимо, но и может позволить найти пути решения их собственных концептуальных затруднений. Антропологическая интерпретация фактического материала и выводов естественнонаучной и культурно-исторической темпорологии способна найти пути к целостной когерентной системе знания о природе времени.

Первый параграф – «Физическое время и бытие человека» – посвящен антропологической концептуализации физических представлений о времени. Диссертант выявляет антропологический потенциал темпорологических представлений классической, релятивистской и квантовой физики. Бытие человека однозначно зафиксировано в выводах теории относительности, которая говорит не об отвлеченном, абстрактном, абсолютном времени, а именно о времени наблюдателя, т. е. человека. Именно бытие наблюдателя (способного осознавать реальность, поступать целенаправленно и, следовательно, иметь историю своего жизненного пути) делает абсурдными математически вполне корректные выводы общей теории относительности о возможности в точках сингулярных состояний разрывать последовательность времени и оказываться в прошлом.

Столь же очевидно бытие человека представлено и в современных космологических представлениях о времени, что зафиксировано, например, в принципе так называемой «космической цензуры», согласно которому сингулярные состояния материи экранированы от наблюдателя так, что для его бытия они непроницаемы и как бы отсутствуют, хотя при этом могут иметь фундаментальное значение для универсума. Неустранимость наблюдателя в выводах современных физических теорий концептуально закреплена в понятии «антропного принципа», который, согласно С. Хокингу, означает, что мы видим Вселенную так, как мы ее видим, потому что мы существуем, т. е. человеческое существование неустранимо из познавательной оптики исследования мира.

Кроме того, диссертант анализирует антропологический смысл понятий энтропии и стрелы времени, реального и мнимого времени, локальных и нелокальных взаимодействий в контексте «мысленного эксперимента» Эйнштейна – Подольского – Розена (ЭПР), состояния равновесия между отрицательной гравитационной энергией и положительной энергией вещества Вселенной, проблемы сингулярных состояний материи, т. е. «черных дыр» и многомерности мира в так называемых «струнных» теориях.

Проблема человеческого существования в ракурсе свойственной физическому естествознанию темпорологии может быть поставлена следующим образом. Предлагается рассматривать человека как особое «устройство» бытия, главной сутью функционирования, существования которого является разрушение или разрыв *нелокально-мгновенного единства бытия*, внесение, утверждение в бытии *разрыва*, который и называется пространством. Причем речь тут не идет о каком-либо противостоянии, противоборстве *человека и бытия*. Разрыв *нелокально-мгновенного единства* – это не акт индивидуальной воли; человек здесь ничего не выбирает, но имеет такое положение дел как всецелое условие своего существования. Так устроен не человек сам по себе, а целое бытие само по

себе. Если использовать уже устоявшийся термин, то это можно назвать *антропным принципом* бытия.

Такой подход позволяет объяснить, почему физика всегда имеет и будет иметь дело с *реальными* характеристиками *частиц* и *квазиреальными* характеристиками *целого*, в котором они находятся. Дело обстоит именно так потому, что при встрече с человеком *мгновенно-нелокальная* реальность бытия разрушается и раздробленное единство квантового мгновенного взаимодействия замещается *сигнальными* взаимодействиями пространственного мира. Скорость света – это период, который требуется *сингулярно-нелокальному* бытию, чтобы *схлопнуть* образовавшийся *разрыв* мгновенного квантового взаимодействия. Постоянно схлопывающийся разрыв мгновенного взаимодействия *сингулярно-нелокального* бытия определяет квантовую природу света. Время же не имеет мельчайшей единицы исчисления, потому что оно представляет собой не то, что состоит из множества мгновений, а то, что дробит единственное мгновение.

Второй параграф – «"Антропный принцип" как объяснительная модель в биологических теориях времени» – посвящен антропологической концептуализации биологических представлений о времени.

По мнению диссертанта, поскольку бытие должно рассматриваться как абсолютная полнота возможности становления чем-либо, постольку нет оснований для утверждения, что все сущее становится, локализуется одинаковым образом. Естественнее предположить, что бытие определяется во множественную реальность сущего, имеющую различную структуру пространственной и темпоральной мерности. Иными словами, осуществленное бытие должно иметь фрактальную структуру, каждый сегмент которой генерируется особым образом, формируя множественность способов пространственно-временной локализации. Это означает, что каждый ее фрагмент представляет собой реализацию нескольких мерностей пространственно-временной локализации, между тем как все остальные возможные мерности находятся здесь в «свернутой», латентной форме.

Соответственно, чем больше мерностей локализовано, тем более высокий иерархический уровень у данного сегмента реальности. Каждый фрактальный сегмент отграничен от всех остальных своим особым предельным структурообразующим уровнем, задающим параметры локального пространства-времени. Известная нам биологическая система, частью которой являемся мы сами, также генерируется внутри особого сегмента фрактальной космологической структуры. Выражаясь кибернетическим языком, можно сказать, что существует космологическая программа генерирования нашей биологической системы, автономная по отношению к своим продуктам.

Она работает следующим образом. После обнаружения приемлемой материальной среды автоматически запускается механизм ее особой организации, имеющий целью создание автономных аутопойэтических объектов. Достигается это путем формирования в программируемой среде особой специализированной поверхностной структуры, которая выполняет топологическую и динамическую функции. Она с одной стороны очерчивает пространственные границы, а с другой – позволяет воспринимать воздействие окружающей среды и определенным образом реагировать на них, т. е. выполняет перцептивную и моторную функции. Образование такой структуры приводит к формированию сначала протобиологических, а затем собственно биологических, процессуально необратимых систем, способных накапливать различия, т.е. обладающих *темпоральной размерностью* существования. Фиксируя различия посредством репродукции, биологические системы получают способность организовывать и сохранять свое время, свою историю.

Таким образом, можно сформулировать общий смысл *антропного принципа* в биологии. Он означает, что *тот сегмент космологической структуры, в котором расположена наша биологическая система, является человеческим*. Иными словами, в данном сегменте осуществляется *целенаправленное* космологическое программирование биологической формы

человека. Диссертант полагает, что этот вывод не будет казаться чрезмерно смелым, если дать биологически корректное определение человека: это биологическая форма, в которой в максимальной степени реализована *терминальная ограничивающе-определяющая мембранная структура* организации существа, отделяющая ее обладателя от окружающей среды и создающая возможность самостоятельного восприятия и действия. В человеке эта структура достигает своей целостности и полноты. Это означает, что в бытии человека данная структура реализована как на аппаратном уровне материально локализованных референтов (клеточная мембрана, кожа и т. д.), так и на уровне идеально-нелокальной программы (разум). Концептуальный потенциал мышления человека является естественным эволюционным коррелятом «мембранного потенциала действия» клетки.

Третий параграф – «Антропологическая интерпретация культурно-исторических представлений о времени» – посвящен анализу антропологического потенциала культурно-исторических определений времени.

Понимание фундаментальных свойств темпоральности человеческого существования имеет большое значение для реконструкции смысла исторических событий. Это можно проиллюстрировать на примере истории христианской цивилизации. В частности, по мнению диссертанта, для того, чтобы достаточно адекватно и основательно разобраться в ее логике, необходимо учитывать, что западная и восточная ветви христианства осуществили социокультурную реализацию двух разных свойств темпорального бытия человека. В истории западного христианства преимущественно реализовано свойство *темпоральной эпохальности*, а восточного – свойство *экстатичной проективности* временного бытия человека.

Эпохальность – это способность бытия каждый раз заново формировать особое пространство для того, чтобы в нем происходило

осуществление новой темпоральной реальности. В истории западнохристианского мира это проявилось в максимально полной мере. Каждая эпоха здесь возникает как новое фрактальное воплощение социокультурной целостности, причем обязательно таким образом, что радикально отменяет, преодолевает прошлое. Это вполне объяснимо в контексте онтологической эпохальности человеческой истории. Ее содержательный смысл заключается в том, что новая историческая реальность возникает только после того, как создано новое социокультурное пространство, в котором уже просто нет места для того, что утратило темпоральную актуальность. Таким образом, интенциональная фиксированность на актуальном составляет специфическую особенность восприятия времени в западной ветви христианской традиции. Организованность актуального настоящего имеет преимущественное значение перед виртуальностью прошлого и будущего. Это всегда четко располагает западное общество в определенной эпохе, которая представляет собой целостность исторического времени, в ее границах все события являются актуальными и современными.

Также и в истории восточнохристианской цивилизации вполне четко просматривается определенный темпоральный алгоритм. *История здесь постоянно возвращается.* Однако объясняется это не циклической моделью исторической темпоральности, что вообще не характерно для христианского мировосприятия, а тем, что называется *экстатичностью* времени. Можно сказать, что специфической особенностью истории восточнохристианской цивилизации является манифестация именно этого антропологического качества времени. В доктрине *перемещающегося Православного Царства* и вообще в доктрине Православия как такового преимущественно выражен экстатично-проективный смысл времени. История здесь присутствует как «полнота времен», т. е. настоящее, прошлое и будущее не отгорожены, а взаимопроницают друг друга. Православие – это будущее в настоящем; это то, что должно быть *результатом* истории, но в качестве *цели* есть уже

сейчас как предвосхищение. Актуальное присутствие будущего в настоящем продуцирует особую социокультурную бинарность, в которой всегда одна часть целостности репрезентирует прошлое, а вторая – будущее. Это образует сложную темпоральную динамику. Проецируясь через становящееся настоящее, будущее каждый раз заново актуализирует события прошедшего. Более того, общая темпоральная логика истории христианского Востока такова, что уже случившиеся события предполагают актуализацию будущим, т. е. способны получить смысл и достичь своей цели не сразу, а в горизонте становления. Это особый способ сохранения прошлого, включения его в актуальность настоящего.

Таким образом, учитывая универсальные формы темпоральности человеческого существования и зная историческую феноменологию, можно объяснять социокультурную специфику конкретных событий и их последовательности.

Четвертая глава – **«Экспликация философско-антропологического содержания в лингвистическом, мифопоэтическом, художественном и теологическом осмыслении времени»** – посвящена исследованию языковых оснований осознания времени и мифопоэтического, религиозного и художественного способов его выражения. Будучи непосредственно антропоцентричными, т. е. нерасторжимо связанными с бытием человека, эти формы осознания естественным образом обнаруживают связь между человечностью времени и временностью человека. Время – это реальность, которая не может быть воспринята непосредственно с помощью органов чувств, и поэтому его понимание изначально связано со зрительными образами, символами, метафорами, моторными ощущениями. И в этом смысле художественно-поэтическое осмысление времени является первичным по отношению к рационально-аналитическому объяснению. Излагаемое в диссертационном исследовании понимание предельной (граничной) сущности времени может быть отчетливо эксплицировано на

лингвистическом, мифопоэтическом, художественном и теологическом материале.

Первый параграф – «Языковое сознание человека как источник представлений о времени» – содержит анализ языкового фиксирования восприятия и осознания времени. Подробный анализ осознания времени в русской языковой картине мира содержится в исследованиях Е.С. Яковлевой. Она выявляет *пространственное* и *динамическое* восприятие времени в языке, спонтанное языковое отождествление времени с пространством и движением. Поскольку время в языке воспринимается пространственно-динамически, постольку оно представляется состоящим из особых атомарных единиц, подобных точкам пространства и квантам действия. По мнению диссертанта, известное отождествление времени с пространством и движением имеет очевидное лингвистическое объяснение. Задолго до того, как такое понимание получило теоретическое обоснование, оно уже имело место в повседневной речевой практике, в семантической структуре самого языка.

Также важное значение имеет выявление этимологической семантики слов времени, поскольку в ней зафиксирован наиболее чистый опыт соотнесения *означающего* с *означаемым*, предшествующий стадии семантического дрейфа, т. е. имеющего место в процессе языковой практики постепенного скольжения и смещения смысла слов. В этимологии слов времени в первую очередь наиболее отчетливо зафиксирована *терминальная* (т. е. вычленяющая предельность, пограничность) семантика. Время – это предел, где содержится возможность начала и конца, которые становятся достоянием всего, что причастно к временному пределу. *Возможности* быть, т.е. располагаться между началом и завершением, содержащейся в этимологической семантике слов времени, соответствует также *сила* быть. Наличие возможности и силы быть рассматривается в раннем языковом сознании как счастливый случай или божественный дар. Проводя границу, время обеспечивает самостоятельное бытие существующего, позволяя ему

стоять на своем месте и в этом выступающем достижении своих целей становиться собой. Также отмечается, что в архаическом языковом сознании слова времени, как правило, имеют антропоцентричный характер, связаны с человеческим возрастом, поколениями. Терминальность и антропоцентричность, зафиксированные в этимологической семантике времени, делают его важнейшим элементом мифопоэтической и ритуально-магической традиции мировосприятия. Наиболее отчетливо это выражено в широкораспространенных магических ритуальных способах сжатия (компрессии) и растягивания времени. Исходной мифопоэтической темпоральной моделью является двухмерная форма, распространяющаяся на все представления о времени. Вполне очевидно, что это не случайно, а связано с представлениями о терминальной, предельной структуре времени, разделяющей существование на две части.

Язык, концентрирующий социокультурный и индивидуальный опыт, уже исходно содержит в себе определенным образом структурированные представления, т. е. модели времени. Они могут быть реконструированы путем анализа лексики и грамматики. Важно учитывать, что темпоральные слова никогда жестко не привязаны к астрономическому и календарному времени и всегда содержат некоторый субъективный, антропный элемент. Наиболее ярко это проявляется в метафоричности слов времени, поскольку метафоры – это практически единственный способ описать значения времени.

Во втором параграфе – «Художественно-поэтическое осознание времени» – проводится анализ художественного осмысления времени на материале поэтического опыта Х.Л. Борхеса и В.В. Набокова. Время для человека – это проблема в первую очередь экзистенциальная, и, следовательно, ее собственным языком является не столько аналитика, сколько поэтика. Поэтому язык поэтики времени может быть важным источником и горизонтом его аналитического исследования.

Поэтика времени играет в представленном исследовании роль «живого» экзистенциального опыта, нашедшего сложное вербальное воплощение, открытое для понимания. Герменевтический анализ художественных текстов имеет в данном случае узкофункциональное назначение: изначально не претендуя на полноту, он используется для того, чтобы дать «голос» реализованным в диссертационном исследовании аналитическим подходам и позволить методам аналитики развернуть свои эвристические возможности, захватить в свое концептуальное поле максимально возможное количество проблем. Этим определяется подбор художественных текстов: были проанализированы те из них, в которых могут быть наиболее отчетливо эксплицированы содержания предлагаемого антропологического понимания времени. Использованный герменевтический анализ представляет собой антропологическое «истолкование» темпоральной семантики текста средствами философской аналитики, прежде всего экзистенциально-феноменологической.

Х.Л. Борхес свое темпорологическое кредо называл «опровержением времени». Оно заключается в постулировании абсолютной самодостаточности каждого мгновения времени и доказательстве иллюзорности их последовательности и одновременности. Реально существует только мгновенное настоящее, а сюжеты прошлого и перспективы будущего – это результат работы сознания, неустанно конструирующего связи между мгновениями. Настоящее мгновение – это не элемент последовательности, а *полнота времени*. Если представить себе абсолютного (т. е. способного воспринимать все существующее) субъекта восприятия, то понятие последовательности будет для него бессмысленным. Все существующее будет для него одновременным, мгновенным. Благодаря полноте настоящего мгновения времени регулярный ритм ординарного восприятия может быть интенсифицирован за счет актуализации скрытых, не активированных до этого возможностей осуществления бытия.

Помимо прочего, Х.Л. Борхес поднимает проблему связи времени с памятью и осознанием в целом. Сознание времени невозможно без наличия источника и *центра восприятия* предстоящей реальности. Восприятие, т. е. проецирование множественных содержаний реальности через некий собирающий фокус, – это неустранимый элемент времени. Также сознание времени предполагает наличие разницы между актуально воспринимаемой реальностью и ее предыдущими, неактуальными восприятиями. Если бы интенсивность и многообразие предыдущих восприятий сохранялись в памяти в их исходной полноте, то время утратило бы свойство последовательной разнородности и просто равнялось бы восприятию. Ощущение разницы между актуальными и предыдущими восприятиями – это необходимый фундамент мышления. Если эта разница не фиксируется либо фиксируется в недостаточной степени, то мышление невозможно. Мыслить – значит забывать, эксплуатировать резонанс между актуальным и утраченным, и в этом смысле время тождественно мышлению.

В.В. Набоков свое понимание времени в наиболее полной мере изложил в романе «Ада или Радости страсти: Семейная хроника». Он показывает, что время – это не длительность как характеристика существующего, а *разрыв* и чистое *ничто*, необходимое для характеристики бытия. Именно благодаря этой *пустоте бытия* существующее получает возможность длиться. Пространство, сведенное к своему абсолютному минимуму, представляет собой *точку*, но сведенное к своему минимуму время есть *мгновение разрыва, бездна ничто*. Единственной формой существования подлинного времени является настоящее мгновение, но, будучи линией разрыва, оно всегда находится за границами восприятия. Для того чтобы воспринимать подлинное время, его одновременность и мгновенную спонтанность, нужно быть таким же всеобъемлющим, как целый мир; любая другая форма существования обречена на иллюзии. Иными словами, время – это способ расположения человека в мире, настроенность человека на мир, оно определяет априорные формы восприятия человека. Это

означает, что человек является пленником, узником времени. Прошлое и будущее – фантомы направлений пространства, спроецированные на понимание времени. Постигание бытия достигнет своей цели, когда человек ясно осознает, что он «узник» настоящего мгновения времени. Вместе с тем, заключая в свои узы, время делает возможным жизненный путь человека. Не существуй человек в непроницаемости настоящего мгновения времени, у него не было бы истории.

Третий параграф – «Религиозно-мифологическое осознание времени. Антропологическая темпорология в религиозных традициях даосизма и бусидо» – раскрывает антропологическое содержание темпорологических концепций времени в религиозных традициях даосизма и бусидо.

В религиозно-философской традиции даосизма содержится очень глубокая и одновременно отчетливо темпоральная интуиция мира. По мнению диссертанта, уникальное своеобразие и специфика даосского мировосприятия во многом заключается в интерпретации мира в понятиях, образах и символах не пространства, а времени. Такое направление познания мира было сформировано уже в трактате Лао-цзы «Дао дэ цзин». Дао определяет время существования. Когда Дао отсутствует, то существование теряет основание и прекращается, не исчерпав всех своих возможностей и сил. Когда Дао присутствует, то существование реализует свои возможности и силы и достигает исполнения цели своего бытия. Дао – это имеющий место в единственном числе собственный путь всего существующего, определяющий уникальную для каждой вещи конфигурацию связи между пределом бытия и началом существования. Стать на этот путь – значит получить время, чтобы быть собой. Дао определяется как «ворота рождения», т. е. это время перехода из *ничто* в *есть*, оно из ничего, из небытия производит бесконечное множество форм существования. Дао не только определяет уместность существующего, но и дает силу быть, которая определяется словом *дэ*. Таким образом, Дао и *дэ* могут быть представлены как две фундаментальные темпоральные характеристики. Дао определяет

временность события осуществления бытия, а дэ – временность присутствия уже осуществленного бытия.

Более детальную темпорологическую концепцию можно обнаружить в еще одном основополагающем трактате даосизма «Чжуан-цзы». Мир здесь также рассматривается как осуществление небытия. Его первым актом называется появление «одного, не имеющего формы». По мнению диссертанта, это определение чистой темпоральности, чистого времени, еще не облеченного в пространство. В частности, «одно, не имеющее формы» определяется как дихотомическое *начало-предел*, создающее потенциальную возможность начала и завершения существования чего-либо. Дихотомическое единство *начало-предела* создает потенцию жизни; соответственно, возможность «отделения» начала от предела создает потенцию смерти. Бытие мира подобно потоку и постепенному созреванию полноты существования. Выйдя из Первоначала, небытие становится вещью, которая осуществляет, исполняет свое «свойство» и тем самым вновь приближается к Первоначалу и обнаруживает в себе исходную пустоту небытия. Этим определяется и место человека, поскольку именно в нем мир достигает своей зрелости и полноты существования, в котором начинает раскрываться Первоначало и исходное небытие.

Ряд интересных добавлений к темпорологической концепции даосизма можно обнаружить в еще одном раннем трактате – «Хуайнань Цзы» («Книге учителей из Южного Заречья»). Время здесь рассматривается как нечеловеческое в человеке, как проявление Дао, созидающее жизненный путь человека. Научившись воспринимать время, человек достигает «естественности» и становится самим собой. Следование времени, составляющее основу жизни «естественного» человека, детализируется в учениях о «недеянии», «причастности», «неуправлении» и «порядке». *Недеяние* означает не забегать вперед, не придумывать будущего *свойства*. *Быть причастным* означает участвовать в со-*бытии* настоящего осуществления. *Неуправление* означает оставлять уже существующее самим

собой, ничего не прибавлять и не отнимать от него. *Содержание в порядке* означает сохранять сущее в этом трояком состоянии способности оставаться собой определенным, сохраняя себя осуществляющегося, чтобы превратиться в себя неизвестного.

Традиция *бусидо* – это «путь воина», т. е. кодекс поведения, или, в более широком смысле, мировоззрение, самосознание и способ жизни воина-самурая. В наиболее полной мере кодекс бусидо изложен в трактате Ямамото Цунэтомо «Хагакурэ» (1716). Выражая мировоззрение профессиональных воинов, бусидо основан на ясном осознании того, что ключом к жизни является смерть. Жизнь человека – это фундаментально бытие-к-смерти. Это может быть не очевидно для обычных людей, но отчетливо ясно именно для воина, регулярно находящегося в ситуациях, пограничных между жизнью и смертью. Можно сказать словами М. Хайдеггера, что Путь самурая – это *набросок* к смерти. Смерть завершает, исполняет жизнь, придает ей окончательную целостность. Смерть вырывает судьбу из-под власти необходимости и отдает жизнь человека в его собственные руки. Поэтому воин – это тот человек, который способен проявить «заступающую решимость» и в нужный момент воспользоваться смертью, чтобы исполнить свою судьбу и взять жизнь в свои руки. Таким образом, традиция японского бусидо представляет собой яркий пример мировосприятия, самосознания и жизненной практики, выражающих такое понимание времени, в котором все три его модуса экстатично слиты в единое целое, а динамика жизни осуществляется как возвращение назад, в настоящее из заступающего наброска к своему окончательному пределу.

В *Заключении* представлены основные выводы диссертационного исследования.

**Основное содержание диссертации изложено
в следующих авторских публикациях:**

Монографии:

1. Гарбузов, Д.В. Антропология времени / Д.В. Гарбузов. – Волгоград : Изд-во ВолГУ, 2009. – 360 с. [20,9 п.л.]

Статьи в журналах, рекомендованных ВАК РФ:

2. Гарбузов, Д.В. Время и мышление: учение Э. Гуссерля о генезисе времени как о процессе интенционального расширения восприятия в потоке осознания / Д.В. Гарбузов // Вопросы культурологии. – 2011. – № 1. – С. 24–30. [0,6 п.л.]
3. Гарбузов, Д.В. Природа времени и бытие человека в темпорологической концепции А. Бергсона / Д.В. Гарбузов // Вестник Волгоградского гос. ун-та. Сер. 7, Философия. Социология и социальные технологии. – 2010. – № 2 (12). – С. 12–17. [0,6 п.л.]
4. Гарбузов, Д.В. Время и коммуникация: детемпорализация системы социального взаимодействия как основание цивилизационного кризиса / Д.В. Гарбузов // Вопросы культурологии. – 2010. – № 4. – С. 19–24. [0,5 п.л.]
5. Гарбузов, Д.В. Языковое сознание человека как источник представлений о времени / Д.В. Гарбузов // Вопросы культурологии. – 2009. – № 6. – С. 17–22. [0,5 п.л.]
6. Гарбузов, Д.В. Время Дао: темпорологическая концепция даосизма / Д.В. Гарбузов // Известия Саратовского ун-та. Серия «Философия. Психология. Педагогика». – 2009. – Вып. 1. – С. 7–13. [0,5 п.л.]
7. Гарбузов, Д.В. Трансцендентальная идеальность времени в концепции И. Канта / Д.В. Гарбузов // Вестник Волгоградского гос. ун-та. Сер. 7, Философия. Социология и социальные технологии. – 2008. – № 2 (8). – С. 19–22. [0,2 п.л.]
8. Гарбузов, Д.В. Антропологические основания трансцендентального субъективизма психоаналитической темпорологии Ж. Лакана /

- Д.В. Гарбузов // [Вестник Томского гос. ун-та. Философия. Социология. Политология.](#) – 2008. – № 311. – С. 23–26. [0,3 п.л.]
9. Гарбузов, Д.В. История человека как результат социокультурного конструирования времени в концепции О. Розенштока-Хюсси / Д.В. Гарбузов // Вопросы культурологии. – 2008. – № 6. – С. 25–28. [0,4 п.л.]
10. Гарбузов, Д.В. Метафизика «опровержения времени» в поэтике Х.Л. Борхеса. / Д.В. Гарбузов // Обсерватория культуры. – 2007. – № 6. – С. 95–100. [0,6 п.л.]
11. Гарбузов, Д.В. Темпоральная концепция пространства В. Кандинского / Д.В. Гарбузов // Вестник Волгоградского гос. ун-та. Сер. 7, Философия. Социология и социальные технологии. – 2007. – Вып. 6. – С. 42–45. [0,3 п.л.]
12. Гарбузов, Д.В. К феноменологии культурно-исторических форм христианской цивилизации / Д.В. Гарбузов // Известия Волгоградского гос. педагог. ун-та. Серия : «Социально-экономические науки и искусство». – 2005. – № 2 (11). – С. 32–42. [0,8 п.л.]

Статьи и тексты докладов, опубликованные в других научных изданиях:

13. Гарбузов, Д.В. Опыт современной библейской герменевтики: экзистенциально-антропологический анализ образа Аваддона в откровении апостола Иоанна Богослова / Д.В. Гарбузов // Восточные языки и культуры : материалы III Междунар. науч. конф., 25–26 ноября 2010 г. – М. : РГГУ, 2010. – С. 265–268. [0,2 п.л.]
14. Гарбузов, Д.В. Антропологический потенциал объяснения времени в учении М. Хайдеггера об «онтологической разнице» бытия и сущего / Д.В. Гарбузов // Известия высших учебных заведений и научных организаций. Общественные науки : сб. науч. ст. – М. : МИИ Издат, 2010. – С. 31–36. [0,3 п.л.]

15. Гарбузов, Д.В. Ангел и человек: темпорологическое различие в иудео-христианской религиозной традиции / Д.В. Гарбузов // АнтропоТопос : теоретический журнал в области философских наук. – 2010. – Вып. 8. – С. 9–21. [1,4 п.л.]
16. Гарбузов, Д.В. Учение М. Хайдеггера об экзистенциальной природе времени / Д.В. Гарбузов // Философия М. Хайдеггера и современность (к 120-летию со дня рождения философа) : материалы Междунар. науч. конф. – Краснодар : Кубанский гос. ун-т, 2010. – С. 62–66. [0,2 п.л.]
17. Гарбузов, Д.В. Человек и время / Д.В. Гарбузов // Рефлексии. – 2010. – № 1. – С. 71–87. [0,9 п.л.]
18. Гарбузов, Д.В. Время и экзистенциальная природа человека в концепции фундаментальной онтологии М. Хайдеггера / Д.В. Гарбузов // Философия в XXI веке : междунар. сб. науч. тр. / под общей ред. проф. О.И. Кирикова. – Вып. 22. – Воронеж : ВГПУ, 2010. – С. 69–80. [0,6 п.л.]
19. Гарбузов, Д.В. Антропологическая перспектива фундаментальной онтологии и Dasein-аналитики М. Хайдеггера / Д.В. Гарбузов // Философия в XXI веке : междунар. сб. науч. тр. / под общей ред. проф. О.И. Кирикова. – Вып. 22. – Воронеж : ВГПУ, 2010. – С. 80–91. [0,6 п.л.]
20. Гарбузов, Д.В. Антропологическое содержание времени в учении М. Хайдеггера об «онтологической разнице» бытия и сущего / Д.В. Гарбузов // Известия Волгоградского гос. тех. ун-та. Серия : «Проблемы социально-гуманитарного знания». – 2009. – Т. 9. – № 6. – С. 8–11. [0,4 п.л.]
21. Гарбузов, Д.В. Антропологическая перспектива оппозиции между внутренним и внешним в темпорологической философии М. Хайдеггера / Д.В. Гарбузов // Вестник Воронежского гос. ун-та. Серия : «Философия». – 2009. – № 2. – С. 168–176. [0,5 п.л.]

22. Гарбузов, Д.В. Темпорологические основания цивилизационного кризиса / Д.В. Гарбузов // Бренное и вечное: идеология и мифология социальных кризисов : материалы Всерос. науч. конф. 20–21 октября 2009 г.; НовГУ им. Ярослава Мудрого. – Великий Новгород, 2009. – С. 141–144. [0,2 п.л.]
23. Гарбузов, Д.В. Эвристические возможности антропной модели времени в области естественных наук [размещено на сайте 25.11.2009] / Д.В. Гарбузов // Институт исследований природы времени: сайт. – Режим доступа: http://www.chronos.msu.ru/RREPORTS/garbuzov_evristich.mht.
24. Гарбузов, Д.В. Гипертемпоральность самосознания как основание личностной этики самурая в японском бусидо / Д.В. Гарбузов // Личность в межкультурном пространстве : материалы IV Междунар. конф., посвященной 50-летию Российского университета дружбы народов. Москва, РУДН, 19–20 ноября 2009 г. – М. : РУДН, 2009. – Ч. I. – С. 242–246. [0,2 п.л.]
25. Гарбузов, Д.В. Антропоцентричность этимологической семантики слов времени / Д.В. Гарбузов // Континуальность и дискретность в языке и речи : материалы II Междунар. науч. конф. – Краснодар: Кубанский гос. ун-т, 2009. – С. 43–44. [0,2 п.л.]
26. Гарбузов, Д.В. Время и жизнь: «антропный принцип» как объяснительная модель в биологических теориях / Д.В. Гарбузов // Естественные науки и современность: проблемы и перспективы исследований: материалы I Всерос. науч.-практ. (заочной) конф. – Вып. 1. – М. : Изд.-полиграф. комплекс НИИРРР, 2009. – С. 38–41. [0,2 п.л.]
27. Гарбузов, Д.В. Время Другого: темпоральные основания феноменологии власти / Д.В. Гарбузов // Современные проблемы науки и образования. – 2009. – № 6. Ч. 3. – С. 139–147. [0,6 п.л.]

28. Гарбузов, Д.В. Интерактивная реальность человека в теоретической модели антропологической концепции времени / Д.В. Гарбузов // *Философия, вера, духовность: истоки, позиция и тенденции развития : монография / под общей ред. проф. О.И. Кирикова. – Воронеж : ВГПУ, 2009. – Кн. 19. – С. 72–84. [0,7 п.л.]*
29. Гарбузов, Д.В. Мгновенная вечность как онтологический срок времени в теоретической модели антропологической темпорологии / Д.В. Гарбузов // *Философия, вера, духовность: истоки, позиция и тенденции развития : монография / под общей ред. проф. О.И. Кирикова. – Воронеж : ВГПУ, 2009. – Кн. 19. С. 85–97. [0,7 п.л.]*
30. [Гарбузов, Д.В. Время бусидо](#) [размещено на сайте 25.07.2009] / Д.В. Гарбузов // *Институт исследований природы времени: сайт. – Режим доступа: http://www.chronos.msu.ru/RREPORTS/garbuzov_busido.mht.*
31. [Гарбузов, Д.В. «Антропный принцип» как объяснительная модель в биологических теориях времени](#) [размещено на сайте 15.10.2008] / Д.В. Гарбузов // *Институт исследований природы времени: сайт. – Режим доступа: http://www.chronos.msu.ru/RREPORTS/garbuzov_antropnyi.html.*
32. Гарбузов, Д.В. Время Дао: темпорологическая концепция даосизма / Д.В. Гарбузов // *Вестник истории и философии Курского государственного университета. Серия: «Философия». – 2008. – № 2. – С. 5–11. [0,3 п.л.]*
33. Гарбузов, Д.В. Концепция чистого перцептуального времени В.В. Набокова / Д.В. Гарбузов // *Человек в современных философских концепциях : материалы четвертой междунар. науч. конф., г. Волгоград, 28–31 мая 2007 г. : в 4 т.– Волгоград : Изд-во ВолГУ, 2007. – Т. 2. – С. 81–87. [0,3 п.л.]*
34. [Гарбузов, Д.В. «Фундаментальная онтология» и Dasein-аналитика М. Хайдеггера как методология антропологической интерпретации](#)

- [времени](#) [размещено на сайте 10.12.2007] / Д.В. Гарбузов // Институт исследований природы времени: сайт. – Режим доступа: http://www.chronos.msu.ru/RREPORTS/garbuzov_fundamentaln.mht.
35. Гарбузов, Д.В. Темпоральные основания интерактивной реальности человека [размещено на сайте 21.10.2006] / Д.В. Гарбузов // Институт исследований природы времени: сайт. – Режим доступа: http://www.chronos.msu.ru/RREPORTS/garbuzov_temporalnie.html.
36. Гарбузов, Д.В. Антропологические основания физических концепций времени / Д.В. Гарбузов // Вестник Волгоградского гос. ун-та. Сер. 7, Философия. Социология и социальные технологии. – 2006. – Вып. 5. – С. 28–35. [0,5 п.л.]
37. Гарбузов, Д.В. Время в русской языковой картине мира (заметки по поводу книги Е.С. Яковлевой «Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени и восприятия)») / Д.В. Гарбузов // Материалы Научной сессии, г. Волгоград, 17–23 апреля 2006 г. Вып. 2: Философские и социальные науки. – Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2006. – С. 95–99. [0,2 п.л.]
38. Гарбузов, Д.В. Серафимы Исайи / Д.В. Гарбузов // Материалы Научной сессии. Вып. 2: Философские и социальные науки. – Волгоград : Изд-во ВолГУ, 2005. – С. 44–48. [0,2 п.л.]
39. Гарбузов, Д.В. Херувимы Иезекииля / Д.В. Гарбузов // Человек в современных философских концепциях : материалы Третьей Междунар. науч. конф., г. Волгоград, 14–17 сентября 2004 г. : в 2 т.– Волгоград : ПРИНТ, 2004. – Т. 2. – С. 243–248. [0,3 п.л.]
40. Гарбузов, Д.В. Время, событие, протяжение, человек / Д.В. Гарбузов // Вестник Волгоградского гос. ун-та. Сер. 7, Философия. Социология и социальные технологии. – 2003–2004. – Вып. 3. – С. 99–105. [0,5 п.л.]