

# Время и онтология «Да Будет! (Fiat!)»

Тищенко П.Д.

The time is out of joint; O cursed spite,  
That ever I was born to set it right ....<sup>1</sup>

William Shakespeare

...когда ты невольно вздрагиваешь, чувствуя, как ты мал, помни: пространство, которому, кажется, ничего не нужно, на самом деле нуждается во взгляде со стороны, в критерии пустоты.

И служить эту службу способен только ты.

Иосиф Бродский

Тему времени можно разыграть музыкально, поэтически, постичь мистически, исследовать научно или логически. Философское осмысление, так или иначе, провоцируется вопросом – «что такое время» как таковое? Провоцируется, т.е. является парадоксальной точкой опоры – отталкивания. Не важно, мыслит ли себя мысль по-прежнему среди вопросов классической метафизики, так или иначе ориентированных вокруг центрального вопрошания – «что есть сущее?» (Аристотель), сдвигает ли фокус осмысливающего внимания на само «есть», разворачивая вопрос о смысле бытия, или пытается ускользнуть за рамки метафизической «чтойности». В любом случае, только «опершись» на вопрос «что такое?», можно от него оттолкнуться и совершить поступок философской (а не поэтической, мистической или любой иной) мысли. Стилистически это движение предстает различно: как обнаружение, критика, развитие или новообразование смысла. Или как его опровержение, снятие, редукция, деконструкция, деструкция, переинтерпретация и т.д.

При этом вопрошание «что такое?» предполагает две разновидности ответствования – логическую и метафорическую. В первом случае, *время* будет связано с раскрывающей его сущностью «чтойностью» – глаголом-связкой *есть* (например, «время *есть* априорная форма внутреннего чувства» или «время есть нечто, существующее объективно»). Во втором, – с частицей *как* (например, время *как* четвертая координа-

---

<sup>1</sup> Это время как бы вывихнулось из своего «сустава» (out of joint), и проклятое злочастье (cursed spite) человека в том, что он оказывается рожден именно для того, чтоб его вправить (to set it right). (Вильям Шекспир, «Гамлет»).

та движения, время как поток становления, время как протекание будущего через настоящее в прошлое). Обе формы продвижения к ответу имеют свою область рационального применения и, поэтому, встречаются повсеместно и, нередко, совместно в научных текстах.

Задачей статьи является попытка разобраться, во-первых, в некоторых проблемах постановки вопроса о смысле времени в современной культурной ситуации, попробовать понять – что собственно у нас сейчас выспрашивается. Во-вторых, для обеспечения адекватного культурной ситуации ответа, необходимо будет попытаться разгадать основополагающую загадку – как всеобщность и необходимость научного представления времени может быть сопряжена в контексте единого связанного опыта с иными, столь же всеобщими и необходимыми формами его представления. Формулируя один из возможных ответов на эту загадку, я воспользуюсь обходным маневром. К вопросу о возможности множественного представления смысла времени подойду, воспользовавшись идеями фон Вригта. Вригт рассматривает интенциональный акт в качестве процедуры, создающей мир, структурированный причинно-следственными отношениями. Фундаментализация этих идей позволит истолковать творческий акт (обозначенный библейской формулой «Да будет!») как условие событийной возможности открытого к расширению многообразия миров, имеющих различную темпоральную структуру.

## 1. Вопрос Аврелия Августина

*Аврелий Августин: «Что же такое время? Кто мог бы объяснить это просто и кратко? Кто мог бы постичь мысленно, чтобы ясно об этом рассказать? О чем, однако, упоминаем мы в разговоре, как о самом привычном и знакомом, как не о времени? И когда мы говорим о нем, мы, конечно, понимаем его слова. Что же такое время? Если никто меня об этом не спрашивает, я знаю что такое время; если я бы хотел объяснить спрашивающему – нет, не знаю»<sup>2</sup>.*

1. Этим парадоксальным утверждением Августин обращает внимание на сугубую трудность, относящуюся к существованию феномена времени, и вводит в поле вопрошания именно то, на что можно опереться, пытаясь эту трудность преодолеть. По крайней мере, в некоторой предварительной форме. Время, в отличие от вечности, указывает на неустойчивость, поток становления – чистую длительность. Поэтому во времени всегда присутствует характер неуловимости и непредставимости. Скеп-

---

<sup>2</sup> Августин Аврелий. Исповедь, Петр Абеляр. История моих бедствий. М. Республика. 1900. С. 167

тики давно обозначили его парадоксом – прошлого уже нет, а будущего еще нет. Однако и настоящего тоже нет, поскольку оно, в принципе, представляет собой пустую границу между тем, чего уже нет и тем, чего еще нет. Следовательно, и времени как такового – нет.

1.1. Негативному определению времени противостоит практический опыт. Поль Рикер справедливо указывает, что обыденная практика овладения временем является для Августина опорой в споре со скептической интерпретацией<sup>3</sup>. Знакомство и привычность времени несколько не противоречит отсутствию ответа на вопрос – «что такое время?». Не зная «что такое время?», каждый между тем понимает, о чем ведется речь. Более того, знание по способу знакомства и привычного использования («подручное» в терминологии Хайдеггера, или «знание-умение» в некоторых вариантах прагматизма) является вполне самодовлеющим, его нельзя отнести к сфере кажимости (мира по мнению).

1.2. Неосторожно относить это знание и к чувственному опыту. В знании-умении различие на чувственное (эмпирическое) и мыслимое (рациональное) еще отсутствует.

1.3. В аффектах страха и желания человек разворачивает свое существо к тому, что подступает из будущего как узнанное, удерживаемое припоминанием событие прошлого. Этого наступающего, к чему нас тянет желание и от чего отталкивает страх, *еще нет*. Того бывшего и припоминаемого *уже нет*. Они отстранены от ускользающей «точки» сейчас и все же присутствуют в освоенных культурой формах аффективного поведения. «Еще нет» и «уже нет» – «есть» для каждого рационально мыслящего существа как факт переживания, чувства и мысли. Более того, они входят как необходимые в представление самого «есть». Они понятны, и эта понятность вполне intersubjectively без предваряющего рационального ответа на вопрос – «что такое время?». В скуке, которая также представляет собой культурный навык, прошлое и будущее исчезают. Время теряется, и его потеря воспринимается как раздражающая и угрожающая сила.

1.4. В умениях измерять время и размещать свое существование, синхронизируя его с иными существованиями, формируются манипулятивные и коммуникативные основания понимания времени, которые так же, как и аффективные, не связаны с ответом на вопрос «что оно такое?». Именно эти формы знания времени сохраняют связанность речи и споров в том случае (самом наихарактернейшем), когда различные попытки ответить на поставленный вопрос вступают в полемику друг с другом. Как отмечают социологи науки, в современной ситуации формируется как самодовлеющий новый тип «производства знания»,

---

<sup>3</sup> Рикер Поль, *Время и рассказ*, Том 1, М, СПб: Университетская книга, 1998, С. 15-16.

сориентированный на контекст практического применения<sup>4</sup>. Знание-умение и в форме «неявного знания» (М. Поляни), и под маской «прибора»<sup>5</sup> входит также в теоретические построения современной науки, на этом основании названной В.С. Степиным неклассической.

## II. Время труда и время праздника

2. Время до любого спора, вопрошания и ответствования уже некоторым образом освоено. Причем освоено, по крайней мере, в двух культурных формах – труда и праздника. Смысл праздничности праздника новейшей европейской культуры склонно характеризовать как «отдых», т.е. из перспективы производящего действия как аккумуляцию его потенции (прежде всего "дее- и трудо-способности")<sup>6</sup>. Праздник, однако, имеет свой особый смысл, выражающийся в специфике его темпоральности. По Гадамеру, время труда – это планируемое, размеренное, разумно растрчиваемое прохождение человеческой жизни. Это – "время для чего-нибудь"<sup>7</sup>. Время праздника, "наступает" и "захватывает". Гадамер его называет "собственным временем". "Фундаментальными формами собственно времени являются детство, юность, зрелость, старость и смерть"<sup>8</sup>. Сюда же Гадамер относит и смену времен года. Праздники придают культурную форму человеческой жизнедеятельности по *способу неконтролируемой и непланируемой захваченности* неким наступающим событием.

2.1. Человек, к примеру, сам для себя не планирует стать старым. Скорее наоборот, – он отчаянно сопротивляется тянущему в небытие смерти поводу жизни, превратив старость в род болезни, с которой призвана бороться современная медицина. Однако сопротивление тщетно. Временение жизни ускользает от попытки своего *усвоения* по способу планирования и контроля. Старость наступает – как наступает осень. Только празднуя ежегодно свой день рождения, индивид признает и придает культурную форму своей собственной жизни не в качестве

---

<sup>4</sup> M. Gibbons, H. Nowotny, C. Limoges, S. Schwartzman, P. Scott and M. Trow „The New Production of Knowledge: The dynamics of science and research in contemporary societies», Sage, London July 1994.

<sup>5</sup> «Прибор» – это не просто «макро-объект», в нем, как справедливо настаивали марксисты (А.Н. Леонтьев, Э.В. Ильенков и др.) овеществлена логика человеческой деятельности.

<sup>6</sup> Изнутри марксистской философии недостаточность сведения категории деятельности к категории "труда" (что характерно для Э.В. Ильенкова, А.Н. Леонтьева и ранних работ М.Б. Туrowsкого) убедительно раскрыта в работах В.С. Библера на основе переинтерпретации понятия "труда всеобщего"

<sup>7</sup> Гадамер Г.Г. Цит. соч. С. 310

<sup>8</sup> там же С.311

предмета преобразования, а в качестве правящей над ним самим власти (био-власти). Это та власть, из рук которой он получает роли ребенка, юноши или девушки, мужчины или женщины, старика или старухи. Она же изымает у него все возможные роли, сбрасывая со сцены жизни в мир смерти. Бытие человека, властно захваченное стихией жизни, есть его освоенное в форме системы праздников бытие в постоянно повторяющихся циклах рождения и смерти<sup>9</sup>.

2.2. Время труда неоднородно. Оно предрасположено к двум формам представления. Во-первых, к представлению в форме объективных мер времени науки (прежде всего физики в ее классическом понимании). Во-вторых, ко времени исторического поступания, исторической форме времени. Речь идет именно о разных типах «темпоральности». Время, представляемое с помощью физических мер, тяготеет к образу «протекания»: – будущие события, проходя (протекая) через момент настоящего, становятся прошлыми. Его *необратимость внутри структурная*.

2.3. Время историческое не столько «протекает», сколько «растекается» – каждая историческая эпоха как бы разворачивает свои особые версии структуры «прошлое – настоящее – будущее». Будущее исторического мира, устаревая, становится прошлым, практически никогда не побывав настоящим. Аналогично и прошлое становится постоянно иным. Не более богатым и не более бедным, а принципиально иначе организуемым в целостный темпоральный порядок. Поэтому всегда можно говорить о футурологии прошлого и археологии будущего. *Необратимость исторического времени внетемпоральна. Она касается отношений структур разворачивания временных порядков.*

2.4. Поскольку новоевропейская история сознает себя в качестве науки, то темпоральность исторического процесса постоянно смешивается ею с темпоральностью физических процессов. В обыденной практике это означает, – что бы человек ни делал (работал или отдыхал, спал или бодрствовал) – его жизненный процесс постоянно настраивается монотонным ритмом часовых механизмов (наручных, настенных, башенных и т.д.). В теоретической рефлексии постоянно присутствует представление о том, что «время наблюдателя – этого человека», «время наблюдателя» и «время наблюдаемого» – это одно и то же естественное, механически (физически) представленное время. Вследствие этой неосторожности, или методологической ангажированности оказывается возможным погрузить «наблюдателя» в поток становления «наблюдаемого», не замечая реально присутствующего «наблюдателя».

---

<sup>9</sup> «Как мелки с жизнью наши споры// Как крупно то, что против нас!// Когда б мы поддались напору// Стихии, ищущей простора,//Мы выросли бы во сто раз» – Р.М. Рильке, «Созерцание» (перевод Б. Пастернака)

Рассмотреть, к примеру, событие мысли в среде языка или сетевых структур мозга, которые присутствуют в представлении лишь постольку, поскольку этой мыслью предварительно представлены вне всякого отношения к языку и мозговым процессам.

2.5. Объективные физические меры времени создают внешнюю, формальную рамку исторических событий, делают их (несмотря на разнородность) совместимыми друг с другом. Темпоральность поступка (хотя и может быть вписана в объективные временные пределы) имеет иную структуру, которую Поль Рикер связал со структурой повествования (рассказа). Если использовать язык Канта, то организация многообразия чувственного опыта в форму исторического повествования предполагает иной трансцендентальный схематизм времени, чем тот, который задает последовательность событий в виде цепочек причин и следствий.

### **III. Проблематизация освоенного времени**

3. Вопрос «Что такое время?» может быть поставлен как «головоломка» (Т.Кун) в рамках «нормальных» дисциплин: гносеологии, логики, эзотерики, богословия и т.д. В любой из подобного рода дисциплин существуют свои алгоритмы правильной постановки вопросов, обсуждения вариантов и оценки успешных ответов. Плодотворность такой работы подтверждается стремительно разрастающимся списком публикаций по проблеме смысла времени. Несмотря на разноречие ответов на поставленный вопрос, их устойчивость и связанность гарантирована стабильностью культурных форм освоения времени в формах труда и праздника.

3.1. Время становится фундаментальной философской проблемой не тогда, когда в поле дисциплинарных дискурсов сталкиваются противоречащие друг другу ответы на вопросы-головоломки, а тогда, когда разрушается предпосылочная связанность на уровне подручных форм освоения времени.

3.2. Современная историческая ситуация радикализирует постановку вопроса о смысле времени именно вследствие того, что традиционные формы его культурного освоения оказываются в состоянии кризиса. Время труда и время праздника теряют свою самоочевидность. В этой ситуации вопрос о смысле времени становится из академического экзистенциальным, заставляет не только по иному промыслить смысл времени, но и по иному мыслить саму мысль. Требуется радикального инако-мыслия.

3.3. В результате в «... хорошо продуманном мире – осмысленном традиционалистски или прогрессистски, не важно, – проступают черты странного, не усваиваемого знакомыми приемами усвоения»<sup>10</sup>.

3.4. Время (в паре с пространством) представляет собой форму усвоения (одомашнивания) чистой стихии становления, культурную форму сопряжения меры и безмерного. Оно не теряет себя в представлении лишь тогда, когда мысль оказывается способной удержать оба полюса.

3.5. Освоение предполагает, во-первых, наличие демаркационной линии между своим и чужим, между тем, что несет в себе угрозу существованию человека и тем, что входит в его обиход как подручно усвоенное, одомашненное. Многие тысячелетия человек возводил стены для защиты своего (внутреннего) от чужого (внешнего). Покорял природу и считал, что тем самым он делает свое существование более обеспеченным, защищенным. Стихийный поток жизни осваивался культурой в ритмических повторах праздничных циклов и линейности временного развертывания производственных процессов. Вопрос – «что такое время?» является попыткой радикализации установки на одомашнивание становления, на улавливание устойчивого смысла в том, что по существу содержит в себе поток неустойчивости. Платой за победу (логически непротиворечивый ответ) оказывается с необходимостью потерянный смысл.

3.6. То, что обычно называют «экологическим кризисом» (как характерной чертой современной эпохи), по сути, означает – угроза для существа и существования человека может таиться в самой установке на освоение, а спасение – в защите «дикой» неосвоенной природы. Развитие этой тенденции в опыте осмысления природы времени приводит к реабилитации метафоры.

3.7. Для защиты *неосвоенного своего* экологически озабоченный человек вновь возводит «стены» законов и городит изгороди национальных парков, заповедников и заказников. Дикая природа незаметно превращается в продукт (весьма дорогостоящий) нового типа производства, а, следовательно, и *освоения* «природных», «натуральных», «естественных», «экологически чистых» и т.п. продуктов. То же и в философии, которая, обнаружив содержательный смысл метафоры, не может (без угрозы потерять себя) отказаться от логически ответственного письма. Ж. Даридо подчеркивает: «Наибольшая сила в письме, которое в самой дерзновенной трансgressии продолжает удерживать и признавать необходимость системы запрета (знание, наука, философия, труд и т.д.). Письмо неизменно вычерчивается между этими двумя ликами

---

<sup>10</sup> Ахутин А.В. С.9

предела». Не случайно, что в современной философии все большее влияние начинают оказывать идеи, так или иначе наделяющие парадокс статусом наиболее адекватного онтологического представления. Здесь прежде всего следует указать на «энигматическую» концепцию культуры В.С. Библера.

3.8. Ближайшей формой освоения стихии жизни в классическую эпоху было навязывание ей механического ритма «времени для чего-то». Вспомним И.Канта с его педантичным исполнением распорядка дня, в котором все было регламентировано чуть ли ни по минутам. Мишель Фуко в книге «Надзирать и наказывать» описал специфические дисциплинарные практики временной упорядоченности человеческой жизни в военных казармах, школах, больницах, производственных коллективах. Вся громада цивилизованного мира функционировала (и продолжает сейчас), будучи погружена в однородную разметку пространственных отношений и временных последовательностей. Служба «точного времени» стоит на страже истины и бытия, постоянно подстраивая столь предрасположенную к хаосу жизнь.

3.9. Экологический кризис обратил внимание на тот факт, что механический ритм современной цивилизации сам по себе может выступать угрозой для психического и физического благополучия человека. Возникли новые науки и практики типа хронобиологии и хрономедицины, озабоченные борьбой с «болезнями цивилизации», важнейшим направлением которых является восстановление «естественных» ритмов жизнедеятельности человека и природной среды. Это *освоение неосвоенного именно как принципиально неусвояемого* хотя и напоминает традиционные формы «труда» и «знания», но оно, по сути, может оставаться самим собой, лишь удерживая парадоксальность исходной установки «странного», по А.В. Ахутину, «усвоения».

3.10. Более того, в современной культуре под вопросом оказывается основополагающая экзистенциальная конструкция времени, в рамках которой историческое движение разворачивается из «тьмы» прошлого в направлении «светлого будущего». Данное обстоятельство касается не только так называемых прогрессистов, но и консерваторов – тех, кто адресуют будущему мечту о восстановлении неких былых устоев. Любая попытка восстановить былое предстает как конструирование небывалого в мысли (если речь идет, к примеру, о богословской идее), общественном устройстве (если речь идет о религиозной группе) или даже государственном порядке (отмечу небывалую государственную структуру, припомненную=изобретенную иранскими аятоллами). «Небывалое» не есть ни новое, ни старое, но отнесенная в сторону потоком исторического свершения иная темпоральная структура.



3.11. В классической установке «будущее» и в форме созданного нового, и в форме воссозданного старого снимает (в гегелевском смысле) «предшествующее». В современной ситуации происходит схождение в локус «настоящего» многообразных культурных вариантов прошлого и будущего. Шаманизм столь же оказывается актуален, сколь актуальны новейшие геномные технологии и трансгуманистическая идеология. Возвращение культур прошлого в современность означает, и повтор ушедших практик обыденной освоенности времени («времени для чего-то»), и повтор темпоральных архетипов праздничности. *Поэтому наша культура уже не может схватывать свою суть в качестве «нового времени» в отношении ко временам, ушедшим в прошлое.* Она приобретает смысл, который М.М. Бахтин придавал слову «со-временность» – со-присутствие, со-вместность многообразия времен различных культур. Со-временность нашей культуры раскрывается как раз в особой открытости к иным культурным формам темпоральной связанности мира в их параллельном соприсутствии.

3.12. Еще раз отмечу, перепроговорив сказанное. Классическая эпоха не случайно называла себя «Новым временем». Т.е. таким способом временения, в рамках которого *быть* как раз и означает *быть «новым»*, открытым этому новому. Его синоним – «модерн», связывающий во французской этимологии смысл современности и новизны, раскрывает именно саму суть классической эпохи. Человек подлинно есть не в своем традиционно заданном прошлом, а именно в будущем. Он не возрождает себя согласно прошлому образцу как думали деятели эпохи Возрождения, а постоянно открывает заново – впервые.

3.13. Темпоральная структура эпохи экзистенциально различена на прошлое, несущее угрозу (предрассудки и невежество), и будущее, раскрывающее горизонт спасения. Не случайна связь гетерономии (как идеи несвободы и неподлинности) с идеей из-вне детерминации, классическим вариантом которой является отношение причинности – необходимой обусловленности настоящего прошлым. Только в целеполагании (детерминации будущим) человек модерна узнает самого себя. В этом смысл идеи само-обоснования (авто-номии) – мое основание есть лишь мой проект. Ни «царь», «ни бог» и ни «герой» (и, добавлю, ни «природа») – никто и ничто (из того, что предшествовало бы моему существованию) не может создать для меня основания «само-стояния». Оно должно быть мной (как и любым другим) изобретено заново, а поэтому размещено в будущем.

3.14. Даже пост-модерн, иначе, чем позиционировав себя после модерна (в локусе будущего), узнать себя не может.

3.15. В этой связи более удачен термин Ульриха Бека «другой модерн», который подчеркивает связь с исходной экзистенциальной различенностью темпоральной структуры эпохи, но делает ее более радикальной. Дух «новости» продолжает господствовать в нашем мире, но становится более саморефлексивным и самокритичным. Человек в равной степени начинает узнавать себя, и в новом припоминании бывшего, и в попытках «трансгрессии» (М. Фуко) за рамки устаревающего будущего, которое слишком часто лишь припоминается, а не отрывается. По типу «новации» другой модерн мыслит всю темпоральную структуру, а не только момент будущего.

3.16. Различные эпохи (и прошлого, и настоящего, и будущего) сходятся в локусе со-временности лишь в горизонте парадоксальной идеи открытия-изобретения.

3.17. Возникает *новое* переживание открытости экзистенциальной ситуации, в которой человек для самообоснования не может опереться на прошлое как данное – опору для традиционалистов или точку отталкивания для новаторов. Эта опора *естественно присутствовала для новоевропейского сознания в мифе исторической хронологии. Парадокс современной исторической ситуации в том, что прошлое, от которого для совершения шага истории надо оттолкнуться, придется каждый раз заново открыть и/или изобрести.*

3.18. **Кризис исторической хронологии.** Ближайшим проявлением темпоральной открытости является экзистенциальное переживание кризиса, «вышибленности из устойчивых луз» обыденной жизни (В.С. Библер). Тот привычный мир, в котором жил до середины 20го века человек, становится иным. И его *инаковость* вызывает не только энтузиазм по поводу прогресса в области «прав человека» или технологий, но и переживание опасности. В этих сдвигах человек может попросту потерять себя (собственно человеческое в человеке). И некому будет ему об этом напомнить. В теоретическом смысле кризис культуры Нового времени проявляется в проблематизации представлявшейся самоочевидной идеи истории хронологии истории.

3.19. На протяжении последних трех столетий человечество жило в рамках глобальной мировой истории, хронологическую структуру которой задали Иосиф Скалигер (1540-1609) и Дионисий Петавиус (1583-1652). Сконструированная ими темпоральная структура истории выступала и продолжает выступать в качестве самоочевидного основания самоидентификации как подавляющей части светского мира (в том числе и в формах истории философии), так и всех мировых религий.

3.20. Ю. Хабермас обоснованно утверждает, что локализация человека или исторического события на пересечении пространственных и

временных характеристик является универсальным новоевропейским способом их идентификации и уникализации<sup>11</sup>.

3.21. В последние десятилетия самоочевидность временной исторической локализации оказалась под вопросом. Давно высказывавшаяся (в частности, Исааком Ньютоном и Н. А. Морозовым) критика традиционной хронологии получила поддержку и научное обоснование в работах А.Т. Фоменко и его последователей-конкурентов. Фундаментальным результатом этой критики (поддержанной рядом философов, логиков и ученых) для меня является не столько конкретная гипотеза «новой хронологии». Значительно важнее – *преобразование самого статуса исторического времени, окаменевшего в хронологии, из самоочевидной предпосылки в науку в проблемативное* – естественно важное значение для понимания современной культурной ситуации имеет тот факт, что отмеченное преобразование разворачивается первоначально вне академической исторической науки, наступает на нее из-вне – из среды представителей других научных специальностей, художников и писателей. Их действие направлено не столько на профессиональное сообщество историков, сколько на публику, читательскую массу. Меняет ее воображение, которое и продуцирует новый тип «естественного» взгляда на мир. Пройдет исторически короткий промежуток времени, и новое поколение историков начнет кивать на преобразованную атакой критиков «скалигеровской хронологии» воображаемую реальность как на эмпирический факт.

3.23. Сможет ли человечество выдержать это вопрошание, сулящее *взорвать его память* – наиболее фундаментальное основание национальных, этнических, религиозных и иных форм групповой и индивидуальной самоидентичности?

3.24. Проблематизированной окажется самоидентичность человечества в целом. *Освоение одного на все существовавшие и сущие культуры временного порядка было первым и наиболее фундаментальным шагом европоцентристской глобализации, с внешними отдаленными последствиями которой сейчас столь модно бороться*. Любой самый консервативный ревнитель традиции в современном мире (неважно, иудей, буддист, мусульманин, православный или представитель одной из африканских, австралийских или латиноамериканских культур), не задумываясь, вписывает себя в единый общечеловеческий текст истории. Единая на всех хронологическая структура (совместно с единой топологической – географической) представляет собой важнейшую общечеловеческую ценность.

---

<sup>11</sup> Хабермас Ю. .... // О человеческом в человеке. М. Политиздат

3.25. Резонно возникает вопрос – стоит ли рисковать? Рисковать совсем не тем, что на смену одной, считавшейся истинной, придет другая – более истинная хронология. А тем, что на место одной на всех *истины, данной мифологично*, придет *легион* более или менее *правдоподобных хронологических гипотез*, а, следовательно, – точек консолидации новых исторических обид, амбиций, раздоров. Можно ли воздержаться от этого рискованного вопрошания?

3.26. Мне представляется – нет. Через это вопрошание реализуется сама суть самосознания научного разума, отказаться от которой он может, лишь отказавшись от самого себя. Ограничив себя из опасности *отвечать за* возможные негативные последствия преобразования статуса хронологии в научную проблему, он рискует не выдержать *ответственности перед* своим собственным историческим призванием. Долг научного разума в попытке удержать спор теоретических гипотез именно в статусе спора, удержать от трансформации в новые политические идеологии. Ученый сохраняет верность своему призванию лишь тогда, когда он не позволяет себе превратиться в пророка, вещающего от имени истины. Сохраняет присущую науке самокритичность, отказывается «играть в Бога» – единственно истинного демиурга новой идеологии.

3.27. Тем более что внутри научного дискурса легко показать предпосылочность (и поэтому имманентную гипотетичность) воззрений самих адептов новой хронологии. А.Т. Фоменко без труда обнаруживает миф (т.е. мнение, взятое в качестве самоочевидного) скалигеровской хронологии в качестве «личностного знания» (М. Полани), определяющего «искажения» объективных методов (типа радиоуглеродного анализа) датировки исторических событий. Однако он столь же мифично воспроизводит огромное число естественных для математика предрассудков, которые выглядят, мягко говоря, «наивными» в глазах людей с гуманитарным образованием.

3.28. В контексте этой статьи следует отметить, что в качестве самоочевидной работает классическое физикалистское представление о том – что, собственно, такое время? Однако основная проблема как раз и заключена в том – возможно и достаточно ли время истории мыслить по типу времени классического физического представления? Даже если предполагать некое единое время вселенной и истории, то может ли оно быть представлено как одно? Не окажется ли поспешным гипостазированием придание любой логической, физической, исторической, философской или иной модели статуса истинной и самоочевидной? А если любое точное представление окажется лишь моделью, то единое время будет лишь регулятивным требованием и оправданием необходимости полемики «моделей» за более адекватное представление.

3.29. *Философия оказывается востребованной именно тогда, когда проблематичной становится очевидность как таковая. Ее необходимо по-иному осмыслить.*

3.30. **Наука как театральное представление и представление как труд.** В ряде публикаций<sup>12</sup> я попытался дать предварительный анализ новой ситуации в современной науке, которая характеризуется нарастающей коммерциализацией и институализацией в качестве собственных научных технологий – технологий «шоу-бизнеса». В плане обсуждаемой проблемы сие означает сопряжение в рамках некоторой новой идеи научной рациональности темпоральных структур «серьезного» времени труда и «развлекательного» времени праздника.

3.31. С другой стороны, аналогичная гибридизация темпоральных порядков происходит в индустриализации сферы «досуга» и «праздника», во втягивании их в систему труда «совместного» (К. Маркс), например, туристического бизнеса.

4.1. **Темпоральная неопределенность культуры другого модерна.** Подведу предварительный итог рассуждений, касающихся процесса проблематизации освоенного времени. Основной чертой современной культуры, которую, как я уже отмечал, Ульрих Бек<sup>13</sup> удачно назвал «другим модерном», является совпадение двух, казалось бы, взаимоисключающих тенденций. Во-первых, продолжается завещанное традицией Просвещения «онаучивание» жизни. Научное знание и основывающиеся на нем технологии все глубже пронизывают человеческое существо, структурируя как глобальные, так и сугубо маргинальные формы его существования. От освоения космического пространства до всеохватывающей технологизации структур обыденной жизни – повсеместно наука выступает мощной созидательной силой, производящей мир человека. Ближайшим проявлением этой силы является, с одной стороны, создание и поддержание универсальной научной пространственно-временной метрики современной цивилизации. Но с другой, последовательное превращение и этого основания современной культуры в научную проблему.

4.2. Второй тенденцией, противоречащей первой, является, с одной стороны, актуализация практически всего многообразия «донаучных» идеологий и социальных практик, которые еще недавно рассматривались как отжившие и необратимо устаревшие. Примером могут служить шаманизм, астрология, эзотерические практики, кабалистика и т.д. Агрессивный атеизм уступает место неразборчивому эклектизму. А

---

<sup>12</sup> Био-власть в эпоху биотехнологий. М.: ИФРАН. 2001.

<sup>13</sup> Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. Перевод В. Сидельникова и Н. Федоровой. М. 2000.

с другой, – широкое распространение новых ненаучных форм духовного опыта, предлагающих свои способы практического и теоретического освоения реальности. Причем распространение донучных и современных вненаучных идей мира, в целом, идет наиболее интенсивно не среди малограмотного населения, но именно в среде наиболее образованной социальной прослойки. «Предрассудки», которые должны были, по мнению идеологов Просвещения, отживать по мере научного прогресса, именно этим прогрессом расширенно *воспроизводятся*. С возвращением «предрассудков» возвращаются и тем самым встречаются в одном культурном топосе многочисленные, казалось бы, давно отжившие, темпоральные структуры праздников и «времени для чего-то».

4.3. *В целом, можно сказать, что в современной культурной ситуации традиционные формы освоения времени оказываются проблематизированными.*

4.4. Кризис культуры «другого модерна» ставит перед философией фундаментальную проблему – *как возможна связанность временного опыта современного человека в условиях стремительно нарастающей множественности типов его теоретического постижения и практического освоения? Иными словами, необходимо дать такое истолкование темпоральности современного научного постижения реальности, которое открывает место для соприсутствия в современной культурной ситуации иных форм разумного постижения, по- иному осваивающих время.*

4.5. Исходная проблема ставится двумя равноправными проходами мысли. Во-первых, – как возможно мыслить связанность современного опыта со-полагающего открытое многообразие возможных форм временного представления сущего в опыте? Во-вторых, – как возможно мыслить имманентное самоотстранение, присутствующее в опыте современного сознания, обеспечивающее открытость иным формам культурного освоения мира времени.

#### **IV. Картина времени картины мира**

5. Начиная великое представление «Фауст», ставшее символом эпохи Нового Времени, Гете в первую очередь представляет само представление – театр, обыгрывая и представляя собственную включенность пишущего в тот мир, который благодаря волшебству письма раскрывается – предстает в акте чтения. Одновременно, представляется игра божественного промысла, создающего сценарии представлений театра человеческой жизни. Резонно предположить (опять же представить), что существо новоевропейской породы человека, до сих пор господствующей, раскрывается не в особом историческом характере Фау-

ста, Гамлета или маркиза де Сада, а в особом захватывающем суть любого человеческого дела желании. Желания представить – в том числе и сам акт представления. Не случайно, Хайдеггер обозначил современную эпоху через ее наихарактернейшую черту – смысл бытия разворачивается для нее как «время картины мира»<sup>14</sup>.

5.2. Время оказывается заложником представления – оно осваивается мыслью в форме представленности – как нечто, относящееся к структуре картины мира.

5.3. Своеобразным комментарием к хайдеггеровской идее времени картины мира является первая глава книги «Слова и вещи» Мишеля Фуко. Предлагая разбор структуры взглядов, образующих композицию картины Веласкеса, Фуко отмечает, что «дело обстоит так, как если бы художник мог быть одновременно видим на картине, где он изображен, и сам видеть ту картину, на которой он старается что-то изобразить. Он пребывает на стыке этих двух несовместимых видимостей»<sup>15</sup>. В результате игры представлений-видимостей обнаруживается «существенный пробел» – «необходимое исчезновение того, что обосновывает изображение: того, на кого оно похоже, и того, на чей взгляд оно есть лишь сходство». При этом оказывается «изъят сам субъект, который является одним и тем же»<sup>16</sup>. То, что есть – есть лишь в форме представления, т.е. не в форме мира, а его картины. Точнее, соотносительности представленного в говорении и визуализации. В этом отношении метафора «театрального представления», с которой было начато обсуждение, подводит ближе к существу дела – исходной парадоксальности суждения о времени – включенность в него и исключенность, представляемая вновь лишь как иная (проблематизированная) включенность, т.е. пробел.

5.4. История классической новоевропейской философии схематично может быть представлена как череда попыток этот пробел заполнить. Поставленный темой обсуждения вопрос о смысле времени, по сути, относится к той же задаче. Ведь сама характеристика субъекта как *одного и того же* отсылает к его временению (саморазличению и схватыванию единства, различенного в форме последовательности). Во времени (априорном условии внутреннего опыта) субъект (как подлежащее речи) представлен для самого себя и другого как разворачивающееся в последовательности единство тождеств и отличий от самого себя. В пространстве (априорном условии внешнего опыта) предполагается так или иначе развернутое единство тождеств и отличий от другого подлежащего (субъекта) речи.

---

<sup>14</sup> Хайдеггер М. Время картины мира // Время и бытие. М.: Республика, 1993.

<sup>15</sup> Фуко М. Слова и вещи. // Археология гуманитарных наук. М.: Прогресс, 1997. С. 46

<sup>16</sup> С. 60

5.5. Восполнение целостности, самоидентичности субъекта так или иначе предполагало процедуру его временной реинтеграции из множественности, нецельности пространственных отношений. Пространственная множественность и нецельность – основные симптомы экзистенциальной угрозы для мышления классического модерна. Постмодерн (как расхожая идеология) осуществил прямо противоположную диагностику экзистенциальной угрозы, объявив «войну целому» (Леотар) и отдав предпочтение пространству перед временем. Сохранение пробела путем сопротивления попыткам его заполнить определяет содержание пафоса этого, уже достаточно старомодного, философского направления.

5.6. Благодаря акту представляющей рефлексии на акт порождения представляемой предметности, вводится в просвет мира, открывающегося в слове (сказе – «казе», развернутом в «театральное представление»), некоторое *указание* не только на *пока еще не* представленное, и не только на непредставимое *как таковое* (типа «мысль изреченная есть ложь»), но на *событие порождения* – изначального разбиения того, что раскрывается в простоте человеческого «вот» на представляемое и непредставимое.

5.7. Это событие мне кажется непродуктивным искать ни в постмодернистских разрывах (многообразных «между» и «транс»), ни в модернистских восполнениях (истолкованиях единства опыта субъекта). На смысл этого осново-полагающего события ближайшим образом *указывает* божественное «Fiat!» (Да будет!) – творческий акт создания мира (сотворения и пространства, и времени). Сказав слово «творческий акт», спешу заключить в скобки новоевропейское понимание творчества как «новации» (всегда мыслящей в отношении к уже наличному) и мимезиса «припоминания». Первая установка чисто прогрессистская – истина раскрывается в будущем – еще никогда не бывшем. Иначе как в «новости» будущее и не может быть опознано. Вторая, – консервативная – подход к истине, так или иначе, предстает как возвращение в прошлое, к истокам, понимаемым темпорально.

5.8. Событие «Да-будет!» не во времени. Оно творит мир представления как «объект», имеющий пространственно – временную структуру. Платон или Августин к нему не ближе и не дальше от него, чем Кант или Гегель. О нем нельзя сказать, что оно было или будет, оно происходит в каждом *акте мысли*, раскрывающем в представлении мир. Еще раз подчеркну – в акте, но не в представлении, хотя последнее насущно необходимо для *указания* на его присутствие в этом событии<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> В осмысливающем слове всегда есть иллюзия либо «каз» (образ), либо «сказ» проговор представить в оппозиции «внешнего» – «внутреннего» (например идея внутренней



5.9. Указание, в отличие от показ(ыв)ания, вводящего в представление сущее в качестве предмета, лишь обращает *внимание на* .... То, на что обращено внимание, может быть и представлением, и непредставимым; и бытием, и становлением; и нечто и ничто и т.д., и т.п. В самом акте обращения внимания проявляется особого рода власть, внятность которой можно уловить в оппозиции указа и закона. Закон предъясняет (точнее – представляет) власть, присутствие которой обеспечено наличием сущей правовой системой. Каждый новый закон не должен противоречить уже действующим. Если он противоречит, то либо действующий закон должен быть отменен, либо новый исправлен (т.е. приведен в соответствие с наличествующим правом).

5.10. Властная мощь указа укоренена в самом акте законодательства. В изначальной ситуации дающий закон сам закона не имеет. Однако неимение закона не означает беззакония. Законодательство не имеет ничего общего с преступлением или блудом – общее место постмодернизма. Нет ничего более массового и пошлого, чем всепроникающая неверность. От пошлости не спасает и гениальность. Действительный поступок не может быть, как наивно полагала Цветаева (и целый хор «постмодернистов»), преступлением. Преступление ориентировано на уже данное – представленное и поставленное в наличии. Жулик крадет лишь созданное другим – поэтому он жулик – вторичность. Фальшивомонетки живут лишь за счет тех, кто честно обменивает труд на деньги. *В нашем мире трансгрессия (как подступ к изначальному) и уникальность проявляются в редчайшей из редкостей – верности и умении держать свое слово. Умение держать слово ближайшим образом в философии выступает как логичность – верность прежде всего указывающему, а затем лишь до(по)казывающему логосу речи*<sup>18</sup>.

5.11. Как указание на смысл библейского «Да будет!» может дать новый ресурс для истолкования смысла времени? Для ответа на этот вопрос, как уже отмечал выше, позволю себе пройти окольным путем – вначале рассмотреть соотношение каузальности и интенциональности в логике научного эксперимента в интерпретации Г.Х. фон Вригта. Это отступление от прямого подхода оправдано предположенной в пункте 2.2. неоднородностью темпоральной организации физического и исторического мира. С другой стороны, в собственных логических исследованиях проблемы времени Вригт, с моей точки зрения, не использует творческий потенциал идей, сформулированных им при

---

речи Л.С. Выготского). Меткой изначального является фокусирующее внимание – «обращение внимания на» – ее можно пометить как чистое указательное местоимение «вот» ...

<sup>18</sup> Неверность превращает речь в бормотание, в претендующий на глубокомыслие коллаж пиратски заимствованных суждений.

творческий потенциал идей, сформулированных им при обсуждении проблемы причинности.

## **V. Логика научного эксперимента и антиномии Канта**

6. Время неразрывно связано с идеей каузальности. В естествознании научное объяснение, по сути, представляет собой установление всеобщей связи временной последовательности событий. Состояние системы по определенному закону детерминировано его прошлым. В сфере исторических событий поступки людей истолковываются через идею цели, как формы детерминации будущим. Идеи целевой и физической причинности коррелируют с различными по своей природе темпоральными порядками. Их соотношение удачно зафиксировано Кантом в форме антиномий.

6.1. Познать сущность *явления* означает – описать причины, его вызывающие, и последствия, им производимые, т.е. вписать в бесконечные цепочки всеобщих и необходимых причинно-следственных отношений. Всеобщую причинную детерминированность явлений Кант ограничил в парадоксальных определениях антиномий свободой, онтологически укорененной в идее вещи в себе.

6.3. Для дальнейшего обсуждения мне полезно будет напомнить формулировки двух кантовских антиномий из четырех. Разум, пытаясь мыслить мир в целом, сталкивается как с необходимыми со следующими взаимоисключающими суждениями:

*Первая антиномия –*

Тезис: «Мир имеет начало во времени и ограничен также в пространстве».

Антитезис: «Мир не имеет начала во времени и границ в пространстве; он бесконечен и во времени, и в пространстве».

*Третья антиномия –*

Тезис: «Причинность по законам природы есть не единственная причинность, из которой можно вывести все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо допустить свободную причинность».

Антитезис: «Нет никакой свободы, все совершается в мире только по законам природы».

6.4. Тезисы первой и третьей антиномии ограничивают всеобщность и необходимость причинных связей мира явлений, создавая пространство мира свободных (и именно в силу свободы ответственных) поступков человека. Однако, несмотря на всю парадоксальность, антиномическая связанность опыта классической науки, на который опирался

Кант, *не несет в себе возможностей для иных форм теоретического и практического опыта освоения пространства и времени*. Пространство с необходимостью приходится мыслить и как конечное, и как бесконечное, но оно остается одним единственным. То же самое и время, его можно мыслить и как имеющее начало, и как не имеющее, но, по Канту (и здесь он выражает интуицию классической науки), оно единственно. Столь же единственны всеобщие и необходимые связи природной причинности и причинности свободной.

6.5. Для того, чтобы осмыслить условия возможности иных (новых и архаичных, научных и ненаучных) форм темпорального опыта при сохранении всеобщности и необходимости классического научного представления реальности, полезно будет переосмыслить отношение природной и свободной причинности в контексте современного научного опыта, в частности – опыта экспериментального постижения мира. При этом природную причинность я (для удобства сопоставления с идеями фон Вригта) далее буду просто именовать причинностью, а свободную – интенциональностью.

**7. Анализ Вригта** интересен тем, что он пытается показать антиномическую структуру современного научного разума, в которой интенциональность *не просто соотносится* по типу взаимодополнительности с каузальностью, но является для последней в буквальном смысле *осново-полагающей*. «В идее о том, что причинность угрожает свободе, есть большая доля эмпирической истины, свидетельство которой – случающаяся потеря способности или возможности действовать»<sup>19</sup>. В самом деле, болезнь или неразвитость навыка может ограничить способность к действию, а отсутствие денег или политические обстоятельства негативно скажутся на его возможности. «Однако – продолжает Вригт – с метафизической точки зрения – это иллюзия. Подобная иллюзия порождается свойственной нам тенденцией считать, ... что человек в состоянии совершенной пассивности, просто наблюдая регулярную последовательность событий, может регистрировать каузальные связи и цепочки каузально связанных событий, которые затем он экстраполирует на всю Вселенную от неопределенно далекого прошлого на необозримо далекое будущее»<sup>20</sup>. Отмечу, что данное утверждение представляет собой общее место классического философствования в целом, а не только эмпиризма.

7.1. По Вригту, познание каузальных связей не является пассивным отражением действительности. Оно возможно только в контексте ак-

---

<sup>19</sup> Вригт фон Г.Х. Логико-философские исследования. Избранные труды. М. Прогресс. 1986, С. 114

<sup>20</sup> там же

тивного действия экспериментатора, в рамке созданной этим действием экспериментальной ситуации. Отвергая идею пассивного наблюдателя, он пишет: «Подобное понимание игнорирует тот факт, что каузальные связи существуют относительно фрагментов истории мира, которые носят характер закрытых систем»<sup>21</sup>. Следует отметить, что идея «закрытых систем» Вригта не соотносена с классификацией открытых и закрытых систем в термодинамике. Она соотносится с действием, ограничивающим систему, наблюдаемую в любом реальном эксперименте. Любая открытая, с точки зрения термодинамики, система практически всегда является закрытой (по Вригту), поскольку так или иначе сориентирована на фиксированный набор регистрируемых в опыте параметров, методических действий экспериментатора, приборов и других воспроизводимых условий опыта. Все то, что существует в представлении, ограничено исходно избранной системой описания и регистрации. В реальном эксперименте регистрируется лишь конечное число параметров, которые и определяют границы представления возможных событий. В вычислительных экспериментах эти границы могут быть заданы априорно избранной системой нелинейных уравнений и т.д.

7.2. На этом основании «в обнаружении каузальных связей выявляются два аспекта – активный и пассивный. Активный компонент – это приведение систем в движение путем продуцирования начальных состояний. Пассивный компонент состоит в наблюдении за тем, что происходит внутри систем, насколько это возможно без их разрушения. Научный эксперимент, одно из наиболее изоциренных и логически продуманных изобретений человеческого разума, представляет собой систематическое соединение этих двух компонентов»<sup>22</sup>.

7.3. Начальное состояние наблюдаемой или моделируемой системы возможно мыслить лишь в форме антиномии – оно есть результат определенного действия (интенционально заданной интервенции в природный порядок вещей). Но как только оно (начальное состояние) задано, то возникает возможность ретроспективно мыслить его как результат предшествующих естественно действующих причин. В этом смысл экстраполяции установленной причинно-следственной связи на «всю Вселенную», парадоксально вместившуюся в созданной ученым мир экспериментальной ситуации. Если вспомнить кантовские формулировки – с одной стороны, все явления определены причинно, а с другой – начальное состояние системы как парадоксальное явление определено (сотворено) интенциональным актом. Однако, в отличие от Канта, свободная причинность (интенциональность) выступает не про-

---

<sup>21</sup> Там же

<sup>22</sup> там же

сто как форма дополнительного описания, но как *сила, создающая* сам мир причинных отношений. Действие задания начального состояния по отношению к закрытой системе выполняет (по крайней мере, на первый взгляд) функцию божественного «Да будет!», творящего мир экспериментальной ситуации. Вполне естественно, что этот мир необходимо мыслить и как имеющий начало во времени, и как его не имеющий (поскольку необходимость причинного объяснения предполагает бесконечную цепочку предшествующих причинно-следственных связей).

**8. Теория эпигенеза Рене Тома.** В качестве примера творческого создания закрытых (по Вригту) систем рассмотрим некоторые рассуждения Рене Тома. Жизнь «сама по себе» присутствует в биологии как некая непредставимая предпосылка. То, с чем имеет дело ученый – всегда лишь «модель». Согласно Рене Тому «ученый не может наблюдать всю Вселенную целиком. Он вынужден выделить для наблюдения и эксперимента некоторую подсистему, внутренняя эволюция которой не зависела бы от остальной части Вселенной. Практически ученый изолирует подсистему S в камере B, уточняя ее геометрические характеристики и природу используемых инструментов регистрации»<sup>23</sup>. Действуя так, «разум пытается снять неопределенность и таким образом предвидеть будущее развитие путем использования *локальных моделей*. Начиная с этого момента, понятие пространственно-временного объекта влечет за собой обращение к понятию модели»<sup>24</sup>.

8.1. К примеру, эпигенетическое развитие организма можно представить как траекторию в пространстве биологически важных метаболитов. «Отправным пунктом нам будет служить биохимическая интерпретация клеточной дифференцировки. Возьмем ограниченное пространство и поместим в него k химических веществ S1, S2, ..., Sk в концентрациях, равных соответственно C1, C2, ..., Ck. В результате происходящих между этими веществами химических реакций концентрации C1 меняются по дифференциальному закону, который записывается в виде уравнений

$$dC_i/dt = X(C_1, \dots, C_k) \quad (1)$$

... Изменение смеси с течением времени будет описываться перемещением представляющей ее состояние точки C<sub>i</sub>(t) по траек-

---

<sup>23</sup> Том Рене. Структурная устойчивость и мрфогенез. Перевод Е.Г. Борисовой, А. Родина. М. Логос, 2002, С. 20-21

<sup>24</sup> Том Рене. Там же С. 10

тории дифференциальной системы, определяемой уравнениями (1)»<sup>25</sup>.

8.2. Высказывание Тома об изолируемой исследователем «подсистеме S в камере B» перекликается с идеей интенционального задания «закрытой системы» у Вригта. Эта подсистема или «модель» как раз и представляет собой «пространственно-временной объект» – предмет научного исследования. Он как форма легитимного научного представления возникает в силу того, что ученый не может представить «Вселенную» в целом. Там, где ученый по случаю приближается к целому, его суждения с необходимостью оказываются неопределенными и двусмысленными. Акт построения модели предопределяется *желанием* «снять неопределенность». Причем это снятие реализуется как выполнение условия наблюдаемости путем конкретизации «инструментов регистрации». Одновременно, Том подчеркивает, что выделяемая подсистема предполагает некоторую структурную устойчивость (несмотря на все возможные бифуркации траектории ее преобразований).

8.3. И, главное, жизнь мы *можем представить* лишь как некоторую конкретную модель, определенную относительно задающего его интенционального акта. Следовательно, она *может* быть *представлена* также и в иных научных, художественных, религиозных, обыденных формах представления – относительно иных форм интенционального задания объекта. Жизнь сама по себе как бы отступает, ускользает от научного представления, открывая в качестве своего онтологического основания «возможное» или себя как свое собственное «бытие в возможности» к различным видам представления в опыте. Но это возможное не должно мыслиться как некое просто неопределенное и плохо промысленное разумом представление. Разум схватывает неопределенность *бытия в возможности* именно в той ситуации, когда пытается наиболее определенным образом осмыслить мыслимое (в данном случае жизнь) в ее целом – изначальноном.

8.4. Для философии подобный оборот дела вполне предсказуем. Кант четко показал, что как только научный разум пытается представить мир в целом – он с неизбежностью впадает в антиномии. Из чувства благоразумия мыслящий должен отступить («снять» досаждающую неопределенность) и иметь дело лишь с «феноменами» (предметами конечного созерцания), не касаясь «ноуменов» (вещей в себе).

8.5. В отношении к сказанному, высказывание «может быть представлено» может иметь два различных смысла. Во-первых, это тот смысл, который предполагает Кант и, как я считаю, по неосмотритель-

---

<sup>25</sup> Том Рене Динамическая теория морфогенеза // На пути к теоретической биологии. I Прологомены. М. Мир, 1970, С. 147

ности, имеет в виду и Том. В данном подходе сфера возможного – того, что может быть или не быть избрано, определяется некоторой генеральной совокупностью уже предзаданного – Системой. Избранные ученым «под-системы» – это лишь части этой Системы. Или как скажет Кант, отдельные формы пространства и времени – это «части» единого пространства и времени. Иными словами, сфера возможного ограничена многообразием предметов конечного созерцания, которое предполагает их (предметы опыта) уже данными в своих «частях» – некоторых теоретических и/или эмпирических кирпичиках («частях»), из которых эти модели строятся.

8.6. Идея Системы, по своей сути, остается «регулятивной», поскольку в опыте не дана (не представлена). В опыте могут быть представлены лишь «под-системы» (модели), или пространственно-временные объекты. При этом, хотя целое и непредставимо, но его части друг с другом сопоставимы именно как части уже некоторым образом готового целого (генеральной совокупности). Для классической рациональности в этом основа разумности как таковой.

8.7. Проблема разума в современной ситуации заключается как раз в том, что его *единство и связанность парадоксально должны предполагать принадлежность знания не одной Системе, а многообразию возможных Систем.*

8.8. Полагаю, что и у Тома имеется аналогичное понимание, несмотря на присутствие неосторожных, расхожих рассуждений о «системе» и моделях как ее «подсистемах». Оно имплицитно присутствует в требовании независимости эволюции событий в мире модельного представления «от остальной части вселенной». Но вселенная иначе как в виде модели не может быть дана. В каждой из моделей эволюция событий независима от эволюции событий в иных моделях. Но тогда у нас нет никаких оснований говорить о «частях» – ведь для них нет теоретически представимого целого. Поэтому адекватней говорить о том, что, в определенном смысле, каждая из моделей (как своеобразная «монада») представляет для научного разума мир в целом.

8.9. Воззрения Тома интересны тем, что они нередко рассматриваются как пример новой синергетической парадигмы в науке. Основной недостаточно продуманный аспект синергетики тот же, что и у Тома. *Она пытается отследить эффекты становления и самоорганизации, опираясь на интерпретацию событий внутри сконструированных учебными миров. К примеру, для описания активной роли наблюдателя используется язык, релевантный для описания наблюдаемого. Сам акт творческого изобретения этих миров выпадает из поля зрения, или, в лучшем случае, теряет свою специфику. Именно поэтому синергетика*

*не может быть и «междисциплинарной» или даже «трансдисциплинарной», поскольку перескакивает через особые условия конституирования особых дисциплинарных областей, предполагающих свою особую структурную устойчивость и независимость от событий, становящихся предметом представления в иных областях.* Последнее, однако, является не опровержением эвристической мощи синергетики, а предостережением против поспешного гипостазирования ее представлений.

## **VI. Разъяснение Хайдеггера по поводу конечности человеческого познания**

9.0. Попробую прояснить сказанное, обратившись к хайдеггеровскому истолкованию соотношения конечного и бесконечного созерцания у Канта.

9.1. «Сущность конечного человеческого познания разъясняется через его ограничение от идеи бесконечного божественного познания, *«intuitus originarius»*. Божественное познание, не как божественное, но как познание вообще, является созерцанием. Различие же между бесконечным и конечным созерцанием состоит в том, что первое в своем непосредственном представлении единичного, т.е. неповторимо сущего в целом, впервые дает этому сущему бытие, содействуя ему в его возникновении (*origo*)... Божественное познание есть то представление, которое в созерцании впервые творит созерцаемое сущее как такое»<sup>26</sup>.

9.2. В отличие от божественного – конечное человеческое созерцание не творческое. Оно всегда уже имеет пред собой «предмет», который представляет нечто как данное. Для того чтобы стать знанием, представленное конечным созерцанием «представляется в отношении того, что оно есть «в общем»... Это «общее» представление, как таковое, служащее созерцанию, делает представляемое в созерцании более представимым, под одним схватывая многое, и на основе этого единого «являясь значимым для многого». Поэтому Кант называет акт создания общего представления (*representation per notas communes*) «представлением в понятиях»...»<sup>27</sup>. Суждение при этом оказывается представлением о представлении данного в конечном созерцании в качестве предмета. Сущее как предмет конечного познания есть «явление».

9.3. Как отмечено выше, иначе сущее выступает в бесконечном созерцании. «Бесконечное созерцание есть деятельность созерцания, по-

---

<sup>26</sup> Хайдеггер Мартин, Кант и проблема метафизики. Перевод О.В. Никифорова. М. Издательство «Русское феноменологическое общество», 1997, С. 15-16

<sup>27</sup> Там же С. 15



зволюющая возникнуть самому существу. Абсолютное познание выявляет для себя сущее в его возможности возникновения, т.е. как «восстание», выявление *предстоящим*, (Ent-stand). Поскольку сущее открыто для абсолютного созерцания, оно «есть» именно в своем приходе к-бытию. Это – сущее как сущее само по себе, а не как предмет»<sup>28</sup>. Сущее само по себе (как вещь в себе) конечное познание имеет только в качестве собственной границы – того, что не может быть представлено. Поэтому, по Канту в истолковании Хайдеггера, бесконечное созерцание (познание) не нуждается в посредничестве мышления как рассудка. Нельзя сказать, в каком времени производится эта вещь. Или что было «до» ее произведения – творческого порождения. Для Канта бесконечное познание – это прерогатива Бога.

9.4. При этом Хайдеггер подчеркивает, что в рамках кантовской интерпретации нельзя говорить о дуализме. Явление «есть само сущее», и это же сущее «есть не что иное, как вещь в себе... Двойственная характеристика сущего, как «вещи в себе» и как «явления», соответствует его двоякому отношению к бесконечному и конечному познанию: как сущего «в его приходе к-бытию» («в восстании») и как того же сущего в качестве предстояния (предмета)»<sup>29</sup>.

9.5. Пассивность человеческого разума, по Канту, восполняется временем как трансцендентальной схемой воображения, способной (подражая бесконечному созерцанию божественного разума) порождать созерцаемое (мир явлений), но не мир вещей в себе. Однако даже в воображении свобода ограничена рамками единого и единственного времени как априорного условия чувственного представления. Это условие является и всеобщим, и необходимым. Иными словами – он, человек, не соучаствует в порождении времени. Творить время способен лишь Бог. В натуралистическом сознании естествоиспытателей роль Бога играет Природа.

9.6. В модельном образе некоторого сущего само *сущее дано в форме предмета*, как эмпирическое или теоретическое представление. Мне возразят, что в генетических объяснениях, касающихся вопроса возникновения некоторого конкретного сущего (например, биологического вида или развивающегося организма), вопрос как бы и касается бытия этого сущего «в его возможности возникновения», т.е. как становящегося. Выше мной как раз и приведена, в качестве примера, модель Р. Тома, которая призвана дать теоретическое объяснение процесса эпигенеза, т.е. возникновения формы биологического организма. Однако это становящееся сущее *представлено* как возникающее состояние *не-*

---

<sup>28</sup> Там же С. 17

<sup>29</sup> Там же С. 18

*изменного в своей основе* сущего, которое как раз и является предметом опыта – конкретной пространственно-временной моделью. Р. Том не случайно пишет о «структурной устойчивости» модельных представлений. Без этого наука не может оставаться собой. Но как только она вводит некоторые «неделимые» элементы, то сразу теряет, как показал Бергсон, длительность в протяженности.

9.7. Структурная устойчивость процесса формообразования, которая тождественна идее «креода» К.Х. Уоддингтона, фигурирует в концепции Р. Тома как соотносительное с идеей «морфогенетического поля». Том, в частности, пишет: «морфогенетическое поле в области U в пространстве – времени определяется заданием некоторой «универсальной модели», существенной чертой которой является самовоспроизведение определенного процесса»<sup>30</sup>. *Описание становления новых структур внутри модельной подсистемы обеспечено структурной устойчивостью (неизменностью) самой этой модели, ограничено рамками сконструированного теоретиком или экспериментатором мира.*

9.8. Требование «самовоспроизведения» модельной системы указывает на организующую роль времени, задающего систему тождеств и отличий сущего от себя самого. Поскольку для научного разума реально существует лишь то, что *может быть представлено*, то в нем без труда можно различить описанную Кантом трансцендентальную структуру временных отношений.

9.9. Время, по Канту, играет конституирующую функцию, задавая метафизическую структуру предмета научного опыта. Оно есть «чистый образ всех предметов чувств вообще»<sup>31</sup>. «Реальность» предмета есть то, понятие чего непосредственно указывает на его бытие во времени. Субстанция «есть постоянство реального во времени», причина – «есть реальное», за которым, когда бы ни полагали, всегда по определенному правилу следует нечто иное. «Схема возможности есть согласие синтеза различных представлений с условиями времени вообще (например, противоположности могут принадлежать одной вещи не в одно и то же время, а только в разное время). Схема действительности есть существование в определенное время. Схема необходимости есть существование предмета во всякое время»<sup>32</sup>.

9.10. Иными словами, бытие предмета как конкретной «чтойности» для научного разума определено временем как структурирующим

---

<sup>30</sup> Том Рене, Динамическая теория морфогенеза // На пути к теоретической биологии. I Прологомены. М. Мир, 1970, С. 147

<sup>31</sup> Кант И. Критика чистого разума // Сочинения в шести томах. Том 3, М. Мысль 1964, С. 224

<sup>32</sup> Там же С. 225

принципом. Время задает систему как последовательность тождеств и отличий предмета от себя самого. Аналогично пространство задает систему тождеств и отличий предмета от иных предметов опыта. Инвариантность *того, о чем* идет речь в конкретном эксперименте, как раз и определяется интенциональным *усилием создания и удержания* в мысли и реальной экспериментальной ситуации пространственно-временной модели – объекта (по Тому).

9.11. Позволю себе расширить сферу релевантности сказанного выше. Я предполагаю возможным распространить сказанное об акте задания начальных условий экспериментальной ситуации на иные формы научного, художественного, богословского или иного представления. В математике и логике творческая мощь «Пусть!» выражается в синонимии слов и словосочетаний: «допустим», «предположим», «будем считать», «представим», «определим» и т.д.

9.12. В качестве примера приведу фрагмент текста А. М. Анисова из статьи, помещенной в эту книгу. «Пусть  $L$  – язык логики предикатов первого порядка, не содержащий никаких нелогических символов, кроме символа бинарного отношения  $r$ , и пусть структура  $T = \langle M, R \rangle$  является временем. Обозначим через  $Th(T)$  множество предложений языка  $L$ , истинных в  $T$ . Время  $T = \langle M, R \rangle$  называется *абсолютно направленным*, если  $Th(T) \neq Th(T^*)$ , где  $T^* = \langle M, R^* \rangle$ . Иными словами, время абсолютно направленно, если существуют предложения языка  $L$ , которые не являются истинными одновременно и в  $T$ , и в  $T^*$ . В этом случае структура времени оказывается чувствительной к обращению временного порядка». Логичность и доказательность рассуждения строятся на следовании условиям допущения понятий в пространство размышления, которые в явной форме полагаются творческим «пусть». Как только условия рассуждения заданы – в дело вступает логика. Однако сам акт задания условий логически непредставим и рационально обосновывается риторически.

## VII. Парадокс представления «Пусть!»

10.1. Каким образом можно мыслить творческий акт создания начального состояния модельной системы, который я пометил библейским «Пусть!»? Ясно, что он должен отличаться от конечного созерцания, поскольку является условием его порождения. Однако его неосторожно будет отождествить и с бесконечным созерцанием, которое непосредственно творит сущее. Иначе получился бы специфический вариант магии. Творческий акт задания начального состояния как бы совмещает свойства и того, и другого рода созерцания. Для христианской антропологии, переосмысляя которую строит свою концепцию Кант,

парадоксальная «бифокальность», совмещающая божественное и конечное созерцание, вполне естественна, поскольку человек создан по «образу и подобию Бога».

10.2. *Выявленный парадокс прояснения мыслью творческого акта «Пусть!» с неизбежностью воспроизводится в каждой попытке своего осмысляющего представления.*

10.3. Творческий акт «Пусть!» может быть представлен различно. Существует расширяющееся многообразие психологических, психоаналитических, социологических, исторических, «археологических» (М. Фуко), философских и иных форм его представления. Фон Бригт представил акт задания начального состояния системы в форме целесообразного (интенционального) действия. Логика причинных отношений *представляет* мир внутри закрытой модельной системы, логика целесообразного действия *представляет* акт ее творения. В одной из своих работ<sup>33</sup> я попытался представить творческий акт «Пусть!» в логике про-из-ведения культурного предмета. В самом деле, если человек не создает моря, реки и другие природно сущие вещи, то он вполне *может создать предметы культуры, используя природные вещи и стихии в качестве материи для достижения своих целей.* В отношении того многообразно сущего, которое образует мир культуры, именно человеку принадлежит роль силы, «приводящей» его «к бытию» и в этом смысле соотносимой с бесконечным созерцанием примерно в том отношении, в котором платоновский демиург соотносим с христианским Богом.

10.4. Модельная система, наиболее существенным описанием которой является начальное состояние, творится как любой другой предмет культуры. Человек действует не как библейский Бог, из «ничего» творящий мир, а как платоновский «демиург» (тоже, между прочим, – бог). Ученый, создающий модельную систему, имеет в своем распоряжении «материю» существующих знаний и умений научного исследования мира. Он руководствуется «идеей» природной, логической, математической или иной связанности событий. Его действием направляет «телос» научного познания. Эксперимент, по точному выражению А.В. Ахутина, «открывает природу как возможную технику». Одновременно, в этом творческом акте ученый за счет «самоустремленности» (В.С. Библер) преобразует и себя самого в некоторую устойчивую форму самоидентичности ученого. Подчиняясь дисциплине научного метода, он как бы разрывает свое существо, вычлняя в самом себе варианты самоидентификаций гносеологического субъекта, отстраненного или погруженного наблюдателя, а также технически действующего

---

<sup>33</sup> Тищенко П.Д. Что значит знать? Онтология познавательного акта. М. Издательство Открытого университета, 1989 г.

субъекта – того, кто измеряет размеры, взвешивает, нагревает, охлаждает, растворяет и т.д. и т.п.

10.5. Причем в каждом из аспектов творческого акта происходит парадоксальное сопряжение меры и безмерного. В материи сопрягается чистая инаковость и всегда уже представленное иное. В идее – пафос любой связанности живет неукротимостью хаоса. В телесе – новоевропейский человек постоянно выдвигая для себя цели не уставая выспрашивать сам себя – то это или опять же иное. И, обращая свой взгляд на себя как предмет самопреобразования, требуя дисциплины, он понимает, что бытие в качестве «ученого» предполагает парадоксальную сопричастность той творческой стихии, которая лишь с трудом удерживает художественным творчеством в берегах меры поток безмерного в том само существе, который называет себя человеком.

10.6. Описание творческого акта «Пусть!» как акта демиурга является представлением лишь одного из его планов. Вторым планом представления творческого акта является его представление в форме текста. Ученый сам представляет свое действие в форме текста – пишет научные статьи и книги. В упомянутой выше работе я попытался дать герменевтический анализ стандартной структуры научной статьи, в которой ученый сам себя создает (представляет) еще и как автора и героя поступка познания, вписывая его как «открытие» в контекст истории научного исследования. «Актуальность», «новизна», «теоретическая обоснованность», «практическая ценность» – эти и другие нормы, контролирующие научное письмо, играют ту же роль в представлении интенционального действия ученого, как научные понятия причинности, необходимости и т.д. Как отмечает Рикер: «Повествовательное произведение – это приглашение увидеть ...нашу практику, как упорядоченную той или иной интригой...»<sup>34</sup>

10.7. Различные типы *представления* акта создания мира экспериментальной ситуации отличаются от представления событий в этом мире, прежде всего, *темпоральной* структурой. В любом представлении время является структурообразующим принципом. Однако в представлениях причинных описаний и представлениях интенциональных действий оно качественно различно. Соответственно различаются и трансцендентальные схемы времени. Вновь сошлюсь на интересную попытку понять качественную специфику времени исторического события в работе Поля Рикера<sup>35</sup>.

10.8. *Основопологающее* событие творения миров естественнонаучных причинных событий и миров гуманитарно осмысленных ин-

---

<sup>34</sup> Рикер Поль, цит. соч. С. 101

<sup>35</sup> Рикер Поль цит.соч.

тенциональных актов ускользает от попыток их осмысляющего схватывания, расчищая место иным формам теоретического и практического представления мира. Но и эти формы ничем кроме как модельными представлениями быть не могут. Любое самое глубокое постижение мира остается парадоксальным сочетанием конечности представления и бесконечности пред(о)ставления себя напору жизни в творческом «Да будет!».

10.9. Именно осознание парадоксальной конечности человеческого разума в самых разных формах его актуализации является условием возможности связанного опыта мысли в современную эпоху. Миры представлений различного типа равновозможны. И эта множественность свидетельствует о мощи того потока жизни, в который каждый из людей брошен событием рождения. Однако равновозможность спорящих друг с другом представлений не означает вседозволенности и дурного субъективизма. Как раз наоборот. Накладывает сугубую ответственность на того, кто пред(о)ставляет бытию сбыться в определенном *этом* представлении. *Высшим моральным принципом должно стать умение держать слово «Пусть!», раскрывающее исторически конкретное место встречи с другим и иным.*

### **Заключение**

Именно поэтому, человек и может выступить гарантом связанности времени и представимости пространства, о чем уже сказано в тексте, вынесенном в эпиграф. Основанием этой гарантии является, во-первых, та творческая энергия, которая (как бы спотыкаясь на своем пути с незримым препятствием именуемым «человек») дробится на множественные представления, разворачиваемые в темпоральные последовательности самотождественности и саморазличия – «субъектов», «объектов», «авторов», «наблюдателей» и т.д. А, во-вторых, – в онтологической укорененности человека-препятствия, который именно вследствие своей «необходимости» предоставляет творческой энергии бытия (как бы ее ни именовали) возможность сбыться.