

ВОЛГОГРАДСКИЙ ИНСТИТУТ БИЗНЕСА

СМОЛИНА А. Н.

**ГЕНЕЗИС ПРЕДСТАВЛЕНИЙ
О ВРЕМЕНИ И ВЕЧНОСТИ
В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ**

Перспективы социокультурного моделирования

Волгоград 2007

ББК 87.21

С51

Рецензенты:

доктор философских наук, проф. *Фриауф В.А. (СГТУ)*

кандидат философских наук, доц. *Белянская Л.В. (ВолГУ)*

Смолина, А. Н.

С 51 Генезис представлений о времени и вечности в современной культуре. Перспективы социокультурного моделирования / А. Н. Смолина. – Волгоград : Издательство «ПринТерра», 2007. – 184 с.

ISBN 978-5-98424-042-0

В монографии представлен анализ специфики времени и вечности в качестве конститутивных структур социокультурного целого, исследованы модели организации времени и вечности в истории культуры, концепции исторического понимания времени и события, специфические феномены современной культуры, такие как виртуальность, масс-медиа и концепт темпоральности.

Данное исследование представляет не только теоретический, но и практический интерес и может служить концептуальной основой для специалистов в области философии истории и социальных технологий, занимающихся проблемами репрезентации времени и вечности и изучением механизмов конструирования времени в культуре, а также для изучения онтологии специфических феноменов современной культуры и проблем социокультурного и социополитического моделирования.

ББК 87.21

ISBN 978-5-98424-042-0

© Смолина А.Н., 2007

© Издательство «ПринТерра», 2007

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	4
ГЛАВА 1. МОДЕЛИ СООТНОШЕНИЯ ВРЕМЕНИ И ВЕЧНОСТИ В СИСТЕМЕ КУЛЬТУРЫ	
1.1. Время как «история» и как «темпоральность».....	9
1.2. Модели вечности и топология времени.....	46
1.3. Динамика времени и вечности в процессах синтеза и синхронизации	74
ГЛАВА 2. ПРОБЛЕМЫ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО МОДЕЛИРОВАНИЯ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ	
2.1. Бинарные и триадичные структуры и их функции в темпоральном конструировании.....	106
2.2. Событие в истории как диалог времени и вечности	133
2.3. Деконструкция идеи вечности в культуре постмодерна.....	145
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	158
ЛИТЕРАТУРА	165

«Si nemo ex me quaerat, scio;
si quaerenti explicare velim, nescio.»

Augustin. «Confession», XI, 14

ВВЕДЕНИЕ

В пространстве между временем и вечностью лежит История. Интерес к феноменам времени и вечности не бывает праздным, поскольку он отмечает границу жизни и смерти. Почему нас интересует Время? Потому что мы знаем, что однажды оно для нас закончится. Почему нас интересует Вечность? Потому что мы не знаем, что откроется за ее порогом. Мерцание нашего знания и незнания рождает напряжение, в котором возникает чувство истории и которым держится тайна смысла истории.

Несмотря на постоянный и неослабевающий интерес к проблеме времени как в естественных, так и в гуманитарных науках, попытки всеобъемлющего исследования взаимосвязи времени и вечности в системе современной культуры встречаются нечасто. Отчасти такая ситуация объясняется постепенным отказом от парадигмальных притязаний, которые были свойственны классической философии, отчасти же тем, что ниша метакоцептуального подхода к проблеме времени считается уже занятой естественными и математическими науками. Попытки комплексного исследования феномена времени представляют собой, как правило, либо разновидности классификаций и энциклопедий¹, либо упорядочивание накопленного материала из различных областей знания в соответствии

¹ На сегодняшний день наиболее полной отечественной «энциклопедией времени», соединяющей классификацию форм времени и историю понятия с их культурно-историческим и философским осмыслением, можно назвать монографию Савельевой И.М. и Полетаева А.В. «История и время. В поисках утраченного» (М, 1997).

с индивидуальными научными и мировоззренческими предпочтениями. И это симптоматично, так как отношение к феномену времени проявляет *отношение к истории*, – которая также понимается либо как *энциклопедия* событий, либо как пристрастный *рассказ о своем* видении происходящего. При этом горизонт объективности в первом случае и горизонт индивидуальных предпочтений во втором оказываются одинаково беспомощны в попытке уловить подлинный смысл истории, так как обе позиции принадлежат одной метафизической традиции.

С начала XX века проблема времени приобретает характер одной из магистральных проблем современной культуры. Время начинает осознаваться как принципиально новый концепт не только естествознания, но и комплексного междисциплинарного изучения после докладов А. Пуанкаре «О динамике электрона» (1906) и Г. Минковского «Пространство и время» (1908) и разработки А. Эйнштейном частной и общей теорий относительности (1905, 1906-1917). В это же время, в начале XX в. психологическая наука также делает серьезные успехи в изучении восприятия времени. Так, «абсолютное время» классической ньютоновской физики, независимое от человеческого сознания, уступает место времени как экзистенциальному фундаменту. Это приводит к усложнению представлений о функционировании концептов времени и вечности в системе культуры и их взаимосвязи с человеческим мышлением. Если в классической картине мира время понимается как «универсальное вместилище», наряду с пространством, либо как некая «энергия», концентрирующаяся в предметные образования и исторические события, то в XX в. время начинает осознаваться в качестве генерирующего параметра культуры, одновременно являясь ее производной.

Тема времени перестает быть привилегированным предметом естествознания. Осознание антропного характера встроенности времени в систему культуры требует его

комплексного философского осмысления. Отныне основные культурные акценты так или иначе смещаются в сторону понятия времени, на которое переносится тяжесть вечных надежд европейской культуры, занятой поиском универсального генерирующего центра, доминирующего конститутивного элемента.

Поисками такого элемента в истории философской мысли занимались ранние греческие натурфилософы, Платон с его идеей «Блага, или Идеи идей», средневековые алхимики в представлениях о «философском камне», наконец, немецкая классическая философия с концепциями «априорных форм мышления» и «абсолютного духа». С разрушением классической метафизики понятие времени теряет опору в структуре трансцендентального субъекта и, приобретая самостоятельность феномена, с одной стороны, тесно смыкается с понятием Другого, с другой – с нейтральными, «безличными» процессами временности, темпоральности.

При этом вечность, определяемая классической метафизикой в качестве «альфы и омеги» времени и истории, теряет кредит доверия и подвергается сперва критике со стороны М. Хайдеггера и Ф. Розенцвейга², затем умолчанию или пародийному осмеянию в философии и литературе экзистенциализма, и, наконец, концепт вечности в качестве неизменной составляющей культурных «центризмов» подвергается деконструкции в философии постмодернизма.

Поиски нового конститутивного элемента культуры на современном этапе приводят к попыткам замещения «структур вечного», сложившихся в классической метафизике, вновь открытым феноменом времени. Концепт времени начинает перенимать основные системные свойства и функции структур вечного, в связи с чем меняется не только содержание по-

² Классическое философское мышление подвергается критике как мышление, испытывающее страх перед смертью и потому скрывающееся за «вечными дефинициями». См.: Rosenzweig F. The Star of Redemption. London, 1970, 1971. P.5.

нения времени и его функции в культуре, но также содержание и системные функции вечности как параметра культурного конструирования, а вместе с ним и самые основы культуры. В итоге содержания представлений о времени и вечности меняются местами в системе культуры, что решающим образом влияет на содержание современной социальной и индивидуальной реальности, социальные и индивидуальные поведенческие практики.

Представление о смысле истории, чувство истории, историческое сознание базируются не только на моделях времени, но соотносятся с той или иной моделью вечности. Рассмотрение модели вечности, инвариантных параметров ее структуры, позволило проследить параллели между культурно-историческими смыслами идеи вечности и концептуальными схемами образов смерти, целостности, цели и смысла истории. Идея «полноты времени», представляемая как цель и смысл мировой истории, имеет своим источником индивидуальное и социальное стремление к восполнению, а в современной культуре «полнота времени» подменяется «собираанием» времени, что напрямую связано с кризисом индивидуальной и социальной идентичности.

Происходящие в современной культуре процессы изменения и сдвига во взаимодействии таких фундаментальных элементов, как время и вечность, требуют должного внимания и осмысления. В этой книге сделана попытка проанализировать генезис социокультурных феноменов времени и вечности и их функций в современной культуре, особенно в макросоциальном и индивидуальном конструировании культурно-исторического горизонта, а также причины кризиса традиционной модели вечности, проявляющегося в подмене истории такими специфическими феноменами современной культуры, как темпоральность, виртуальная среда, гиперреальность, и т.п. В этой подмене становится очевидно, что время и вечность являются идеологическими ресурсами власти, на основе кото-

рых строятся манипуляции социокультурной реальностью. В частности, чтобы снизить активность вмешательства масс в преобразование реальности, происходит массовое замещение исторической реальности гиперреальностью.

Способность к чувству благодарности является лучшим свидетельством наличия чувства истории. Мне хотелось бы выразить искреннюю признательность людям, чье влияние на мою работу трудно переоценить. Огромное спасибо моему учителю и наставнику, проф. А.И. Пигалеву, за потраченные усилия, время, терпение и снисходительность; проф. В. А. Фриауфу за пример веры и служения делу мысли; проф. А. И. Смирновой за объективность вопреки обстоятельствам; доц. Д. Р. Яворскому, А. И. Макарову и Л. В. Белянской за эвристичные дискуссии, объективную критику и ценные замечания. Отдельная глубокая благодарность моему отцу за привитое историческое осознание времени и моей матери за чистоту ощущения вечности.

Глава 1

МОДЕЛИ СООТНОШЕНИЯ ВРЕМЕНИ И ВЕЧНОСТИ В СИСТЕМЕ КУЛЬТУРЫ

1.1. Время как «история» и как «темпоральность»

Известная фраза Августина о времени, ставшая эпиграфом этой работы, уже второе тысячелетие как нельзя лучше иллюстрирует отношение человека ко времени: «Если никто меня не спрашивает, я знаю, что такое время; если бы я захотел объяснить спрашивающему – нет, не знаю». Время вызывает благоговение и страх, когда его сила сообщает вектор для жизни, культуры и истории; но оно же вызывает пессимизм и ярость, вплоть до отрицания своего существования, если исторические и индивидуальные ориентиры утрачены.

Открытие проблемы времени в XX в. происходит внутри наследия классической европейской метафизики с ее субъект-объектной структурой. Поэтому перцептивное поле философских категорий поначалу пропускает через себя понятие времени двояко: как проблему «объективного» времени, фиксируемого точными науками, и как проблему «субъективного» времени, вновь, после Августина, открытого для человечества набирающей силу психологической наукой. Разделение времени на «объективное» и «субъективное» было проведено известным философом и психологом Ф. Brentano³. При этом понятие объективного времени по сути оставалось паллиативом структур вечности, т.е. комплекса вневременных представлений, созданных и закрепленных в классической метафизике, а субъективное время в качестве темы, заслуживающей внимания, только начало обретать легитимность и категориальный аппарат в работах Ф. Brentano, А. Бергсона, Э. Гуссерля, М. Хайдеггера.

³ Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени. С.14.

Потребность в экспликации времени формирует взгляд на время как на объект⁴, и потому время неизбежно предстает в качестве той или иной «формы времени», традиционно являющейся основой той или иной *модели истории*. Альтернативу такой объективации времени в классической философии истории представляет психологический подход к проблеме времени. Теперь субъективное время, перестав быть простым дублированием «объективного времени» всемирной истории, опрокинутой в единичного субъекта, получает концептуальную автономность. «Внутреннее сознание времени» перестает быть печатью вечного Духа на воске многочисленных и проходящих *tabulae rasae*, но становится квинтэссенцией времени внутри человеческого сознания.

Однако противопоставление объективного и субъективного времени довольно скоро осознается как потерявшее актуальность, как продолжение метафизического тупика, из которой европейская мысль надеялась выйти как раз с помощью нового подхода к феномену времени. В ситуации «конца метафизики» уже не структура времени как «подвижной вечности», а «настроения» и «ощущения» определяют направление исследований: «Мы должны действительно онтологически принципиально предоставить первичное раскрытие мира «простому настроению». Чистое созерцание, проникай оно и в интимнейшие фибры бытия чего-то наличного, никогда не смогло бы открыть ничего подобного угрожающему»⁵. Именно сознание времени, а не атомы или кванты, представляется теперь началом подлинно европейской проблематики.

Так идея первоначала постепенно приобретает характер объективности, принципиально имманентной субъекту, и

⁴ О проблеме наглядности времени: Савельева И.М., Полетаев А.В. История и время. С.73.

⁵ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С.138.

потому может существовать уже в качестве цели захвата⁶ и последующего средства управления (в наиболее явном виде это проявляется в физико-математических исследованиях). Однако амбиции науки как «просвещенческого проекта» свойственны и гуманитарным исследованиям, в первую очередь философии, и концепция темпоральности (времени-как-темпоральности) становится подтверждением этих амбиций. Вместе с тем повсеместно отмечается, что феномен времени содержит некий принципиально не редуцируемый элемент, который препятствует тотальному подчинению времени любой концепции.

Для обыденного сознания «расхожая самопонятность времени»⁷ предстает как временной поток, который движется равномерно или с различной скоростью, оставляя «следы» в виде значимых фактов, отмечая «места» своего пребывания в событиях, имеющих четкую фиксацию на хронологической шкале. Так становится возможным отношение ко времени, обозначенное Ж.-П. Сартром как погоня за бытием, настоящим⁸, где человек – «охотник за временем». Поэтому впечатления в качестве «отпечатков», «следов» времени становятся объектом пристального внимания в феноменологии и экзистенциальной аналитике. Сам же предмет «погони» начинает называться «временностью», или темпоральностью.

Темпоральность постулируется в современных социальных гуманитарных исследованиях как определяющий параметр культуры и истории. При этом само понятие темпоральности не подвергается серьезной рефлексии, поскольку исследователи в целом удовлетворены программными работами

⁶ А.Ф. Лосев показывает этот постепенный процесс перехода времени из родовой категории, *довлеющей* над человеком, в средство структурирования индивидуальной жизни, *подчиненное* «герою» как новому типу человека в античной культуре. // Лосев А.Ф. Античная философия истории. М., 1977. С. 81-82.

⁷ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 370-371.

⁸ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М., 2000. С. 153.

М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра, М. Мерло-Понти, в которых задана парадигма изучения темпоральности⁹. Утверждение Хайдеггера о том, что «временность есть исходное «вне-себя» по себе и для себя самого»¹⁰, можно считать определяющей для концепции темпоральности. Напротив, естественные и точные науки при изучении времени используют собственное понятие «времени». При этом симптоматично, что научный дискурс всегда редуцирует тайну времени к загадке времени, которая, в отличие от «тайны», принципиально решается.

Однако в обоих случаях – будь то изучение времени как темпоральности (в культурном или экзистенциальном аспекте), или как объективного времени физических процессов – общей отличительной чертой остается потребность в такой концепции времени, которая отвечала бы критериям объективности и была одинаково приемлема как для точных и естественных наук, так и для гуманитарных исследований.

В стремлении привить вновь обретенную проблему времени отжившим метафизическим структурам европейская мысль демонстрирует поистине «хитрость мирового разума» в различных синтезирующих проектах¹¹, где объективное и субъективное, бытие и время призваны дополнять друг друга. Однако органичного слияния не получается: попытки адаптации нередуцируемых свойств феномена времени по-прежнему происходят с преимущественным использованием механизмов все еще господствующей парадигмы. Соединение обломков классической метафизики с концептом темпоральности порождают, например, такую философию истории, кото-

⁹ «После Хайдеггера и Деррида, причувшими нас к лингвистико-грамматическим упражнениям деструктивно-деконструктивной структуры, для будущей интерпретации статуса феномена времени приуготовлена почва» // Краевская О.А. Герменевтика: время и временность.

¹⁰ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 329.

¹¹ Один из наиболее знаменитых – «Бытие и время» М. Хайдеггера.

рая разоблачается как «вероучения»¹² (продолжение традиций классической философии истории) или «топология бытия»¹³ (основные направления современной исторической науки¹⁴). В результате бытие оказывается обладающим динамикой, или «темпоральным аспектом», но по-прежнему время остается недоступным для бытия, а бытие остается закрытым для времени, допуская последнее лишь в качестве *темпоральности*. Так, в рамках точных наук феномен времени редуцируется при помощи чисел, или числового ряда, до простого «параметра бытия», трансформируясь из феномена, поддающегося измерению, в систему измерения¹⁵.

Понятие темпоральности как основной продукт синтезирующих проектов европейской философии начинает превращаться в такую *метаконцепцию*, которая сочетает представления о времени как о потоке в единый комплекс, одинаково пригодный для изучения всех аспектов проблемы времени.

Открытие потока времени не является достижением XX века¹⁶. Однако древность этого представления не является гарантией его объективности и истинности. Образ *panta rei* кажется подходящим и для «субъективного» времени, прелом-

¹² Оценка Л. Февра, К. Поппера, Р. Коллингвуда. См.: Савельева И.М., Полетаев А.В. История и время. С.350-351.

¹³ См.: Пигалев А.И. Культура как целостность. (Методологические аспекты). Волгоград, 2001. С. 403.

¹⁴ Современные экспериментальные подходы в исторической науке: сравнительный (сравнение несравнимого, часто из разных пластов времени), количественный, исторический попперизм, контрфактическая история, изучение отсутствия; в отношении исторических источников – «серийная история» // Савельева И.М., Полетаев А.В. История и время. С. 648. См. также: Гуревич А.Я. Историк конца XX века в поисках метода // Альманах «Одиссей». Человек в истории. М., 1996. С.9-10.

¹⁵ Начало этому было положено еще Аристотелем; в начале XX в. связь числа и времени была по-новому осмыслена О. Шпенглером в «Закате Европы» (см.: Шпенглер О. Закат Европы. С.205-208). Современные монографии о проблеме времени (как физико-математические, так и философские) нередко начинаются словами о связи времени и числа.

¹⁶ См. об этом: Капра Ф. Дао физики. СПб., 1994. С.166-173.

ляясь в изучении психических процессов, и для времени физических процессов, удачно вписываясь в природную цикличность, и для физико-математических теорий, так или иначе занятых проблемами континуальности и направления времени, и для всемирно-исторического времени, неизменно присутствуя в почти всех моделях истории. Нейтральность этого образа способствует его совместимости с антагонистическими типами времени, которые традиционно выделяются в различных классификациях времени: динамическое и статическое, гомогенное и гетерогенное (количественное и качественное), дискретное и континуальное, каузально-нейтральное и каузально-эффективное¹⁷, относительное и абсолютное, субстанциональное и релятивистское, реальное и измерительное типы времени, предвремя и параметрическое время¹⁸.

Но спорят ли о дискретности или континуальности, субстанциональности или релятивности времени, остаются ли неизменны объекты или время, – в любом случае идут поиски времени как критерия объективности, некоего *первоначала*, максимально широкого, чтобы вместить в себя все имеющиеся и возможные концепции времени. Вопросы о «технической стороне» темпоральности¹⁹ по большому счету не актуальны для философского осмысления проблемы времени, но пред-

¹⁷ Савельева И.М., Полетаев А.В. История и время. С. 79.

¹⁸ «Попытка экспликации понятия времени должна привести к расщеплению его, по крайней мере, на две ипостаси: *предвремя* — как обозначение существующего в Мире феномена изменчивости и *параметрическое время* — как способ количественного описания изменчивости с помощью изменчивости эталонного объекта, называемого обычно часами». // Левич А.П. Мотивы и задачи изучения времени. Доклад на заседании Общества Изучения Времени // http://www.chronos.msu.ru/RREPORTS/levich1_motivy/levich1_motivy.htm.

¹⁹ Как осуществляется переход от одного мгновения к другому, переход дискретного в континуальное; различные апории движения; различия темпоральных процессов внутри культуры и между культурными формациями, стратами социума и т.п. В основном «технические проблемы темпоральности» являются прерогативой исследований описательно-прикладного характера: логических, физико-математических, большей части работ в области культурной антропологии.

ставляют интерес как выросшие в недрах классической метафизики.

Интерес же представляет причина возникновения «технических вопросов», а именно, стремление детально проработать, структурировать изменившуюся картину мира, вернув ее в прежние рамки европейской метафизики. Однако в XX веке данная модель терпит поражение; ее разработка больше не востребована культурой после тотальной философской деконструкции.

В поисках новой концепции используются отработанные культурой алгоритмы: предметом поиска по-прежнему является безличная объединяющая связка, инструмент, обеспечивающий единство темпоральной последовательности и тем самым – власть над ней (а следовательно, и над временем).

Подобным «инструментом» может выступать 1) символическое изображение времени (в этом случае оно обладает «бесконечной вместительностью» поэтической метафоры), – или 2) структурная таблица времен (в этом случае предполагается, что времена существуют лишь как разновидности процессов и встраиваются в картину бытия на правах его «вторичных качеств»). Так или иначе, оба варианта предоставляют желаемую точку опоры для управления временными процессами, которая используется как плацдарм для концепций прогресса.

Астрономическое (ньютоновское, абсолютное, хронологическое) время выполняет функции оболочки, структурной таблицы, унифицирующей будущее и прошлое таким образом, что разница между ними остается только в том, что будущее представлено пустой структурой, а прошлое – заполненной. В целом подобная картина времени строится по принципу периодической таблицы элементов. Однако в начале XX века, когда доклады А. Пуанкаре и Г. Минковского о четырехмерной физической реальности задают новый путь исследования физической картины мира в целом и времени в

частности²⁰, ньютоновское время как универсальная таблица начинает постепенно сдавать позиции во многих областях науки. Работа Ф. Капры «Дао физики» (1976) знаменует собой отказ от строгой западной научной парадигмы в пользу более динамичной, где единство мира достигается не с помощью «структурной таблицы» основных элементов, а принципом бутстрап-подхода.²¹

Альтернативной «оболочкой» становится концепция темпоральности, генерированная из образа времени-потока в рамках исследований развития сложных неравновесных систем (синергетики). Данная концепция адаптирует время к использованию в гуманитарных науках, но адаптация такова, что само время (точнее, его нередуцируемый остаток) при этом элиминируется. Время рассматривается как *процессуальность*, последовательность изменений²², выраженная в последовательности событий: «Существует точка зрения (Гибсон, 1988; Левич, 1986), что следует говорить не о времени как таковом, а об изменениях, событиях, последовательностях событий... Мы воспринимаем не время, а процессы, изменения, последовательности... Итак, реальностью, лежащей в основе

²⁰ Лаврентьев М.М., Еганова И.А. Физические явления, предсказанные и обнаруженные Н.А. Козыревым, в свете адекватности пространства-времени физической реальности // http://www.philosophy.nsc.ru/life/journals/philscience/3_97/04_lavren.htm.

²¹ «Философия бутстрапа окончательно отвергла механистическое мировоззрение современной физики. Вселенная Ньютона состояла из ряда основных сущностей, обладавших фундаментальными свойствами, которые были сотворены Богом, и по этой причине не нуждались в дальнейшем объяснении и анализе... В контексте нового подхода Вселенная рассматривается в качестве сети взаимосвязанных событий. Ни одно из свойств того или иного участка этой сети не имеет фундаментального характера; все они обусловлены свойствами остальных участков сети, общая структура которой определяется универсальной согласованностью всех взаимосвязей» // Капра Ф. Дао физики. С. 259.

²² «Время и изменение не связаны друг с другом, а просто есть одно и то же, лишь выражаемое равными словами и в разных аспектах мысли... Что такое физическое время? Это движение, измеренное движением» // Аскольдов А.С. Время онтологическое, психологическое и физическое / Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение. М., 1990. С. 398-402.

такой абстракции как время, является последовательность упорядоченных событий, которая не поддается изменению»²³.

Такое время-как-темпоральность (процесс) отличается от времени *происходящего*: последнее предполагает время как пространство истории и событие как откровение: «История, но не как набор сведений о прошлом и не как так или иначе систематизированные факты прошлого, а как сфера откровения, разгадать которое как таковое – дело мысли»²⁴. В противоположность времени-как-истории «...чистая временность», которую ищут «охотники за временем» в рамках концепции темпоральности, бессобытийна и безлична. Предполагается, что временность есть некий экстракт времени, его конституент²⁵, а конкретные события и выявленные типы времени – вторичны и являются культурными конвенциями.

Так, незаметно, *безличное* и *бессобытийное* становится квинтэссенцией времени в представлении современного человека. Понятие, образованное первоначально как прикладное, получает статус *метаконцепции*, междисциплинарного критерия: «Представление о последовательности событий как исходном состоянии для нового нетрадиционного понимания времени дает надежду, что удастся установить соответствие между временем, описывающим механические движения, временем, связанным с процессами роста и развития живых систем, и, наконец, эволюционным и историческим временем»²⁶.

²³ Владимирский Б.М. Хронос и часы (вопросы исследования и моделирования физиологического времени) // Научная мысль Кавказа. 1996. №2 // <http://www.chronos.msu.ru/RREPORTS/vladimirsky.htm>

²⁴ Шичалин Ю. Истина и история / Логос. 1996. №7. С.79.

²⁵ «Темпоральность Dasein – то, что Гуссерль назвал абсолютным темпоральным потоком, – первичный, предельный уровень конституирования, причем конститутивная функция времени Хайдеггером в явном виде не тематизировалась» // Краевская О.А. Герменевтика: время и временность.

²⁶ Владимирский Б.М. Хронос и часы.

Здесь и возникает проблема определения границ между понятиями «время», «темпоральность», «история» и областями их исследования, поскольку эти границы уничтожаются новой метаконцепцией.

Концепция темпоральности начинает доминировать в размышлениях о времени, которые так или иначе продолжают традицию экспериментов по внедрению «темпорального аспекта» в «бытие» классической метафизики с целью его оживления. «Эта метафора "потока" упрочилась благодаря "темпоральности", заимствованной у бытия, которое, по существу, является "жидкостью", чьи частицы пребывают в постоянном движении, уже происходящем во времени»²⁷. Исследователи темпоральности считают, что разрабатывают тему, безнадежно упущенную классической философией, а именно, «темпоральное измерение мира». По их справедливому мнению, философия истории слишком долго занималась конструированием всемирной истории, подгоняя ее под задачи европейской метафизики²⁸. Результатом стал кризис классической философии истории из-за несоответствия претенциозных планов и новых исторических условий.

Именно поэтому внимание теперь переводится на темпоральность «саму по себе», которая позволяет оставить в стороне глобальные исторические и метаисторические построения. Классическая философия истории была одержима не столько стремлением раскрыть смысл времени-как-истории, сколько проектами построения истории: «Объективизм и натурализм исторических интерпретаций приводит к тому, что история предстает перед тем, кто делает ее предметом своего исследования, "безразличной" как обезличенность числового ряда... Задачей исследователя становится фиксация "точных"

²⁷ Левинас Э. Диахрония и репрезентация // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. Томск, 1998. С.146-147.

²⁸ См. напр.: Сыров В.Н. Расцвет и закат европейской философии истории (От Бэкона к Шпенглеру). Томск, 1997.

фактов, сокрытых в завалах времени. В таком случае, за "фактом", понятым таким образом, маскируется принципиальная однозначность смысла. Сам же исследователь в силу своей "объективистской" установки оказывается "как бы" вне процесса исторического становления: вольно или невольно, он уподобляет себя тому, кто стоит на вершине понимания, а следовательно, и истории. Его "объективная" позиция, предполагающая такое же оперирование с "точными" историческими фактами, как и с "числовым рядом", нередко толкает к искушению заполучить власть над будущим, поскольку будущее для него также "исчислимо", как и прошлое... Более того, натурализация и объективизация истории нередко создают иллюзию того, что можно оторваться от "пуповины" исторически унаследованной культуры»²⁹.

Понимание же *времени как истории*, несомненно, требует изменения ракурса, что достигается либо переходом от метаисторических построений в план концепции «Священной истории», либо фрагментацией исторической проблематики, что и наблюдается в современной исторической науке.

Но, несмотря на успехи отдельных дисциплин и междисциплинарных исследований в изучении феномена времени как темпоральности, или исторической организации, или одной из отличительных особенностей культуры, осмысление условий возникновения и функционирования времени в системе культуры до сих пор является редкостью. Со времен Августина, впервые задавшегося вопросом о времени, мы можем найти не так много попыток ответить на него. Большинство современных исследований времени склонны ограничиваться употреблением эвфемизмов вроде «темпоральный аспект», полагая это достаточным для решения проблемы. Темпоральность оказывается прирученным временем, «написанным на

²⁹ Хестанов З.Р. Трансцендентальная феноменология и проблема истории // Логос. 1991. №1. С.67. См. также: Пигалев А.И. Культура как целостность. (Методологические аспекты). Волгоград, 2001. С. 403-404.

языке математики», в противоположность времени как истории, которое «не имеет ничего общего с методами точных наук»³⁰.

В концепции темпоральности время предстает очищенным от истории и от исторического сознания: «Превращение темпорального измерения из возможности в действительность и наступает тогда, когда подорвана вера, что идеи отражают всю полноту действительности, что они вообще отражают действительность... Почему же нам необходимо видеть объекты в темпоральной перспективе? И почему это не история, а нечто совсем иное?... Рассказы об универсальных социальных закономерностях плохо сочетаются с осознанием конечности и ограниченности нашего бытия. Великие рассказы утратили свою легитимность, как сказал бы Ж.-Ф. Лиотар»³¹. Термин «темпоральность» выведен в качестве приемлемой, не раздражающей репрезентации вновь открытого феномена времени; он становится своеобразной «стерилизацией» понятия времени, представляя нейтральную «подвижную длительность». Выражение «темпоральность человеческого бытия» в гуманитарной среде стало почти заклинанием, с помощью которого исследователи надеются переделать старую метафизическую и антропологическую картину в киноплёнку, «темпорализуя» ее, вводя динамичный «аспект».

Вообще, открытие фото- и киноплёнки, а также различие между кинематографией и анимацией сильно повлияло на формирование представлений о времени в XX в. и упростило задачу поиска достойных эвристических символов для проблем темпоральности³², а также дискретности и контину-

³⁰ См.: Шпенглер О. Закат Европы. Очерки мифологии мировой истории. Т.1. Гештальт и действительность. М., 1993. С.205.

³¹ Сыров В.Н. В каком концепте времени нуждается социология. Концепция времени в социологии // Социологический журнал. 2000. № 1-2. С. 100-101.

³² См. напр.: Merleau-Ponty M. Le cinema et la Nouvelle Psychologie / Merleau-Ponty M. Sens et non-sens. Paris, 1948. P. 97-122. О сравнении кинематографии с концептуальным мышлением см.: Бергсон А. Творческая эволюция. М., 1998. С.265.

альности времени. Если в первом случае кадр (или дискретность) служит вспомогательным средством для передачи реальных непрерывных процессов, то в анимационном фильме кадр изначально является нарисованным, и лишь затем дискретность, прокручиваясь, превращается в подвижную длительность. При этом получается как раз «темпоральность человеческого бытия» вместо времени человеческой жизни и исторического человека.

Таким образом, новообразование «темпоральности» оставляет за порогом своих интересов *время как историю* и *время как вечность* (независимо от того, понимается ли эта вечность как платоновская Гиперурания, или нирвана в буддизме, или последняя стадия самопознания Абсолютного Духа в немецкой классической философии). При этом концепция темпоральности странным образом остается в границах античного образа времени как «подвижной вечности». Темпоральность создает иллюзию овладения временем и через нее – овладения историей, будущим как символами непредсказуемости, обращенными в знаки «подручного» и «наличного». Представляя оппозицию объективациям времени, но трансформируясь в своеобразный критерий объективности, концепция темпоральности тем не менее не продвигается в раскрытии феномена времени. Она лишь элиминирует проблему его не редуцируемого остатка, «тайны» времени, и тем самым затушевывает притязания, доставшиеся ей по наследству от «колонизации времени» в классической метафизике бытия и состоящие в том, чтобы овладеть источником генезиса времени, его тайной основой. Механизмы, запущенные метафизикой в европейскую культуру, представляют собой «философских агентов» этой колонизации.

Однако темпоральность, будучи абстракцией, не может обеспечить власть над временем, хотя и продолжает традицию такого «философского агента». Например, для подтверждения неизменности бытия, переходящего от секунды к се-

кунде, Ж.-П. Сартр использует образ бильярдного шара, катящегося и тем не менее остающегося тем же. Это весьма симптоматично для европейского метафизического мышления, в рамках которого, несмотря на попытки его преодоления, остается Сартр: использовать для доказательства качественной неизменности времени образ *неодушевленного предмета в незначимой (не исторической, не событийной) ситуации*. И на этих примерах строится большинство доказательств однородности времени, его нейтральности: «время открывается как перелив ничто на поверхности строго вневременного бытия»³³.

Провал «колонизаторской» миссии со стороны темпоральности означает прежде всего несостоятельность притязаний метафизики бытия в изменившихся условиях, но отнюдь не невозможность осмысления феномена времени в культуре. Диалог времени и бытия, на который возлагались большие надежды, не может состояться до тех пор, пока он ведется в дискурсе власти «бытия», т.е. пока время снисходительно называется «темпоральностью», а человек превращается в экзистенциальный поток «ощущений», получивших амнистию после метафизических репрессий в эпоху великих философских систем.

Итак, до завершения проекта классической философии Гегелем время в целом понималось двояко: **время-как-вечность** и **время-как-история**. Однако, ни как вечность, ни как история время не было конкурентом бытия, но лишь его подвижным образом. В таком контексте парными понятиями для времени выступали 1) пространство и 2) вечность.

«Пространство противоречит времени, хотя последнее предшествует ему и лежит в его основе как нечто более глубокое»³⁴. Пространство как противопонятие и одновременно

³³ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 242.

³⁴ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки мифологии мировой истории. Т.1. С.278. Шпенглер, по сути, противопоставляет времени не пространство в физическом

парное понятие времени служило мгновенным слепком подвижного образа вечности, или, иначе говоря, бытия, пропущенного сквозь изменчивость времени. В паре с понятием пространства время вынуждено быть образом (статичным или динамичным) вместилища, аналогичного пространству: «Для того, чтобы избавиться от понятия “течение времени”, введенного в “научный” обиход, вероятно, по аналогии с течением реки, следует временно избавиться от наших представлений о пространстве и тогда, возможно, окажется, что не пространство меняется, а наши представления о нем, а с ними и взгляды на природу времени»³⁵.

Однако при нарастании противостояния бытия и времени на поверхность выходит альтернативная линия: актуальной для культуры бинарной оппозицией теперь становится время (*chronos, tempus*) и вечность (*aeon, aeternitas*)³⁶, или время «само по себе» и Время Собранное. Теперь время – не подвижный образ вечности, но, напротив, вечность надстраивается как «суперпозиция» времени, или его предикат. Права на адекватное понимание времени-как-вечности оставляет за собой философия («*philosophia perennis*»). Такое самоназвание откровенно проговаривается о целях и задачах классической философии: она стремится быть «помазанником вечности» и обладать соответствующими инструментами власти. Ситуация «конца метафизики», «смерти Бога» создает необходимость выхода из бытия во время, из вечности в историю. Но вместе с необходимостью «новой колонизации» остается также и желание прежней власти над новыми областями. Поэтому концепция темпоральности и разрабатываемый в ее рамках категориальный аппарат превращаются в идеальное ору-

смысле, а сакральное значение пространства, пространство как символ, – а в качестве такового оно есть символ вечности, точнее, «застывшего бытия», о чем говорит и сам Шпенглер.

³⁵ Домбровский Б. Каким временем мы пользуемся? // Логос. 2000. №2. С. 77.

³⁶ Савельева И.М., Полетаев А.В. История и время. С. 75-76.

дие власти. Социально-политические следствия ее захватнических тенденций не заставили себя ждать: это практика массового социально-политического перформанса, т.е. управления массовым сознанием не с помощью программ прежнего, просвещенческого типа (ясных и четких программ преобразования общества, доведенных до сознания каждого индивида этого общества), разоблаченных постмодернистской деконструкцией и потому потерявшим эффективность, но с помощью организованного потока ощущений, «зрелищ». Не случайно процессуальность как основа концепции темпоральности взята на вооружение современной идеологией цинизма.

Таким образом, если «каждая философия росла до сих пор в связи с соответствующей математикой»³⁷, то философия времени до сих пор затрудняется критически осмыслить границы категориального аппарата, доставшегося ей в наследство от классической метафизики³⁸. В этой ситуации возникают направления мысли, акцентирующие внимание на несовпадении, оппозиции «жизни» и науки, бытия и времени-как-истории. Темпоральность открывается исследователями в «сердцевине бытия» человека, экзистенции, и превращается в конституирующую и организующую основу последней, в первичное восприятие. Однако образ времени-потока следует принимать как способ первичного восприятия времени условно, в том смысле, что не существует никакого «первичного» восприятия³⁹, которое в неизменном виде «первого следа»

³⁷ Шпенглер О. Закат Европы. С.205.

³⁸ О формировании математических границ представления о времени, в которых до конца XX века пребывают исследования темпоральности, см.: Гайденко П.П. От онтологизма к психологизму: понятие времени и длительности в XVII-XVIII вв. // <http://www.logic.ru/Russian/vf/Papers2001/Gaidenko72001.htm>

³⁹ Ср. напр.: Кьеркегор С.: «Можно сказать, что существование не началось с непосредственного, потому что непосредственное как таковое не существует, но трансцендируется в тот самый момент, как оно являет себя. Начало, начинающееся с непосредственного, таким образом само достигается с помощью процесса рефлексии» / Цит. по: Ямпольский М. Между непосредственным и опосредованным // Художественный журнал. 2001. № 32 // <http://www.guelman.ru/xz/362/xx32/xx3216.htm>.

остаётся «объектом исследования» в системе постоянно рефлекслирующей мысли. В отношении данного образа времени правомерно было бы говорить о первичной *культурной конвенции*, истоки которой следует искать в античном мышлении⁴⁰.

Несмотря на то, что в античной философии *время истории* было представлено циклической моделью⁴¹, линейность *времени* происходит также из греческой мысли. Античная философия оперирует *kosmos*’ом с помощью чисел и их отношений; число становится основным способом организации *бытия*, получив легитимность в системе *мышления*. В отличие от *имени*, которое наряду с *числом* является способом овладения миром⁴² и в качестве призыва направлено к Другому, число не призывает живое, но разграничивает протяженное. Основные интенции греческого мышления – *logos* и *aletheia* – формируют представление о последовательном ряде чисел. Время прямо именуется числом у Аристотеля⁴³; софистические техники буквально выворачивают *kosmos* на поверхность языка, проговаривают его и делают зримым, при этом зримым оказывается и «ход вещей», время истории. Происходящее, расположенное в логической последовательности (во всех смыслах античного “*logos*”), вытягивается по аналогии с числовым рядом, который постепенно завоевывает статус аутентичной формы Времени. Это не только формиру-

⁴⁰ Образ времени как потока характерен не только для греческой античности, но и для более ранних культур. Однако, поскольку такое понимание времени не стало основой для формирования особого научного подхода ко времени в этих культурах, мы начинаем рассмотрение с античности.

⁴¹ «Шарообразность космоса и вечное движение внутри него – эта мысль при-
суща в целом античной философии» // Лосев А.Ф. Античная философия истории.
С.15.

⁴² Шпенглер О. Закат Европы. С.206; «Лишь тот, чья родина находится в обла-
сти имен, способен овладеть миром с помощью чисел» // Розеншток-Хюсси О.
«Идет дождь», или Язык стоит на голове / Розеншток-Хюсси О. Бог заставляет нас
говорить. С.17.

⁴³ Аристотель. Физика. 219b 5. С. 149.

ет время как поток, но так же выполняет функцию его противопоставления неподвижной Вечности, миру идей.

С началом христианизации культуры это противопоставление появляется в новом ракурсе: как *время истории* (*tempus*) в ожидании Судного Дня и *вечности* (*aeternitas*), где станет видимым все «несокрытое». В Средние Века в формирующейся христианской культуре представления о потоке времени меняются с учетом телеологических представлений о грядущем спасении. Однако идея *прогресса* выкристаллизовывается в самостоятельное образование только в эпоху Возрождения: «достижения в науке и практической деятельности вгонялись в унаследованную от предков теологическую схему исторического проспективизма – однако в результате сами контуры и динамика этой схемы претерпели существенные изменения. Ибо, начиная с эпохи Возрождения, человечество, казалось, изобрело свои собственные средства для обретения обещанного блаженства постепенным и мирным путем, вместо внезапного и разрушительного божественного вмешательства; от века к веку крепнул взгляд на прогресс как на нечто, обеспечиваемое исключительно человеческими силами и гарантируемое воздействием чисто природных факторов»⁴⁴.

Эта тенденция достигает апогея в эпоху Просвещения, стремящуюся вывести на свет разума, в «несокрытость», ложные и/или смутные представления: так время естественным образом становится линейным, «вызванным на поверхность», рационализированным и очищенным от предрассудков. Благодаря такой унифицирующей системе измерения феномен времени в эпоху Просвещения получает принципиальную возможность автономности и сопоставления не только с пространством (до тех пор бывшим основным партнером времени в бинарной оппозиции), но и со структурами вечности, субъекта, и т.д. (Тогда же закладывается значимая

⁴⁴ Абрамс М.Г. Апокалипсис: тема и вариации. // Новое литературное обозрение. 2000. №46. С. 13.

для европейской культуры дихотомия, раскрытая позже З. Фрейдом как структура сознания-бессознательного и состоящая из рационализации и объективации потока времени как прогресса и нередуцируемого остатка в виде обычаев, привычек).

Рефлексия как еще один продукт Просвещения, ставший основным конституэнтном европейского сознания, соединяет взгляд в прошлое с продвижением в будущее. Движение рефлексии формирует и поддерживает образ «времени как длительности»⁴⁵. Поэтому в европейской культуре и становится возможна проблема объективности прошлого и объективности времени: рефлексия конструирует прошлое, воссоздает его по собственным следам, ибо лишена непосредственного видения настоящего.

С обострением интереса психологии к проблематике времени и сознания в конце XIX – начале XX века А. Бергсон, Ф. Brentano, Э. Гуссерль начинают изучение восприятия времени, что инициирует дальнейшие работы по этому вопросу в психофизиологии и в экзистенциальной феноменологии. Однако, критикуя ньютоновское «абсолютное время» и открывая время как «протяженность» или смену ретенций и протенций, философы по-прежнему остаются в рамках представления о времени как о последовательности, выведенной на поверхность. Не является исключением концепция временности у М. Хайдеггера: несмотря на то, что время предстает здесь не последовательностью моментов «теперь», но последовательностью эк-стазов⁴⁶, безличность экзистенции не позволяет го-

⁴⁵ Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания. Материя и память. С.273-300; Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 186-190.

⁴⁶ Эк-стаз как трансцендирование исходит из остающегося монологичным «присутствия»: «Экстазы не суть прорывы к... Скорее к экстазу принадлежит «куда» прорыва. Это «куда» экстаза мы называем горизонтной схемой... Схема, в которой присутствие, *наступающая*, собственно или несобственно, настает для себя, есть *ради себя*. Схему, в которой присутствие разомкнуто в расположении себе самому как брошенное, мы схватываем как *перед* – *чем* брошенности... Эта схема

ворить о подлинной историчности, как утверждает Г. Гадамер, хотя прогресс в понимании внутреннего напряжения темпорального процесса по сравнению с концепцией Э. Гуссерля очевиден⁴⁷. Концепция экстаза как основа темпоральности экзистенции не выходит за рамки представления о монологическом субъекте, что позже трансформируется в идею «проекта себя» у Ж.-П. Сартра. Так темпоральность постепенно сближается с экстенсивностью и приводит к постмодернистской идее «поверхности», сформулированной Ж. Делезом.

Однако отождествление потока сознания с самим временем не приближает к существу вопроса: поток времени оказывается такой же организацией сознания, как и те модели, от которых феноменология пыталась уйти при помощи «эпохэ» или психоаналитических методов фрейдистского и лакановского толка (стихия ассоциаций, самопроговаривание симптомов через речь⁴⁸, и т.п.). Исследователи «феноменологии внутреннего сознания времени» лишь вскрывают верхний слой конструирования (слой культурных конвенций) и обнаруживают «само время», застигнутое врасплох и тут же покрываемое пленкой «потока сознания». Они полагают, что обнаружили «поток времени», что метод привел их в святая святых первичного восприятия времени. Но, как показано выше, это все тот же механизм, сложившийся в эпоху Просвещения: это ставшие видимыми процессы сознания и бессознательного, экстрადирующие время на поверхность.

знаменует горизонтную структуру бывшести... Горизонтная схема настоящего определяется через *с-тем-чтобы* // Хайдеггер М. Бытие и время. С. 365.

⁴⁷ Гайденок П.П. Время // Философская энциклопедия в 4 т. Т.1. М., 2001. С. 457.

⁴⁸ «Мы действительно обязаны внимательно прислушиваться к ютящемуся в дырах дискурса не-сказанному» // Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. Доклад на Римском Конгрессе, читанный в Институте психоанализа Римского Университета 26 и 27 сентября 1953. М., 1995. С. 77

Конструирование моделей времени-как-истории в рамках философии истории меняет лишь форму темпоральной последовательности, превращая время в спираль или синусоиду, но по сути оставляя его на поверхности, или *в поле зрения*: «Когда в культуре письмо собирает прошлое и будущее в настоящее книги – в нечто, заключенное в переплет, – или в настоящее библиотеки, где это настоящее выстроено на книжных полках. Это и есть собирание истории в некую присутствующую вещь, собирание бытия сущего в сущее! Это и есть ключевой момент ре-презентации и видения как сущности мышления! И это справедливо, несмотря на то время, которое может занять само чтение книги, где то же собирание, та же структура настоящего обращены к длительности»⁴⁹. Время собирается в «историю» на поверхности мышления, и само мышление собирается в целое по принципу исторического нарратива⁵⁰.

Постмодернизм зачарован идеей «поверхности»⁵¹: *представление* о времени доведено до предела про-явленности, где темпоральность может принимать любые формы, сложность которых делает излишней концепцию времени-как-истории. Темпоральность редуцирует время до флуктуации состояний, или эффектов поверхности, так как не нуждается в «глубине», трансцендентном, которым обладает время-как-история. Так, Сартр постоянно сводит «трехмерную темпоральность» (прошлое-настоящее-будущее) к дихотомии Бытие-Ничто, рассматривая каждое измерение в этих терминах: «преодолеть бытие, которое убегает, являясь тем, что оно есть в форме небытия, и которое течет, являясь своим собственным течением, ускользающим из своих собственных рук, де-

⁴⁹ Левинас Э. Диахрония и репрезентация. С.146.

⁵⁰ См. об этом монографии: Рикер П. Время и рассказ; Уайт Х. Метаистория. Историческое воображение в Европе XIX в. Екатеринбург, 2002.

⁵¹ См.: Делез Ж. Логика смысла. М., Екатеринбург, 1998. См. также гл.2 диссертации, пар. 3.

лая его данным, которое, наконец, есть то, чем оно является»⁵². Полагается, что отвлеченная процессуальность, или темпоральность, и есть время «само по себе».

Таким образом, искатели «чистой временности» остаются в рамках субстанциального представления о времени. Однако время «само по себе» есть иллюзия «наглядного ничто». Время появляется уже как определенная конструкция сознания (хотя нельзя говорить, что время существует *только* как конструкция сознания), поскольку иначе как через перцептивное поле культуры и сознания оно появиться и не может. В нашей власти лишь проследить, как сознание формирует модели времени через восприятия, делая его тем самым априорной формой нашего мышления⁵³, или как в той или иной культуре организуется время, но мы не найдем времени за пределами этих процессов. Поиски «чистого времени», времени «самого по себе» аналогичны поискам «кошки Шредингера» или выяснению единственного аутентичного состояния микрочастицы в корпускулярно-волновом дуализме.

Фантазмы о времени, существующем независимо от пространства, появляются после распада первоначального сакрального синкретизма пространства-времени⁵⁴, в результате чего возникают обособленные, «профанные» пространство и время. Образ пространства без времени создает искусство фотографии (хотя на самом деле наше восприятие фотографического снимка происходит во времени, без длящейся протяженности которого этот снимок теряет статичное (пространственное) протяжение, мгновенно свертываясь в ничто⁵⁵). Образ времени вне пространства представлен много-

⁵² Сартр Ж.-П. Бытие и Ничто. С. 182.

⁵³ Кант И. Критика чистого разума. Симферополь, 1998. С.56.

⁵⁴ См.: Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 10-15.

⁵⁵ Если бы пустота существовала в пространстве, можно было бы определить ее величину; если же имеется ввиду пустота во времени, то определение ее величины невозможно, поскольку мы теряем при этом время как средство измерения. См.: Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении автора «Предустановленной гармонии» // Лейбниц Г.В. Сочинения в 4 томах. Т.2. М., 1983. С. 155.

численными моделями времени, однако они изначально носят спатиальный характер. Поэтому время «само по себе» независимо от пространственных образов возможно лишь как некое мистическое переживание.

Полностью избежать пространственных представлений о времени невозможно: любая *модель* времени предстает как гео- или стерео-метрическая фигура. Влияние этой традиции продолжается уже на фундаменте трансцендентального субъекта как позиции «бесстрастного наблюдателя» истории⁵⁶.

Пространство долгое время оставалось главным посредником при организации времени (времен) в системе культуры, будучи образом застывшего времени и паллиативом вечности. Самостоятельности времени способствовало расширение представлений о пространстве (колонизация новых территорий, XV в.), что вело к процессу *уплотнения* пространства и, таким образом, к ускорению времени и отделению его от пространства как статичного. Измерение времени, его структуризация стали необходимы там, где нельзя было структурировать пространство (при морских путешествиях, при отдалении от территорий цивилизации). Не случайно историю времени всегда представляют как историю часов, измерительных приборов⁵⁷.

Однако полностью избежать пространственности образов не удастся. Мы говорим: нечто происходит «во времени», – постоянно перекодируя время в пространственных образах,

⁵⁶ Однако иудаистская традиция, например, не продуцировала гео- или стерео-метрических (т.е. наглядных) *представлений* о времени до тех пор, пока не начался ее постоянный и тесный контакт с европейской философской традицией в XIX веке. Продуцированию «наглядного времени» препятствовало то обстоятельство, что центральное место в *olam* занимает Б-г, а не трансцендентальная область со структурой трансцендентального субъекта.

⁵⁷ Любой Музей Времени представляет собой собрание часовых механизмов; любая монография об «истории времени» необходимым образом включает описание измерительных систем в разных культурах: часов и календарей. См. напр.: Zerubavel E. *Hidden Rythms: Schedules & Calendar in Social Life*; Авени Э. Империи времени. Календари, часы и культуры // <http://www.igorpetshkov.newmail.ru/aveni/aveni0.html>

представляя его по-прежнему «вместилищем событий». За этим стоит гносеологический импульс, отсылающий к тому, что было до интересующего нас события. Мы интересуемся причинами, чтобы лучше понять следствия и возможности этого события; таким образом мы «протягиваем» время за пределы начала события. Таким протяжением создается измерительное время, хронометрия культуры.

В движении, которым создается время культуры, кроется стремление узнать собственное начало, желание быть в мире до самих себя, прочности собственного существования, которая дает в том числе и возможность управления временем-историей. Желание человека быть вне времени не может рассматриваться как простой эскапизм; справедливо будет увидеть в нем желание быть в начале творения, в центре, означающем полноту (со)бытия, и одновременно быть в конце истории, за ее пределами, где откроется ее подлинный смысл. Протягивая время к последним пределам, мы ищем событие, которое можно принять за «точку отсчета».

Культурно-историческая необходимость поиска такого События (точки отсчета) берет свое начало в системе ритуала: это поиск все той же *модели организации времени* (как истории, так и темпоральности).

Центральной моделью организации времени для европейской культуры становится идея порождения хроноса из кайроса, или *генерирующего кайроса*, примером которой могут служить параллельные концепции Большого Взрыва в физике и *creatio ex nihil* в христианской теологии (многочисленные работы, адаптирующие научные достижения к Библейскому Откровению, всегда останавливаются на этом параллелизме)⁵⁸. Осно-

⁵⁸ «Внешняя аналогия классической теории "Большого взрыва" с библейскими представлениями о творении мира поразительна, и некоторые богословы, особенно католические, рассматривают ее как прямое естественнонаучное подтверждение сотворенности Вселенной (впрочем, с точки зрения верующего человека истина, данная в Откровении, не нуждается в таких подтверждениях, и они могут иметь лишь апологетическую ценность)... С точки зрения традиционных восточ-

вания этой европейской христианской модели можно проследить как в античной, так и в иудейской традиции. «Это «вдруг», видимо, означает нечто такое, начиная с чего происходит изменение в ту или иную сторону... это странное по своей природе «вдруг» лежит между движением и покоем, находясь совершенно вне времени»⁵⁹, т.е. вне количественного времени, вне хроноса. Это сакральное *кайротическое время*, но для греческой мысли оно не есть время, ибо не есть движение и количество. В XX в. понятие «кайроса» в научный оборот вводит известный теолог П. Тиллих⁶⁰, осмыслив его как момент вечно нового творения мира. В иудаизме каждое мгновение воспринимается как «врата Мессии», т.е. (в терминах греко-европейской традиции) как момент выхода из хроноса через кайрос.

Модель творения «*chronos ex kairos*» поддерживает как идеи эволюции и прогресса в духе Кондорсе и Дарвина, так и идеи инволюции и упадка в духе Бергсона, в зависимости от идеологического вектора. Благодаря идее генерирующего кайроса любое событие может получить статус исторического События, причастного первоначальному «кайросу», и потому потенциально хроногенного (и соответственно, культуро- и историо-генного).

В отличие от кайротического, хронологическое («сотворенное») время не обладает генерирующей способностью, но лишь удерживает мир-историю в собранном состоянии с помощью способов унификации⁶¹: инструментов измерения, ко-

ных воззрений Большой Взрыв отождествляется с началом очередного цикла, а инволюция (нисхождение духа в материю) может происходить постепенно» // Ирхин В.Ю., Кацнельсон М.И. Естественнонаучные и гуманитарные подходы к современному мировоззрению.

⁵⁹ Платон. Парменид // Платон. Собрание сочинений. Т.2. М., 1993. С. 395, 156е.

⁶⁰ Тиллих П. Кайрос // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 216-218.

⁶¹ Например, в исторической науке эту роль выполняет историография, в гуманитарных науках – модели и конструкции времени, а также метаконцепция «темпоральности».

которые являются вместе с тем *инструментами власти* над временем. Дж. Агамбен называет лучшим определением кайроса и хроноса следующее: «Хронос – это то, в чем есть кайрос, а кайрос – это то, в чем мало хроноса»⁶². Хронологическое время – это стареющее время мира⁶³, накапливающее опыт. Вытеснение кайроса хроносом влечет за собой подмену и замещение генеративной и преобразующей функции кайроса инструментарием власти хроноса, «техническим»⁶⁴. В системе кайрос-хронос темпоральные процессы представлены как процессы накопления-разрядки⁶⁵: примерами могут служить концепция осциллирующей Вселенной в физике, различные модели дуалистического протекания истории в исторической науке, а также модель накопления-разрядки в психоанализе.

На примере психоаналитической концепции отсроченного удовольствия можно увидеть, что она непосредственно связана с проблемой европейской монологичности, с моделью «вечного возвращения» и «эпистрофическим порывом»⁶⁶, и демонстрирует процесс замещения «кайротического времени» хронологическим («накопительным») процессом. Табуирование удовольствия в настоящем переносит объект желаний в отсроченное будущее; с этими стремлениями ухо-

⁶² Цит. по: Агамбен Дж. *Apostolos*. С. 56.

⁶³ Представление о стареющем времени появляются именно у христианских философов – Августина, Иоахима Флорского, Бонавентуры – как идея возрастов времени. До христианского понимания истории могли существовать только стадии регрессии времени, удаляющегося от Золотого века, но не прогрессия возраста и старения.

⁶⁴ См. напр.: Хайдеггер М. *Вопрос о технике* / Хайдеггер М. *Время и бытие*. С. 227.

⁶⁵ Накопление связано с концепцией времени как постепенного упадка, отхода от Золотого века, грехопадения; освобождение – с эсхатологическими концепциями (иудаизм и христианство), где *катарсис* и *кайрос* совпадают. Идеи эволюции и инволюции представляют собой светский вариант этих религиозных концепций.

⁶⁶ Визгин В.П. *Эпистрофический порыв: прошлое и настоящее* // *Вопросы философии*. 2000. №3. С.145-154.

дит часть субъекта, который получает протяжение во времени как ожидание отсроченного желания и раздваивается, превращаясь в «шизофренический субъект»⁶⁷. Отныне цель субъекта – совпадение с самой собой, достижение целостности и удовольствия одновременно, кайрос-катарсис, т.е. *безвременье* немедленного удовольствия, где больше не существует отсрочки: «Идеал удовольствия – отсутствие времени»⁶⁸.

В первых опытах диалогической философии под понятием Другого все еще подразумевается отсроченная (табуированная) часть «шизофренического субъекта». Чтобы от нее пробиться к Абсолютно Другому, необходимо разоблачить «шизофренический субъект» как монологический субъект, как продукт власти, техники, идеологии, освободить от властвующей экономики времени⁶⁹. Инструменты унификации могут лишь организовывать хронологическое время, но не обладают способностью его освобождения и преобразования, ибо для этого они должны признать несостоятельность собственных претензий и «передать власть» кайротическому времени. Однако вместо этого инструментарий унификации приобретает «динамический аспект» и преобразуется в «темпоральность» (тогда как в прежнем виде, будучи продуктом метафизики, он же остается «мельницей», с которой сражаются исследователи темпоральности). Вместе с претензиями на власть концепция темпоральности перенимает у инструментов унификации

⁶⁷ «То, что, казалось бы, отделяет субъекта от Другого..., и есть «рефлексивное определение» Другого; именно постольку; поскольку мы отделены от Другого, мы являемся частью его игры» / Жижек С. Возвышенный объект идеологии. С. 71-72.

⁶⁸ Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Философское исследование учения Фрейда. Киев, 1995. С. 241.

⁶⁹ Идея появления времени, протянутого в будущее, как отсроченного, «упакованного», уже стала частью системы культуры, получив распространение в экономических теориях времени (об этом: Савельева И.М., Полетаев А.В. История и время. С. 584; Беккер Г. Теория распределения времени // США: экономика, политика, идеология. 1996. №1. С.75-84; №2, с.114-124).

хронологического времени неупорядоченность собрания ритмов, времени-как-чужого.

Упорядочивание накопленного времени происходит с помощью «темпоральных техник», т.е. культуросогенного конструирования темпоральных процессов. Цикличность и линейность по-прежнему остаются фундаментальными параметрами этого конструирования; на них основывается любая модель времени или темпоральная конструкция.

Модели времени мы определяем как **наиболее общие представления о времени и истории, служащие формами его организации в культуре** (а также пространства-времени в целом). В классической европейской философии они представлены как модели всемирно-исторического времени: циклическая, линейная, векторная, спиральная, серийная⁷⁰. Модели времени и возникающие на их основе темпоральные конструкции берут свое начало в конфликте человека со временем как неподвластным «чужим» (имеющим не редуцируемый остаток). Напряженность этого конфликта определяет организующую (подавляющую, эскапистскую, диалоговую и т.д.) деятельность человека в отношении времени.

Однако модели времени не удовлетворяют потребность в подчинении времени. Придав ему форму, т.е. умопостигаемость, человеку не терпится практически овладеть временем, достичь полноты своей власти над ним. Унификация времени в моделях рано или поздно приводит к несоответствию между организованным временем и всегда ускользающим настоящим временем, что интенсифицирует процесс «колонизации времени». Во властном нетерпении и тоске по еще не подчиненному объекту завоевания человек создает «техники завоевания»: многообразные *темпоральные конструкции – представления о темпоральных процессах и парадоксах време-*

⁷⁰ Серийная концепция времени Дж. У. Данна представлена в его работе "Эксперимент со временем" (1920) См. также: Руднев В.П. Серийное мышление // Руднев В.П. Словарь культуры XX века. Ключевые тексты. М., 1997.

*ни, отличающиеся многообразием, гибкостью и мобильностью структуры, метафорическим и/или сюжетным характером*⁷¹. Функциональный смысл такого конструирования (равно как и его многообразия) – ликвидировать несоответствия между различными моделями времени, плотнее “пригнать” их друг к другу, чтобы достичь *полноты времени* через «собираение» времени, т.е. достичь кайроса путем замещения его хроносом, «темпоральностью».

Модели времени и темпоральные конструкции в качестве способов организации времени составляют идеологический слой культуры, служащий инструментом управления и использующий упрощенные элементы образов времени. *Время как поток* и *время как цикл*, представляющие собой как бы символы «первого порядка», часто совпадают или во всяком случае не антагонизируют: «все течет», плавно переходя «на круги своя»⁷². Биологическая цикличность служит фундаментом и для возрастных, и для экономических циклов. Линеарность времени выполняет функции культурной перспективы. В сочетании этих моделей времени история представляется идущей по движущимся кругам, каждый из которых таит опасность «заикнуть» исторический процесс на себя, превратив «гордую поступь Мирового Духа» в ло-

⁷¹ Примеры наиболее распространенных темпоральных конструкций: идея путешествий во времени, в основе – время, данное как актуальная бесконечность; идея параллельных миров как стремление к переживанию полноты темпоральности, проявлению всех возможностей времени в актуальном настоящем; идея сотворения человека: а) людьми будущего; в) инопланетянами; с) сверхсложными компьютерами, etc.

⁷² Здесь уместно вспомнить концепцию Николая Кузанского о максимальной окружности, которая выглядит как прямая линия (см. Николай Кузанский. Собрание сочинений в 2 т. Т.1. М., 1979); концепцию Оригена о постепенном спасении всего мира через *последовательность циклов* (см.: Ориген. О началах. Самара, 1993); концепции истории у Дж. Вико и Г. Гердера, сочетавшие цикличность и кумулятивный прогресс, свойственный представлениям о линейном времени.

кальные ритуальные танцы неудачников, игнорировавших очередной Вызов Бога⁷³.

Характерным симптомом темпорального конструирования является сюжет путешествий во времени. Главная цель фантазма темпорального путешествия (в любом его варианте) – попадание в некое Событие, точку генерирующего кайроса, которая должна обеспечить власть над Временем⁷⁴. Однако в рамках метаконцепции темпоральности эта цель недостижима: между человеком и безличным потоком времени (пусть даже изначально присущим экзистенции) продолжается отношение власти-подчинения (напомним, что «темпоральность» возникла именно как проект преодоления подобного отношения). Очевидно, что в отношениях с безличным процессом человек может оставаться только подчиненным: концепция темпоральности закрепляет представление о времени как о стихии, перед которой остается только преклонить голову.

Одной из основных задач, возложенных на метаконцепцию темпоральности, является такое соединение динамического и статического аспектов, которое позволяло бы рассматривать время как процессуальность, подвижную структуру, но при этом обеспечивало бы стандартное членение времени как прошлого-настоящего-будущего. Иначе говоря, с «темпоральностью» связана надежда на решение проблемы постоянной двойственности образа времени (которая проявляется многочисленными бинарными оппозициями: поток и вечность, история и природа, знак и денотат, и т.д.) и, соответственно, их сочетания. Однако сочетание по-прежнему понимается как *синтез, собирание*, каталогизация видов времени, – но не как

⁷³ Тойнби А. Цивилизация перед судом истории. Сборник. М., СПб., 1996. С. 63-64.

⁷⁴ Стремление европейского мышления обеспечить власть над своими собственными принципами критикует Л. Шестов, рассматривая проект философии как науки Э. Гуссерля; при этом имеется ввиду подчинение неподвластного в широком смысле // Шестов Л. Сочинения в 2 т. Т.1. М., 1993. С.191, 195-198.

сопряжение, *синхронизация* живых ритмов времени в историческом процессе.

Неудовлетворенность концепцией темпоральности заставляет искать альтернативные пути объяснения феномена времени. Однако многочисленные разновидности исторических школ, появившихся после распада глобальных претензий европейской философии истории, в целом остаются в рамках специализированных пристрастий, сближая понятие истории с понятием нарратива⁷⁵.

Возникает вопрос: возможна ли модель времени, не являющаяся отстраненно-метафизическим описанием и классификацией темпоральных процессов, но и не продолжающая телеологические тенденции старой философии истории? Подобную модель можно обозначить как *топографию времени*, которая выражена в форме «мандалы времени». Такая модель не претендует на проектирование исторического времени, не детализирует темпоральные процессы, но изображает *символические отношения* значимых исторических элементов и процессов. Мы выделим 3 типа такой «топографии времени»:

1) *Религиозно-символический тип*: в философии Ф. Розенцвейга⁷⁶. В его «мандале» истории (в форме звезды Давида) крайними точками, или элементами мандалы, являются Творение, Откровение, Спасение (элементы метаисторического понимания времени) и Бог, Мир, Человек (элементы внеисто-

⁷⁵ См.: Рикер П. Время и рассказ. М., СПб., 2000; см. там же обширную библиографию по этому вопросу; Смирнов В.П. Новый историзм как момент истории // Новое литературное обозрение. 2001. №47. С.42.

⁷⁶ Rosenzweig F. The Star of Redemption; см. также: Наместникова Л.В. Проблема веры и знания в диалогической философии Франца Розенцвейга: Автореф. дис. канд. фил. наук // Волгоград, 2001.

рического). Время-как-история, или *olam*⁷⁷, движется в этих метаисторических и внеисторических рамках.

2) *Гностический, или мистический тип*. Мандала времени в оккультизме П.Д. Успенского⁷⁸ (также в виде звезды Давида) разворачивается как генезис 6 стадий времени, от мгновения до метавремени (или вечности).

3) *Гуманитарно-прикладной тип*. Мандала времен у Э. Холла⁷⁹ представляет собой карту времен с крестовой основой, упорядочивающей многочисленные дуальные типы времени.

Представленная философом О. Розенштоком-Хюсси модель пяти сфер времени Теофраста фон Гогенгейма⁸⁰ также может быть причислена к этому типу описания времени, однако уже сама интерпретация Розенштока-Хюсси преодолевает границы *визуальной* модели, поскольку это интерпретация времени при помощи *аудиальных* метафор: сферы «резонируют», мы «слышим» их в себе, и т.п.

Аудиальные образы времени, в отличие от пространственных, до сих пор уступают по частоте использования в научных и повседневных гносеоисторических практиках, хотя повсеместно упоминаются в исследовательской литературе по философии истории. Традиция «слухового», в отличие от пространственного, объяснения времени начинается с Августина Блаженного, однако стремление к наглядности времени превалирует в греко-христианской традиции. Философы XVII–XIX вв., рассматривая вопрос о времени, оперируют преимущественно и прежде всего зрительными метафорами. Звуко-

⁷⁷ О понятии «*olam*» как «мире времени», вечности, не вырванной из времени, но взятой в полноте и совокупности времени см.: Аверинцев С.А. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего Средневековья (общие замечания) // *Античность и Византия*. М., 1975. С. 269, 283.

⁷⁸ Успенский П.Д. Новая модель вселенной. М., 1993. С.402-474.

⁷⁹ Hall E.T. *The Dance of Life. The Other Dimension of Time*. N.Y., 1983. P.16.

⁸⁰ Розеншток-Хюсси О. Временной спектр // Розеншток-Хюсси О. *Избранное: Язык рода человеческого*. М., СПб., 2000. С.412-453.

вые метафоры времени начинают использоваться впервые после Августина только с конца XIX в. в исследованиях сознания времени. При аудиальном объяснении времени (у Августина, Э. Гуссерля, Э. Левинаса, Дж. Агамбена, О. Розенштока-Хюсси, А. Дж. Гешеля) используются более адекватные *метафоры* для времени, в отличие от наглядных гео- и стерео-метрических *образов*.

Так, вместо циклов истории вводится представление о «волнах событий»: «Цепь каузальности и дискурсивной причинности... протянута в пространстве бесконечных возможностей, подобно языку в молчащем колоколе. В Откровении колокол начинает звонить, и слова вибрируют сквозь мир»⁸¹. Исследования в области психофизиологического восприятия времени И.М. Сеченовым свидетельствуют о преимуществе слуха как «анализатора времени». Последние исследования ощущения времени в нейробиологии (2006 г.)⁸² подтверждают «волновую» метафору, хотя и она является неизбежной визуализацией аудиального восприятия времени.

Именно аудиальные образы гораздо эффективнее и глубже раскрывают феномен времени. «Мы отвергаем ложные чары километров времени. Настоящая волшебная палочка смысла... превращает простую протяженность в священное мгновение нужды, в поворот судьбы, и это происходит тогда, когда мы напрягаем слух и внимаем различным ритмам, вибрации которых пронизывают нас»⁸³.

Преодолевая *образ* истории, измеренной на хронологической шкале, человек переходит из обыденного, хронологического времени уже не в кайротическое, а в «мессианическое время», характеризующееся тем, что оно сжимается в направ-

⁸¹ Heschel A. J. God in Search of Man. A Philosophy of Judaism. P.211.

⁸² Membrana/ Мировые новости/ Нейробиологи раскрыли секрет чувства времени // <http://www.sciencedaily.com/releases/2007/01/070131135525.htm>

⁸³ Розеншток-Хюсси О. Творение будущего // О. Розеншток-Хюсси. Избранное: Язык рода человеческого. С. 418.

лении к своему завершению, которое не тождественно концу хронологического времени. «Мессианическое время – это часть времени профанного, претерпевающее сжатие, в результате которого профанное время здесь целиком преобразуется»⁸⁴. Времена, или ритмы времени чередуются внутри абстрактного временного отрезка. Исторический человек стремится пребывать в максимальной полноте этих ритмов, в «мессианическом времени», удерживаясь напряжением ожидания, и, лишь теряя этот ритм, падает в последовательность мгновений хроноса, т.е. времени, которое воспринимается как отсутствие *полноты времени* и начала *хронологической длительности*. Последняя является наглядной по преимуществу; противостояние времени «самого по себе» и Времени Собранного приобретает новый ракурс: теперь это противостояние «полноты времени» как подлинно исторического и не схватываемого в визуальный образ, и накопленного времени, предназначенного для упорядочивания инструментами унификации и, следовательно, неизбежного визуализированного. Характерно, что в последнем случае астрономическое (абстрактное измерительное) время является аналогом *прошедшего времени* в качестве завершеного неизменного⁸⁵, но отнюдь не *прошлого*, которое продолжает влиять на настоящее и будущее.

История, будучи «расследованием истины», т.е. некоего «смысла истории», находится в постоянных поисках такого ракурса, контекста, интерпретации, при которых становится очевидным «смысл истории». Классическая философия истории продолжает греко-европейскую традицию представления об истории, где кайрос существует в хроносе, не смешиваясь с ним, но и не преобразуя его. Подлинно историческая мысль раскрывает смысл истории как преобразование хронологиче-

⁸⁴ Агамбен Дж. *Apostolos*. С. 52.

⁸⁵ Ср. напр. «сущность как прошедшее бытие» // Гегель Г.В.Ф. *Наука логики*. Т.1. М., 1975. С. 266.

ского времени, «нагромождения событий и опыта», которое только тогда и получает смысл – исторический и метаисторический (искупительный).

Иудео-христианская (финалистская) концепция времени содержит центральное историческое Событие, которое делит историю на Время Собранное, подлежащее искуплению (все время мира), и мессианическое время (искупающее), существующее во Времени Собранном, не смешиваясь с ним. Только в контексте этой модели становится возможен исторический прогресс без того, чтобы он был накоплением *chronos*'а. В дохристианских концепциях освобождение от кумулятивного времени мыслилось только как остановка времени, отмена исторического процесса, возвращение в «Золотой век», повторение цикла. Условием же освобождения в христианской истории становится искупление времени и спасение *во* времени, а не *от* времени. Благодаря преломлению через центральное событие Священной истории становится возможно *разнонаправленное движение истории*, «двумерность ориентации исторического процесса»⁸⁶, при котором прогресс заключается не в наращивании, а напротив, в обнажении смысла: продвигаясь вперед, историческая мысль тем самым погружается вглубь времен. «Священная история может быть описана как попытка преодолеть разделяющую линию между прошлым и будущим, попытка *увидеть прошедшее, оживляемое в настоящем*»⁸⁷. *Вектор истории в финалистской модели*, таким образом, *действует одновременно в двух направлениях*. Только в этом случае «сжимающееся мессианическое время» является освобождением⁸⁸ процессов, происхо-

⁸⁶ Крымский С.Б. Метаисторические ракурсы философии истории // Вопросы философии. 2001. №6. С.37.

⁸⁷ Heschel A. J. *God in Search of Man*. P.212.

⁸⁸ Психоаналитическая модель накопления-разрядки, по сути, является профанацией этого христианского исторического проекта; имея прикладной характер, она отличается от концепции спасения тем, что стремится к бесконечному повторению, не в силах избавиться от собственной замкнутости и способствовать переходу в качественно новое состояние.

дящих на протяжении истории, и переходом их в состояние «искупленных», что препятствует их ротации в структурах «вечно-го возвращения»: «Завершение времени – это не смерть, а мессианское время, где непрерывное превращается в вечное. Победа мессианского – это чистая победа»⁸⁹.

При действии же исторического вектора только в одном направлении мы имеем нигилистическую концепцию времени, характерную для религиозно-мифологических систем «вечного возвращения», например, в индуизме и в современном традиционализме⁹⁰. В контексте этой модели циклы истории (будь то последовательная смена двух и более⁹¹ стадий) не могут сами преодолеть себя позитивно (только негативно, путем «отрицания отрицания») и перейти автоматически в новое состояние. Это возможно лишь при наличии вектора «мессианического времени», стягивающего эпохи к финальному раскрытию в «конце времен», где каждая историческая тенденция, преодолев собственные пределы, только и получает возможность аутентичного воплощения⁹².

Подводя итоги рассмотрения современных представлений о времени в двух основных аспектах, отметим их основные различия.

В концепции темпоральности время представлено в виде многообразия темпоральных процессов, принципиально ли-

⁸⁹ Левинас Э. Тотальность и бесконечное // Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. С. 270.

⁹⁰ Ср.: «Но эти вещи перед концом цикла должны быть реализованы, так как они имеют свое место среди всего комплекса возможностей, заложенных в самом цикле» // Генон Р. Кризис современного мира. М., 1991. С. 50.

⁹¹ У Гегеля синтез выступает как «третье состояние», в котором должны находиться противоречия две предыдущие; 4-стадиальные циклы О. Шпенглера, 8-стадиальные К. Леонтьева, 12-стадиальные А. Тойнби, Л. Гумилева ничего не прибавляют к качественной новому смыслу исторического процесса и могут быть сведены к принципу дуальных схем (подъем-упадок).

⁹² Дж. Агамбен, О. Розеншток-Хюсси, Э. Левинас; ср. с концепцией Оригена, где предел повторения циклов, или спасение, откладывается до тех пор, пока не будет спасен каждый, что можно обозначить как эсхатологический релятивизм.

шенных генерального исторического вектора. Отсутствие последнего должно демонстрировать разрыв с метафизической парадигмой, «философией бытия» и знаменовать наступление эпохи «философии времени». При этом акцент делается на самодостаточном протекании временных процессов, которые в целом принципиально сводимы к процессам накопления и растраты хронологического типа времени (*chronos*).

Время как история может рассматриваться как в эсхатологическом (религиозном), так и в телеологическом⁹³ (нерелигиозном) плане. Основа телеологического типа истории – однонаправленный вектор в картине каузальной или системной причинности⁹⁴. В эсхатологическом типе истории наряду с накоплением (событий, опыта) присутствует представление о внутренней исторической интенции, которая действует как двусторонний вектор внутри истории и ведет к преодолению ограниченности темпоральных процессов и локальных исторических смыслов.

Соответственно, можно выделить два основных типа организации времени, сопряжения процессов и ритмов: синтез и синхронизация.

В первом случае (для организации темпоральности) достаточно применять модели темпорального синтеза, мандалы времени гуманитарно-прикладного типа и модели вечности, заимствованные или построенные по образцам классической метафизики, «модели насилия». В самом деле, накопительно-растрачивающий процесс без внутренней интенции, обращенной за пределы темпоральных процессов, не требует больше-

⁹³ Отказ от телеологизма истории в некоторых направлениях современной исторической науки замыкает эти исследования в рамки метаконцепции темпоральности.

⁹⁴ Как правило, последней. Принцип каузальности отошел в прошлое исторической науки, системная же причинность отвечает современным требованиям и коррелирует прежде всего с синергетической парадигмой, активно претендующей на статус междисциплинарной.

го, чем упорядочивания, статичной иерархии существующих в нем течений.

Во втором случае, когда время понимается как история, синтетического упорядочивания недостаточно, ибо внутренняя интенция, требующая завершения, нуждается в синхронизации частей (ритмов истории) не только внутри исторического процесса, но и всех их вместе и каждого в отдельности с неким метаисторическим контекстом (мета-контекстом), и потому не может удовлетвориться темпоральным синтезом, который полностью имманентен историческому времени.

Однако организация темпоральных процессов в культуре выполняется не только с помощью моделей времени и топографии темпоральности, но и с помощью моделей вечности, которые генетически связаны с моделями времени, но обладают собственной спецификой в системе культуры.

1.2. Модели вечности и топология времени

Идея вечности в системе любой культуры представляет собой модель с набором инвариантных, но культурно и исторически обусловленных специфических параметров, наделенную особыми функциями социокультурного моделирования. Важнейшей функцией модели вечности является функция посредника при организации времени, при этом вечность выступает культурным оператором интеграции процессов как повседневности, так и истории в целом. Поэтому структура любой модели вечности необходимым образом строится на представлениях о времени в определенном культурно-историческом горизонте.

Рождение идеи вечности в качестве самостоятельного и конститутивного элемента культуры происходит как постепенный процесс секуляризации логического, обретения вре-

менем независимости от мифологического синкретизма, где сакральное Время представляет собой и функционирует в родовом сообществе как Вечное⁹⁵. «Поскольку время есть родовое понятие, постольку оно трактуется как предел всякого становления, т.е. как вечность»⁹⁶. Платон первый начинает считать время рожденным; соположение «мира вещей» и «мира идей» создает предпосылки для дальнейшего проведения параллелей времени и вечности, где последняя выступает как область порождения, аксиологически положительно окрашенная⁹⁷, впоследствии как референтная область культуры (т.е. область референций для культурных, исторических, социальных и иных феноменов). В европейской культуре референтная область складывается как трансцендентальная область.

Идея «Золотого Века», – Начала и мифологического резерва времен, – постепенно начинает сливаться с идеей вневременного, или Вечности. Таким образом, можно утверждать, что в качестве вечности («эон»)⁹⁸ формируется и выступает некое изначальное мифологическое время («хронос»), которое освобождается в качестве именно «хроноса» только после установления границы между хроносом и эоном.

Параллелизм Эона и Хроноса, связанных идей взаимопорождения в мифологии и философии, формирует соответственно два типа космогонических идей, которые в модифи-

⁹⁵ Элиаде М. Священное и мирское. С. 5-16; Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1976. С. 73; Ярская В.Н. Время в эволюции культуры. С. 23-25.

⁹⁶ Лосев А.Ф. Античная философия истории. С. 34.

⁹⁷ Нестик Т.А. Историко-культурные предпосылки оправдания времени в христианской патристике II – IV вв. Автореф. канд. дис. М., 2001. С.6-8.

⁹⁸ Первоначально «αιον» означает у Гомера и Гесиода некий неопределенный период времени, поколение, жизненный век в общем потоке *chronos*, и только у Платона он уже фиксируется как период всего «*kosmos*» в противоположность *chronos* как уже «неполноте времени». Таким образом, происходит первый переворот времени и вечности. См. о трансформации понятий «эон», «хронос», «aevum», «aeternitatis»: Савельева И.М., Полетаев А.В. История и время. С. 229-230.

цированных формах продолжают действовать на протяжении истории:

1) «архаическая» космогония: мир создан из хаоса, постепенно оформляясь. Последней современной модификацией данной космогонической идеи является синергетическая концепция, в которой хаос выступает в качестве генерирующего элемента, сочетающего в себе креативные и деструктивные потенции;

2) «классическая» космогония: мир происходит из сакрального, божественного (из тел богов или культурных героев, из сакральных слов (заветов), в мифологии – из различных божественных предметов, брошенных в первоначальный «хаос»⁹⁹; в философии – из мира идей, метафизических принципов).

Соответственно, мы можем определить две основные тенденции представления о вечности:

1) вечность как *ничто*, или неоформленный хаос; вариации идеи самоорганизации (материи, темпорального потока) относятся к данному типу;

2) *вечность как Нечто*: мир идей, Бог, метафизические категории, и т.д. Образование моделей вечности принадлежит этой тенденции. Тогда в качестве «резервации времени», или референтной области культуры, вечность может быть представлена либо как возвращение (перманентное – в циклических моделях, или окончательное – в линейных, эсхатологических) к Золотому Веку (истине, смыслу, «примордиальной традиции», божеству), – либо как растворение в изначальном хаосе, возвращение в «океан небытия»¹⁰⁰. Идея творения в иудео-христианской традиции, по сути, представляет собой объединение и качественную переработку этих двух космого-

⁹⁹ См. напр.: Элиаде М. Священные тексты народов мира. М., 1998. С. 85-120.

¹⁰⁰ «Бытие только тень небытия, его изнанка. Оно как сверкающая всеми цветами радуги пленка нефти на поверхности океана, океана небытия» // Чанышев А.Н. Трактат о небытии // Вопросы философии. 1990. №10. С.159.

нических идей: мир сотворен Словом Бога из ничего, однако это не оформление изначального хаоса и тем более не его самоорганизация.

Таким образом, вторая линия представлений о вечности предстает как идея сохраненного, концентрированного, зарезервированного времени. Идею резервации, или откладывания времени, В. Гигерич возводит к библейскому пророку Исае: «Исаия, отвергнутый правящими кругами Иерусалима, решает "сохранить свидетельства, запечатлев закон среди (или "в присутствии") моих учеников"... Почему же он хочет отложить слово Господа про запас? Потому, что для подтверждения истины своего пророчества он рассчитывает на будущее... Происходит нечто экстраординарное в реальности душевной жизни. Религиозный опыт (пророческое слово) не выпускается в мир, не обращается к собственному времени пророка, где он мог бы оказаться эффективным или неэффективным с точки зрения соответствия <реальности>. Он фиксируется и сохраняется в резерве»¹⁰¹.

Однако предпосылки к резервированию времени мы обнаруживаем на самых ранних этапах любой культуры: примером может служить система счета в первобытных обществах, где считаемый предмет соответствует камешку (референту), что формирует аналогию параллельных рядов; позже начинают пользоваться только одним из них¹⁰². Существенным отличием системы резервирования времени от такового у библейских пророков является то, что вечность не помещается в

¹⁰¹ Гигерич В. Производство времени / Пер. А. Секацкого // <http://www.bibl.ru/vi/proizvodstvo.html>

¹⁰² См. об этом: Шпенглер О. Закат Европы. С. 215-217, 225; Пигалев А.И. Культура как целостность. С. 260; 264-266.

будущее, но остается в прошлом¹⁰³ (или само оказывается Прошлым) в качестве «завоеванного времени».

Перемещение вечности в будущее свидетельствует об осознании *неполноты настоящего*, порождающем стремление к достижению *полноты настоящего (или полноты времени) в будущем*. Вместе с полнотой настоящего, надломленного и разнесенного во времени, «надламывается» прежде устойчивая в замкнутой системе культуры личная и культурно-историческая самоидентификация. Поэтому процесс самоидентификации оказывается так же растянутым во времени, как процесс достижения полноты настоящего.

Граница между эоном и хроносом, «**временем зарезервированным**» и «**временем выпущенным**», изначально вписывает отношения времени и вечности в проблему соотношения бытия и мышления, которая может быть рассмотрена в двух аспектах:

1) совпадение бытия и мышления по принципу тождества Парменида формирует такой тип взаимоотношения моделей вечности и моделей времени, в котором Время Собранное, или совокупность всех времен, в пределе совпадает с Вечностью. Соответственно, и модель вечности должна быть построена по принципу собирания и упорядочивания, поскольку имеет дело с хронологическим временем;

2) несовпадение бытия и мышления вводит в дихотомию не редуцируемый элемент, который мы обозначим как *трансцендентный* (меонический) *остаток*, не позволяющий никогда совпасть двум системам, характеризующимся параллель-

¹⁰³ Предпосылки такого «переноса Золотого Века» из области прошлого в будущее и переход от цикличности вечного возвращения в референтную область к эсхатологической линейности истории коренятся, в частности, в специфике процесса национального самоопределения у древнего Израиля внутри многоплеменной общности и по отношению к другим народам (см.: Эйзенштадт С.Н. Прорывы осевого времени // "Цивилизации". Сборник. Вып. 3. М., 1995. С. 54-61), не позволявшую поместить референтную область в прошедшее время.

лизмом своих структурных элементов (а именно, времени и вечности, контексту и метаконтексту).

Соответственно, по данному принципу могут быть сформированы два типа моделей вечности: включающие трансцендентный остаток как импликацию либо сохраняющие дистанцию по отношению к нему.

В первом случае модель вечности стремится доминировать в культуре как предельно возможный тип организации времени-как-истории благодаря трансцендентному остатку как вне- (или мета-) историческому элементу, выгодно отличаясь тем самым от моделей вечности, не содержащих его.

Во втором случае модель вечности занимает позицию конвенционального элемента культуры, так же как и модель времени; их ограниченность обусловлена культурно-историческими особенностями и может осознаваться или не осознаваться.

Граница, проводимая между бытием и мышлением (а ранее – между эоном и хроносом), в проекции на проблему соотношения времени и вечности в истории и культуре становится границей между *Временем-как-вечностью* и *Священной историей*, между *моделями* вечности и *измерением* вечности (или «вечностью живого Бога»). К использованию моделей вечности тяготеют культуры, в которых время и вечность выстраиваются как параллельные, взаимоотражаемые и в пределе взаимозамещаемые элементы. Напротив, вечность как Иное времени, подобная не буберовскому «Другому», но левинасовскому «абсолютно Другому»¹⁰⁴, уже не может быть структурирована как модель: она действует как измерение вечности в истории, как Священная история. Так, можно сказать, *модель вечности* как конструируемый элемент в культу-

¹⁰⁴ У Э. Левинаса прошлое является Другим, вызывающим непреодолимую диахронию, что дает основания говорить о времени как о Другом в его концепции; однако непреодолимость диахронии делает прошлое также и аналогом вечного и «всегда Другого». См.: Левинас Э. Диахрония и репрезентация. С. 154-155.

ре стремится заместить *измерение вечности* как принципиально не конструируемое.

Иначе говоря, вечность в системе культуры понимается двояко: как *трансцендентальная область* (примером которой является классическая европейская модель вечности) и как *трансцендентное* (или измерение вечности, которое выходит за границы умопостигаемой области, т.е. за пределы тождества бытия и мышления). Подобным разделением вечность обязана иудео-христианской традиции, ревниво отмежеввавшей богов «старого мира», а также область познаваемых трансцендентальных структур, лежащую за пределами видимого мира-бытия, от «живого Бога», или области трансцендентного, т.е. от абсолютно непознаваемого за пределами мира-истории.

Определение измерения вечности, или вечности как трансцендентного, соответствует метаконтексту, или мессианическому времени, и присутствует в структуре модели вечности как трансцендентный (меонический) остаток. Определение модели вечности предлагается следующее.

Модель вечности как конститутивный элемент культуры представляет собой **сложноорганизованную систему исторически сложившихся в данной культуре представлений о времени, загробной жизни; понятийных комплексов, отражающих социальную структуру через систему мифологических и/или философских категорий, с помощью которой та или иная общность (от локальной культурно-исторической общности до человечества в целом) организует свой исторический горизонт для данных социально-исторических условий: свое историческое наследство в отношении прошлого (предков), свои задачи в отношении будущего (потомков), свое положение в настоящем.** Наиболее распространенные модели времени служат основой моделей вечности, что позволяет говорить **о моделировании вечности как**

о топологии времени, точнее, топологии времени-как-истории, Времени Собранного.

Модель вечности как структурный элемент культуры постепенно вырастает из комплекса религиозно-мифологических представлений ранних стадий социума, проходя стадию формирования трансцендентальной области в период расцвета общества, что сопровождается дистанцированием общественных институтов от непосредственного влияния религиозно-мифологического комплекса и усложнением социальной дифференциации. Постепенное выделение модели вечности в системе культуры методом культурологической рефлексии выявляет самостоятельную структуру, доступную философскому анализу. Вместе с тем это знаменует конец эффективно функционирования модели вечности как модели организации времени в культуре.

Ж. Делез формально подтверждает генеральную линию классической философии, в которой время всегда представлено двумя типами¹⁰⁵, Хроносом и Эоном, один из которых выполняет функции вечности: «Есть два времени, одно имеет всегда определенный вид – оно либо активно, либо пассивно; другое – вечно Инфинитив, вечно нейтрально... Это – бестелесный Эон... событие удерживает вечную истину в Эоне... в пустом настоящем Эона, – то есть в вечности»¹⁰⁶. Однако эта двойственность, параллелизм рядов временного и вечного, в постмодернистской концепции сглаживается идеей о равенстве Хроноса и Эона как всего лишь «двух времен», сосуществующих в нейтральном поле «поверхности». Современный кризис модели вечности связан прежде всего с переходом от жестко организованной структуры трансцендентальной области, элементы которой вступают в конфликт с собственным

¹⁰⁵ Савельева И.М., Полетаев А.В. История и время. С. 73.

¹⁰⁶ Делез Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum*. М., Екатеринбург, 1998. С.92-94.

новым содержанием, к более динамичному и сложному образованию.

Рассмотрим *структурный комплекс модели вечности*.

Во-первых, в основе модели вечности, как уже было замечено, лежат базовые *модели времени*: циклическая или линейная. В индийской модели вечности сочетаются малые и большие циклы времен¹⁰⁷. В китайской модели вечности действует сочетание различных циклов и бесконечности основы – Дао¹⁰⁸, которая не является ни строго линейной, ни циклической. В древнегреческой модели вечности преобладала циклическая модель¹⁰⁹, но благодаря переходу к качественно новому социально-историческому этапу складывались основы линейного восприятия истории, о чем свидетельствует греческая историография, демонстрирующая линейное упорядочивание накопленного циклами времени (хроноса). В моделях вечности, исторически более поздних, используются различные модификации моделей времени.

Во-вторых, модель вечности характеризуется *иерархическим комплексом*, который является онтологическим аналогом социально-политической структуры той или иной общности. Это дает право говорить о *модели вечности как об атрибуте власти* (т.е. социально-политической структуры, проецирующей себя в модель вечности в виде определенного иерархического комплекса), и о моделировании вечности в культуре как об одном из основных инструментов власти в управлении социумом: «Всякая традиционная власть (даже потестарная) в

¹⁰⁷ Малые циклы (миры) входят в большой цикл, именуемый «Век Будды»; каждый период цикла – малого или большого – является самостоятельным циклом. См.: «Юга» // Мифы народов мира. Т. 2; Макаров А.И. «История» и «традиция» в философии европейского традиционализма (Рене Генон и Мирча Элиаде). Автореф. дис. канд. филос. наук. Волгоград, 1999.

¹⁰⁸ См.: Древнекитайская философия. В 2 т., Т.1. М., 1972. С.114; Лукьянов А.Е. Становление философии на Востоке. Древний Китай и Индия. М., 1992. С.86.

¹⁰⁹ Лосев А.Ф. Античная философия истории. С.15; Гайденок П.П. Время и вечность: парадоксы континуума // Вопросы философии. 2000. №6. С. 110.

своем определении неизменно опиралась и опирается на возможно дальше уходящее вглубь времен сакрализованное «безвременье» и провозглашает себя преемственно-вечной в смысле опять «безвременья», но уже уходящего в невидимое далекое будущее»¹¹⁰. Для примера сравним иерархический комплекс европейской и восточной моделей вечности.

В восточных культурах вечность является областью, откуда правит миром только бог или император, правитель. В эту область можно быть принятым (по рождению, посредством инициации), но невозможно захватить ее силой. Невозможно стать героем, если не предназначено судьбой, нельзя стать императором (фараоном, царем), если не родился в царской семье или нет сильного «покровителя» среди богов (одним из которых может выступать Случай). *Завоевание вечности* здесь в принципе невозможно, в отличие от западной модели. Процесс завоевания вечности западно-европейской мыслью, наряду с «колонизацией времени», начинается с эпохи Возрождения (когда авторитет Бога постепенно вытесняется могуществом ренессансного человека) и завершается в идее Абсолютного Духа немецкой классической философии. В восточных культурах централизованная власть, или вечность как область референции, является недостижимой для периферийных элементов культуры. Поэтому профанное там никогда не может быть продолжено в сакральное (простой чиновник никогда не станет императором, а простой водонос – фараоном). Между вечностью и культурой нет прямого последовательно-го перехода.

Все это указывает на одну фундаментальную особенность, отличающую восточную модель вечности от западно-европейской: восточная модель вечности построена на *принципе избранности*. Дистанция, которая разделяет Императора и отдельного субъекта, и есть пространство иерархии, или

¹¹⁰ Андреев И.Л. Связь пространственно-временных представлений с генезисом собственности и власти // Вопросы философии. 1999. № 4. С. 73.

иерархического комплекса, находящего свое отражение в модели вечности. Только у греков появляется возможность «захвата вечности» (например, битвы титанов против богов, т.е. порожденного против породившего высшего). В социально-политическом контексте это означало, что каждый (образованный гражданин полиса) мог участвовать в делах полиса и, захватив власть, быть правителем (тираном). В христианстве возможность непосредственного соотнесения с референтной областью расширяется до каждого человека, будучи обеспеченной творением человека «по образу и подобию», и эта возможность упрочивается после секуляризации в эпоху религиозной Реформации. Поэтому западная (европейская) модель вечности построена на *принципе всеобщности*, а не избранности. Европейская модель вечности связана со структурой трансцендентального субъекта, которая представляет собой не конкретного человека во всем многообразии его проявлений, а прежде всего структуру *ratio, ego-cogito*. Разум-*ratio*, с одной стороны, связан с трансцендентальной областью, а с другой, – с «каждым-любим» субъектом, конкретным человеком. Так, иерархический комплекс западной модели вечности, по которому каждый конкретный человек в принципе обладает «всеобщим разумом», создает достаточные условия для того, чтобы любой человек теоретически являлся источником обратного влияния на структуры вечного, область референции. В результате чего дистанция для иерархического комплекса исчезает, а централизованная структура, которая поддерживается только принципом избранности, претерпевает процессы постепенной деконструкции¹¹¹.

¹¹¹ Основы для деконструкции европейской метафизики можно считать заложенными уже в релятивизме Г. Лейбница, постулирующего, что нет вечных длительностей, «но вещи, всегда существующие, можно считать вечными постольку, поскольку они все время приобретают новую продолжительность», а также то, что время относится к идеальному, не существующему. См.: Лейбниц Г.В. Переписка с Кларком // Лейбниц Г.В. Сочинения в 4 томах. Т.1. М.: 1982. С.482.

Примером иерархического комплекса может служить также иерархия видов репрезентации числа¹¹². Показательно, что цифра становится началом (референтом) числа, являясь по сути завершающим этапом его репрезентации. То же самое происходит с символическими формами в культуре, последней стадией которых становится симулякр¹¹³. Такое абстрагирование можно считать *началом переворота вечности и времени, их обмена местами*. При этом теряется символический слой, или референт, отделенный ранее от своего репрезентанта. Соответственно, дистанция, необходимая для функционирования иерархического комплекса, исчезает, поскольку референтная область сливается со своей репрезентацией. Продукт этого слияния, симулякр, означает «смерть вечности», отрицание необходимости референтной области в культуре.

В-третьих, модель вечности необходимо включает *структуру трансцендентального субъекта* в скрытом или явном виде (т.е. даже если таковая присутствует латентно или в виде фигуры умолчания). Возникают эти структуры практически одновременно, и кризис «субъекта» влечет за собой кризис модели вечности.

Принцип избранности в восточной модели делает связь вечности и субъекта кардинально отличной от европейской: вечность связана не с любым человеком, но лишь с избранным; любой субъект не может в данной культуре влиять на вечные принципы, изменять их, управлять ими, вписывать себя в историю этой культуры. Это может делать только *избранный*, который принципиально отличается от *любого* субъекта. (Благодаря этому принцип избранности восточной модели является предпосылкой для мессианских идей, будучи транслирован таким образом через христианство в западную

¹¹² Пигалев А.И. Культура как целостность. С. 265.

¹¹³ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. С.113.

культуру). Однако избранный является также избранной жертвой: он архетипичен до полной потери индивидуальности¹¹⁴.

В западной модели ренессансный процесс замещения божественного человеческим привел к тому, что нейтральный (любой) субъект становится фундаментом для божественного (всеобщего, абсолютного), а не наоборот. Так эго превращается в трансцендентального субъекта (Super Ego), и в европейском «коллективном бессознательном» Бог становится проекцией человека¹¹⁵, а модель вечности, которая должна конституировать временное, сама конституируется сознанием-эго, которое мыслится вечным (необходимо трансцендентальным). В паре «сознание(эго)-вечность» последняя начинает пониматься как атрибут временного эго, а не наоборот. Такое положение демонстрирует постоянную готовность временного и вечного к взаимозамещению.

Трансформации модели сознания-эго в культуре (например, открытие подсознания и бессознательного, признание неустойчивости сознания, открытие «шизофренического субъекта») автоматически влияют и на вечность как на конструкцию, определяющую культурные ориентиры. Таким образом, связь структуры всеобщности (а именно «Всеобщего Разума»), встроенной в модель вечности, с отдельным субъектом делает их взаимовлияющими. О взаимовлиянии при «переворачивании» времени и вечности свидетельствуют: обратное влияние «любого» субъекта на область вечного, ощущение, поддерживаемое через европейские культурные механизмы (в первую очередь, через философские концеп-

¹¹⁴ Например, мудрец, познавший дао, или бодхисаттва, ушедший в нирвану.

¹¹⁵ М. Шелер напрасно боялся, что идея становящегося бога и сотрудничества человека в процессе эго становления не будет принята: напротив, она прекрасно ложится на подготовленную структуру европейского сознания. См.: Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии: Переводы. М., 1988. С. 94; см. также Фейербах Л. Сущность христианства: «Собственная сущность человека есть его абсолютная сущность, есть бог» // Фейербах Л. Избранные философские произведения в 2 т. Т.2. М., 1955. С. 34.

ции) и социальные институты, что отдельное «я» прочно гнездится в вечности, тогда как т.н. «вечные ценности» могут быть «переоценены», отменены, заменены новыми и т.д., в связи с чем можно говорить о фундаментальном кризисе ценностей (аксиологическом кризисе). В восточной же модели вечности эта связь блокирована принципом избранности.

В-четвертых, модель вечности невозможна без комплекса представлений о загробной жизни, о смерти¹¹⁶, о «после-времени» или мета-времени, который в целом можно обозначить как *трансцендентально-трансцендентную область*. Эта область, будучи внутренним организующим центром модели вечности, представляет собой и референтную область той или иной культуры. В зависимости от представлений, доминирующих в культуре, эта область либо наделяется «структурами вечного» (будь то пифагорейские числа, категории европейской метафизики, взаимоотношения божеств в индуизме, и т.д.), либо остается областью сакрального умолчания, которой нельзя присвоить даже предикат существования. В этом последнем качестве она присутствует как горизонт, имея мифологический статус «границы между мирами», при этом выступая одним из миров.

Трансцендентальная область в качестве «резервации времени» складывается в процессе создания метафизики: метафизические категории – это «следы», слепки отношений и процессов, отложенные в виде трансцендентальных структур как гарантий существования. «Где бы еще смогли разместиться науки, развлечения да и все прихотливые "цветы зла", если бы не была создана для них эта "ниша пустоты", откуда сущее уже не выносятся потоками времени, поскольку потоки огибают ее или удерживаются плотиной – "откладыванием"»¹¹⁷.

¹¹⁶ Исследование исторических форм представлений о смерти и загробной жизни: Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. М., 1992; о структуре современного восприятия смерти см. напр.: Янкелевич В. Смерть. М., 1999.

¹¹⁷ Секацкий А. Ловушки для времени // http://www.bibl.ru/lovushki_dlya.htm

Идеи и категории – это «замороженные продукты» времени, отношения со «снятой темпоральностью»; при этом получается, что темпоральность можно «снять» с бытия, а можно и «надеть» (что и делают современные исследователи темпоральности). Отношения происходят во времени; идеи остаются вне времени, однако, как пишет М. Мерло-Понти, «они не есть», но к ним мы стремимся, мы движемся к прошлому и будущему, ибо они и представляют наше ничто, данное самой глубине нашей субъективности¹¹⁸.

Прошлое и будущее являются областями возможного расположения вечности в культуре. Будучи областью социокультурной идентификации, вечность непосредственно связана с комплексом представлений о смерти, также помещающейся как в область прошлого, так и будущего.

Поэтому двойственность трансцендентально-трансцендентной области неизбежно влияет также на комплекс представлений о смерти, циркулирующий в культуре: с одной стороны, смерть всегда имеет «сценарии», – и именно поэтому она также и «загробная жизнь»; с другой стороны, смерть всегда остается непознаваемым Неизвестным. Смерть представляет предельную точку процесса самоидентификации, полностью трансцендентную этому процессу¹¹⁹, и, соответственно, более не подвластную изменениям, характерным для этого процесса. «Смерть в качестве всегда уже заранее установленной цели берет на себя роль вечности в открытом всему и ничто Dasein»¹²⁰. В период кризиса модели вечности и организующей ее трансцендентно-трансцендентальной области представления о смерти также претерпевают кризис. На

¹¹⁸ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 532.

¹¹⁹ М. Хайдеггер говорит о полном «отчуждении» собственного бытия в смерти, Ж.-П. Сартр также говорит о прекращении возможностей «изменить собственный проект» и превращении смерти в пассивный объект оценки других.

¹²⁰ Левит К. От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX века. М., СПб., 2002. С. 361.

индивидуальном уровне человек оказывается не обеспеченным онтологическим сохранением: для него отсутствует не просто «место на кладбище», но отсутствует само «кладбище» с «могилами предков», т.е. трансцендентальная область, референтная область культуры, в которую «уходили» предыдущие поколения. На социальном уровне разрушение трансцендентно-трансцендентальной области индуцирует представления о невозможности будущего для данной социокультурной общности, т.е. о «смерти» данной цивилизации.

В-пятых, поскольку модель вечности как посредник в организации времени является агентом синтеза и/или синхронизации, она должна включать *принципы той или иной модели целостности*¹²¹ с соответствующим комплексом проблем: соотношение единого и многого, количественного и качественно, и т.д. Различая пространственно-наглядную и временную (историческую) связь элементов культуры, можно говорить о замкнутой иерархии элементов, подверженных лишь количественным изменениям, в первом случае, и динамичном, качественно изменяющемся соположении элементов во втором случае.

И, наконец, в-шестых, модель вечности может включать или не включать *трансцендентный (меонический) остаток*, – не редуцируемый элемент, «пустое пространство», которое сохраняется в культуре от заполнения любыми наглядными структурами. В различных культурах для такого сохранения используются, как правило, специфические религиозные практики (различные способы сакрализации, практика исихазма, институт дервишей в суфизме, и т.д.). В традиционных культурах меонический остаток еще не отделен вполне от трансцендентально-трансцендентной области (например, понятие «дао» в китайской культуре: его пустота является также

¹²¹ Подробнее о моделях целостности см.: Пигалев А.И. Культура как бытие: истоки и границы парадигмы. // Мир психологии. Научно-методический журнал. М., Воронеж, 2000. №3 (23). С.11-38.

референтной областью для всех вещей и явлений в мироздании). Исторически первым самостоятельным трансцендентным остатком можно считать Шаббат и Йом Кипур в иудаизме¹²², некоторые выделенные точки в потоке времени, единственное содержание которых – отказ от содержания (довлеющего прошлого). «Пророки Ветхого Завета, согласно Вольфгангу Гигеричу, как раз и занимались перераспределением ресурсов времени, выгибая его в дугу для создания пустоты, ибо именно она оказалась в наибольшем дефиците после сотворения»¹²³. В христианстве таким сохранением трансцендентного остатка является «смерть для мира» и возрождение для Бога, постоянное возобновление этого усилия в ключевых словах молитвы «не моя воля, но Твоя во мне». Стремление сохранить трансцендентный остаток в нерелигиозных концепциях порождает «Ungrund» мистиков, «вещь в себе» И. Канта, *le neant* (“ничто”) и “дыру в бытии” в концепции Ж.-П. Сартра; «ужас», с которым сталкивается *Dasein* у М. Хайдеггера, «*erosche*» Э. Гуссерля.

В культурно-историческом плане трансцендентным остатком можно назвать метаисторический контекст (*мета-контекст*), не сводимый к любому отдельному локально-историческому *контексту*, прошлому или будущему. Всегда существующее искушение принять локально-исторический контекст за метаконтекст, т.е. горизонт всей истории, приводит к кризису референтной области культуры, ее организующего центра. Актуальность не может быть замкнута в контексте или даже во множестве контекстов, как предлагает философия постмодернизма, отказываясь от референции к культурным «центризмам». Актуальное настоящее требует своего определения теперь уже в истории, а не во вневременном царстве «абсолютного духа». Однажды возникнув, как отсрочен-

¹²² См.: Heshel A. J. The Sabbath. P.8-10.

¹²³ Секацкий А. Ловушки для времени.

ная полнота настоящего, как метаистория или смысл истории, помещенный в будущее, **метаконтекст должен сохраняться как «зарезервированное ничто»**. В противном случае «история, которой неведомо то, что могло бы быть ей трансцендентно, сама создает свое внешнее»¹²⁴. В индивидуальном плане аналогом метаконтекста может служить христианское понятие «духа» (в противоположность «душе» как аналогу трансцендентальной области) и понятие «абсолютно Другого», разработанное Э. в полемике с М. Бубером по поводу понятия «Другого», основополагающего для философии диалога: «Другой исходит из абсолютно Отсутствующего»¹²⁵.

Модели вечности, включающие трансцендентный остаток, могут быть как те, что органично присущие сакральным системам (мировым религиям), так и искусственно генерированы. К последним можно отнести большое количество гностических и оккультных моделей, использующих миметические механизмы в отношении великих религиозных систем и по сути паразитирующие на них (как еретические направления).

Модели вечности, не включающие трансцендентный остаток, могут быть как конвенциональными, имеющими прикладную функцию в системе культуры (на поздних ее этапах), так и претендующими на аутентичность метаконтекста самодостаточными образованиями, которые по сути совпадают с моделями времени, возведенными в степень трансцендентальных структур.

Таким образом, можно видеть, что модель вечности не совпадает полностью ни с одним из входящих в ее состав элементов. Однако модель вечности не тождественна *картине мира*, действующей в определенной культуре. Последняя включает в себя, помимо модели вечности, вариации моделей времени и темпоральных конструкций, характерных для кон-

¹²⁴ Смирнов И.П. Новый историзм как момент истории. С. 60.

¹²⁵ Левинас Э. Ракурсы // Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. С.318.

кретных социокультурных условий, и взаимодействие моделей вечности и времени.

На примере соотношения человека-субъекта и природы-объекта в западном и восточном сознании можно продемонстрировать разницу между картиной мира и моделью вечности. В европейском сознании человек и природа (субъект и объект) разделены. Например, Единое у Платона, помещенное в «мир идей», соединяет человека не с «миром вещей» (природой, бессознательным), а служит основой для *сопротивления* «миру вещей», – тогда как на Востоке человек слит с природой (субъект с объектом¹²⁶). Происходит это потому, что в первом случае субъект ассоциирует себя с определенным элементом модели вечности (структурой трансцендентального субъекта), и потому субъект находится в трансцендентальной области, по отношению к которой природа – внешний объект. Восточная же модель вечности не предоставляет почвы для подобной ассоциации единичного субъекта с трансцендентальным субъектом, поэтому граница проходит не между природой-объектом и человеком-(трансцендентальным)-субъектом, но между иерархическим комплексом вечности¹²⁷ и человеком, органично встроенным в систему природы, а не в модель вечности.

Очевидно, что «картина мира» предполагает позицию «зрителя» и в целом соответствует идее наглядности в евро-

¹²⁶ На разнице между западным и восточным мышлением в XX вырастают научные концепции (начиная с физики), сочетающие элементы восточного мышления и достижений развития западной науки. Яркий пример «синтезирующего проекта» в области уже не философии истории, а философии науки: Ф. Капра «Дао физики». Последним синтезирующим проектом западной и восточной науки становится синергетическая парадигма.

¹²⁷ Например, иерархия божеств в индуизме. На этом примере легко понять, почему восточный человек чувствует органичное слияние скорее с природой, чем с трансцендентальной областью, в отличие от западного человека, считающего своим «истинным домом» скорее трансцендентальную область (образ в философии Платона), нежели «враждебную» природу (на подчинение которой направлен, в частности, принцип Ф. Бэкона «знание – сила (власть)»).

пейской метафизике. Напротив, модель вечности эффективно функционирует как элемент в системе культуры до тех пор, пока не разоблачается философским анализом и не становится «прозрачной», десакрализованной наглядностью.

Таким образом, основной особенностью, отличающей модель вечности от картины мира, является выведение за скобки структуры трансцендентального субъекта, тогда как в модели вечности эксплицированное или латентное существование трансцендентального субъекта является необходимой и непосредственно связанной с иерархическим комплексом, центральным элементом любой модели вечности.

Классификации типов времени в современных исследованиях по культурологии, социологии, психологии и философии во многом сохраняют наблюдательную позицию¹²⁸ трансцендентального субъекта. Например, классификация типов темпоральных состояний Дж. Т. Фрейзера включает, помимо биотемпоральности и физиологического настоящего, также некоторые «атемпоральные» уровни времени¹²⁹, которые можно оценить как своеобразную попытку абсорбировать концепт вечности в единый последовательный ряд времени-вечности. По сути, это «картография времен», или топология времени, претендующая на статус «структуры вечного».

Кризис модели вечности означает, что данная модель вечности не продуктивна: она больше не функционирует в культуре как порождающая структура и референтная область; она не репрезентирует адекватно цели данной культурно-исторической общности, не в состоянии выступать агентом син-

¹²⁸ «Время предполагает взгляд на время... Но стоит мне ввести наблюдателя,... – как временные отношения переворачиваются» // Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 520-521.

¹²⁹ «Атемпоральность» – совокупность всех миров и времен; «прототемпоральность», «эотемпоральность» – длительность, характеризующаяся чистой преемственностью, без осознания прошлого и будущего. См.: Гансвинд .Н. Дж. Т. Фрейзер и его теория времени. Доклад на семинаре «Изучение феномена времени», МГУ, 1993. // http://www.chronos.msu.ru/RREPORTS/gansvind_o_freizere.htm.

хронизации тотальности истории (т.е. не является референтной областью и для исторического процесса). Элементы, составляющие структуру модели вечности, разрушаются и деконструируются; перестают работать системы – гносеологические, онтологические, социально-политические, – построенные на основе отработанного и потерявшего адекватность иерархического комплекса. Происходит смена научных парадигм, пересмотр ценностей и категорий, принципов политики, экономики и т.д. Кризис идентичности свидетельствует о распаде структуры трансцендентального субъекта, которая перестает быть поддержкой для индивидуального¹³⁰; ее замещением становится понятие экзистенции как нового организующего центра, удачно вписывающееся в концепцию темпоральности.

Решающие изменения происходят также с трансцендентально-трансцендентной областью и комплексом представлений о смерти: теперь, когда организующей моделью становится темпоральность¹³¹, смерть рассматривается в ее контексте¹³² и больше не коренится в стабильности референтной (трансцендентально-трансцендентной) области. «Есть трансцендирование, но нет трансцендентного», «Dasein» продуцирует только экстатическое время, экзистенция «проектирует себя», брошенная в собственную свободу. Появляется неопределенность отношения ко времени, особенно к далекому будущему и мифическому прошлому. Жизнь отдельного субъекта организуется в соответствии с референтной областью, которой теперь становится все, что угодно: альтернативные

¹³⁰ Поэтому становится возможна «смерть субъекта», разоблаченного прежде всего как «концепция субъекта». См.: Фуко М. Слова и вещи. С.404.

¹³¹ Молчанов В. Время и сознание. Критика феноменологической философии. С. 103.

¹³² Смерть у М. Хайдеггера рассматривается как возможность, определяющая все остальные возможности Dasein во времени, смерть у Э. Левинаса представлена как страдание, опять же в потоке времени. См.: Ямпольская А.В. Ранний Левинас: проблемы времени и субъективности // Вопросы философии. 2002. №1. С. 175.

культуры и религиозные культы, сектантство, наука как рупор актуальности, гедонистический принцип поведения, обновление древних традиций в соответствии с духом времени или конъюнктурой эпохи, или цинизм, ставший методологией, как это демонстрирует П. Слотердаjk¹³³.

Кризис европейской модели вечности выражается также в том, что, будучи абстрактным синхронизирующим оператором, она претендует на статус метаконтекста, тогда как является всего лишь соответствующей локальному историческому контексту. Как любой метаконтекст, модель вечности провоцирует появление технологий разоблачения (центростремительных тенденций европейской мысли, начинающих как апофатические, но в конце концов переходящих в деконструирующие и центробежные). Сверхзадача, поставленная европейской философией, – разыскание смысла, центра, – постепенно начинает выглядеть как разоблачение, снятие масок, набора «вторичных» качеств, закрывающих собой первичные и необходимые. Это процесс начинается с разыскания принципов науки и заканчивается редукцией физического мира к атомам, пищи – к калориям, реальности – к пустыне реальности «матрицы». Многообразие действительности превращается из набора «вторичных качеств» в «покрывало майи», требующее своего разоблачения.

Именно против такого результата, перевернувшего время и вечность, направлены основные течения мысли XX века, отвергая, одобряя, воскрешая, деконструируя старое, чтобы создать нечто иное в многочисленных синтетических проектах. Однако техники, выработанные в этом процессе, используются современными идеологическими механизмами для дальнейшего замещения с целью манипуляции историческими процессами (поскольку представления о времени и вечности остаются основными ресурсами власти).

¹³³ Слотердаjk П. Критика цинического разума. С.31.

Таким образом, модель вечности как референтная область культуры, как культурный оператор, замещается в основном созданием тоталитарных моделей по образцу классической метафизики (которые проявляются в массовом распространении сект, в собственно тоталитарных режимах, и т.п.) или отказом от них в пользу процессуальности, новой современной идеологии (пристрастие к продуктам mass-media, от выпусков новостей до сериалов с их принципиальным отказом от глубины смысла). Так процессуальность, или чистая темпоральность, начинает выступать новым агентом синхронизации, когда индивидуальные ритмы «подключаются» в идеологически генерированные потоки мирового «реального времени», создавая иллюзию причастности полноте времени и достижения идентичности¹³⁴.

Модель вечности при этом претерпевает следующие изменения: по мере открытия подсознания она перемещается внутрь субъекта, становясь индивидуальным собранием фрагментов различных культурных, религиозных и политических программ, традиций, обычаев, из которых формируется индивидуальный жизненный проект. Такая эклектичная референтная область является фундаментом для *виртуальной среды*, формирующейся к концу XX века.

Философским обоснованием виртуальной среды является идея «поверхности» как нейтральное поле сочетания различных дискурсов. ***Виртуальная среда становится замещением области вечного в современной массовой культуре***, будучи вместе с тем производной от темпоральности. Виртуальная среда объединяет¹³⁵ вечность и время в простейшей синхронизации: одновременности, – которую еще Л. Леви-Брюль назы-

¹³⁴ Хотя Сартр все еще говорит о вечности как о «вневременности абсолютного совпадения с собой» // Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С.171.

¹³⁵ О роли и функционировании виртуальной среды в современной культуре см.: Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000; Анисов А.М. Время и компьютер. Негеометрический образ времени. М., 1991; Бурдые П. О телевидении и журналистике. М., 2002.

вал способом первобытного мышления о времени: «Неправильное применение первобытными людьми закона причинности, они смешивают предшествующее обстоятельство с причиной. Это просто частный случай весьма распространенной ошибки в рассуждении, которой присвоено название софизма *Post hoc, ergo propter hoc* (после этого, значит, вследствие этого)»¹³⁶.

Таким образом, вечность и ее заменители становятся реальностью, в которой обнаруживает себя европейский человек¹³⁷, тогда как время смещается в метаконцепцию темпоральности и представляет собой все более ускоряющиеся процессы, не позволяющие современному человеку пробиться к настоящему времени, которое ускользает от него. Постмодернистское общество живет в той вечности, которую оно наследует от классической европейской метафизики, в некоем экстракте жизни и времени, прошедшим смысловую нейтрализацию в виртуальной среде.

Классическая метафизика, как гигантская соковыжималка, работающая на энергии *ratio*, поставляла зарезервированное в моделях вечности время, на котором до сих пор возводились проекты истории и метаисторический горизонт, конструировалось будущее. «Теперь время само превратилось в контекст решения любой другой задачи, ограничивая список возможностей ее решения, становясь подавлением другого члена оппозиции, т.е. абсолютного»¹³⁸. Взаимозамещение времени и вечности привело к тому, что время больше не является «своим», тем, «в чем» живут, но становится «чужим» или Другим, тем, что потеряно и ускользает. Поэтому обращение к вечному продиктовано не жаждой *бесконечно*, а стремле-

¹³⁶ Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. С. 137.

¹³⁷ С. Жижек говорит об иллюзии реальности, созданной *mass-media* и киноиндустрией, называя ее «отпуском от истории» // Жижек С. Добро пожаловать в пустыню Реального. С. 11-39.

¹³⁸ Сыров В.Н. Генезис темы времени в западноевропейском философствовании. С. 162.

нием к *тотальности* власти над временем-как-Чужим. Обращение к референтной области вечного теперь – не попытка избежать области временного, конкретности истории, не перескочить через череду «духов эпохи» в царство «абсолютного духа», а наполнить пустоту, создаваемую отсутствием абсолютного на фоне переполнения бытия и экзистенции хронологическим временем.

Итак, модель вечности первоначально формировалась как *вневременной* оператор организации накопленного *времени*, фиксируемого историографически. Основываясь на зарезервированном в прошлом мифологическом времени-эоне, модель вечности помещается над временем-хроносом, избегая будущего как бессмысленного «конца космического цикла» и настоящего как неустойчивого преходящего.

Вместе с тем вневременная референтная область становится целью исторического развития: иначе говоря, *целью истории* в классическом метафизическом понимании становится *выход из истории в трансцендентальную область*. Цель прогресса помещается в конце «линии истории», начиная с возникновения самой идеи прогресса как секуляризированной Священной истории. В немецкой классической философии эта цель оказывается достигнутой в результате завоевания области «абсолютного духа» философской мыслью.

Достижение этой цели – трансцендентальной области – вызвало смятение, мировоззренческий кризис¹³⁹, последствиями которого стали: разрушение референтной области «абсолютного» как цели истории, поиск новых целей либо отказ от таковых, разочарование в идее прогресса и переориентировка исторического процесса. «Светская» модель вечности больше не могла выступать в качестве цели истории, и поиски цели естественным образом смещаются со смысла мироздания, понимаемого «космически» (*kosmos*), на смысл мира-как-исто-

¹³⁹ Этот процесс подробно рассмотрен в указанной монографии К. Левита.

рии (olam), возвращаясь к покинутому в эпоху Ренессанса религиозному основанию истории: к Священной истории. В. Беньямин разводит политический (профанный) и мессианический порядок истории, называя «нигилизмом» политический метод подражания мессианическому порядку и достижение царства Божия как цели истории¹⁴⁰. Прежде смыкающиеся священный и профанный планы исторического процесса вновь размыкаются; несводимость «царства Божия к царству Кесаря» подчеркивается в русской религиозной философии¹⁴¹ наряду с критикой западной цивилизации, или, в аспекте нашего исследования, критикой европейской модели вечности. Кризис последней знаменует доведение греко-христианской линии в истории до логического конца. Вечность как референтная область, оппозиционная времени, последовательно деконструируется, уступая место времени, которое в метаконцепции темпоральности «из параметра становится оператором»¹⁴².

Продолжение «светского» альтернативного понимания истории (в частности, с использованием синергетического подхода) и исследования, связанные с пониманием истории как Священной истории, идут параллельно и часто производят впечатление если не тождественных, то сходных: в обоих направлениях вечность (и, соответственно, модель вечности) отвергается как оппозиция времени, поскольку действует «внутри» истории.

Однако, если «по Пригожину, внутреннее время – не точка «сейчас» и не параметр, а скорее «возраст» системы»¹⁴³, и такое время успешно замещает функции вечности (трансцен-

¹⁴⁰ Benjamin W. Theologico-political Fragment / Benjamin W. Reflections. Essays, Aphorisms, Autobiographical writings. P.312-313.

¹⁴¹ Например, в работах Н. Бердяева «Смысл истории», «Царство Духа и царство Кесаря».

¹⁴² Кузьмин М.В. Экстатическое время // Вопросы философии. 1996. №2. С. 78.

¹⁴³ Там же. С. 78.

дентальной области) как агента синхронизации и культурного оператора, то «мессианическое время», или «время конца», – это время, которое стремится закончиться, но успокоившись не в *трансцендентальной* области, а в *трансцендентной*: «Град Божий» у Августина, «метаистория» Ф. Розенцвейга и другие примеры метаконтекста не являются количественным продолжением исторического прогресса. Время при этом не прекращается за «финишной чертой», очерченной границей трансцендентальной области, а завершается, или исполняется. *«Исполненное время» составляет «полноту времен»*. Когда в Священной истории событие «происходит в вечности», эта формулировка возвращает «перевернутые» время и вечность на свои места: теперь живая «вечность Бога» становится местом, где происходит судьба мира, а не просто Временем, возведенным в степень неподвижной модели вечности с помощью заглавной буквы. Вечность присутствует в Священной истории как священное (мессианическое) время, которое действует в самом времени, направляя его к исполненности. Подобное «расположение» времени и вечности, когда время мира не является лишь неопределенным фоном для мессианического порядка истории, но и не совпадает с ним полностью, излечивает взаимоотношение времени и вечности от метафизики, в которой время игнорируется, а вечность лишается своей креативности, конструирующей функции.

Тем не менее необходимость в моделях вечности в культуре остается постольку, поскольку объем хронологического времени постоянно увеличивается и используется властью как ресурс, инструментом регулирования которого становится та или иная легитимированная данной властью модель вечности. Мессианическое время, принципиально отличаясь от политического порядка истории, не может выступать в качестве такого инструмента, хотя постоянно присутствует как скрытая и скрываемая реминисценция. **Мессианическое время, делающее любую модель вечности рудиментом в свете Свя-**

щенной истории, вытесняется в интересах существующей власти и замещается соответствующей моделью вечности.

Однако в ситуации современного цинизма, прозрачного для себя самого¹⁴⁴, модель вечности уже не может поддерживать пафос «смысла истории» и превращается из цели в средство. *Превращение важнейшего конститутивного элемента культуры в средство автоматически влияет на ориентиры культуры, которая становится гигантской системой средств манипулирования:* «Общепризнанно, что бурное развитие исследований в области социодинамики культуры резко увеличило мощность, эффективность воздействия средств массовой информации. С какой целью и кому во благо – второй вопрос. Как заметил А. Эйнштейн, «совершенные средства при неясных целях – характерный признак нашего времени»... Впрочем, «неясность целей» часто вызвана сознательно поставленной дымовой завесой»¹⁴⁵.

Таким образом, рассмотрев структуру модели вечности и ее функции в культуре, можно сделать вывод, что модель вечности, будучи принципиально устаревшим в современной культурно-исторической ситуации «культурным оператором», потерявшим статус референтной области, остается в культуре на правах средства манипуляции, которое используется существующей властью с целью организации времени. Время истории с действующим в нем мессианическим порядком времени (или Священной истории) синхронизировано с мета-контекстом (метаисторией), являющимся референтом для событий истории и содержащим цель и смысл истории как исполнение времени (полнота времен). Однако, будучи осознано

¹⁴⁴ Цинизм, опознанный как таковой, тем не менее продолжает эффективно функционировать, используя свою прозрачность способ сокрытия: «Современный цинизм, напротив, есть господская антигеза своему собственному идеализму как идеологии и маскарду. Цинический господин приподнимает маску, улыбается своему слабому противнику по игре – и тем подавляет его» // Слотердаик П. Критика цинического разума. С.143.

¹⁴⁵ Кара-Мурза С. Манипуляция сознанием. С.82.

как один из важнейших ресурсов власти, время стремится стать подвластным, послушным механизмом социокультурного моделирования, цели которого вызывают опасения. Но такой недопустимой редукции препятствует мессианический порядок времени. Сознательный или неосознанный отказ культуры от такого порядка, от метаконтекста истории трансформирует хронологическое время в концепцию темпоральности, а измерение вечности, или мессианическое время, – в модель вечности, конструируемую идеологически.

1.3. Динамика времени и вечности в процессах синтеза и синхронизации

Потребность в синхронизации в человеческом сообществе рождается гораздо раньше осознания проблемы синхронизации, а именно, одновременно с возникновением для первобытного человеческого сообщества хаотического потока времени, в который оно оказывается «выброшенным» (или «вброшенным») и который требует упорядочивания с помощью магических практик, преобразующихся постепенно в социокультурные и индивидуальные практики с той же функцией. Последние осознаются как **культурные операторы интеграции**, или **агенты упорядочивания (синтеза или синхронизации)** и ведут к осознанию проблемы синхронизации.

Не будет преувеличением, если мы обозначим проблему времени как проблему синхронизации: жизни рода с космическими и природными циклами, индивидуальных ритмов с социальными, повседневности с праздниками, современности с мифическими событиями, многообразия мира с миром чисел и категорий, своего и чужого, сознания и бессознательного, – вплоть до синхронизации личного и божественного в качестве семиотического горизонта всех возможных уровней синхронизации. Не отдельные проблемы темпоральной организации

или моделей вечности, но **проблему способа, или модели синхронизации, можно считать на сегодняшний день адекватной формулировкой проблемы времени.**

Необозримое «пространство времени», или Время Собранное, является областью процессов идентификации и синхронизации. Референтом и агентом синхронизации (и идентификации) выступает та или иная модель вечности. Кризис модели вечности и сопутствующий ему *кризис идентичности*¹⁴⁶ ведет к пересмотру принципов синхронизации в данной культуре.

В самом общем смысле проблема синхронизации может возникнуть только в столкновении с Другим, на стыке двух и более систем: «Любой контакт с пространством, лежащим по ту сторону границы данной семиосферы, требует предварительной семиотизации этого пространства... Для каждой культуры существование внекультурного пространства (пространства по-другую-сторону) – необходимое условие существования и одновременно первый шаг к самоопределению»¹⁴⁷.

Однако это неизбежно ведет к потере первоначального синкретизма, нерелексированной целостности. Последняя осознается *post factum* как пространство *изначально данной, но утерянной идентичности*, которое преобразуется затем в *достижимую идентичность* и помещается в будущее в качестве исторической или метаисторической цели, и как *пространство идентификации*: Золотой Век, Эдем, и т.д. Вместе с тем, ситуация утраты идентичности впервые только и формирует область идентификации, которая становится основой модели

¹⁴⁶ Исследования современного кризиса идентичности: Люббе Г. В ногу со временем. О сокращении нашего пребывания в настоящем // Вопросы философии. 1994. №4. С. 94-113; Люббе Г. Историческая идентичность // Вопросы философии. 1994. №4. С. 108—113; Рикер П. Повествовательная идентичность // Рикер П. Герменевтика, этика, политика. М., 1995. С.19-38; Хесле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности С.112 – 123.

¹⁴⁷ Лотман Ю. Культура как субъект и сама-себе-объект // Лотман Ю. Избранные статьи в 3 т. Т.3. Таллин, 1993. С.374.

вечности как референта (агента) синхронизации. Осознание этой утраты происходит на нескольких уровнях:

а) первобытное человеческое сообщество, выделяющее себя из природы, с объектами которой оно одновременно вынуждено себя идентифицировать для эффективного взаимодействия (например, удачной охоты), т.е. для выживания, что вынуждает к синхронизации с природными ритмами;

б) социальная дифференциация и стратификация, прогрессирующая вплоть до последующего выделения внутри социума в целом и его слоев отдельных членов социума, индивидов. Здесь возникает необходимость синхронизации подсистем социума;

в) социокультурная общность, осознающая различия при взаимодействии с другой общностью. Такая ситуация инициирует необходимость межкультурного взаимодействия (синтеза и/или синхронизации), которое трансформируется в современную проблему глобальной синхронизации, объемлющей все культуры и времена;

д) импликация утраты формирует область утраченного на уровне индивидуальных психических структур, проводя демаркационную линию между сознанием и областью подсознания (утраченная социальная идентичность) и бессознательного (утраченная биологическая идентичность). Возникает необходимость упорядочивания сознания, его корреляции с процессами подсознания и бессознательного, для которых сознание одновременно выступает в роли пространства синхронизации и агента синхронизации (поскольку соотносится со структурой трансцендентального субъекта в модели вечности). Граница, определяющая сознание, маркирует результат утраты: первичное ограничение – табу, которое, впервые разделяя «вечное настоящее» синкретичного состояния, творит тем самым «пустое место», трансцендентный (меонический) остаток в человеке как непреодолимый предел, основу чело-

веческой культуры, которая в дальнейшем позволяет беспредельность культурогенных тенденций.

Однако все вышеперечисленные условия недостаточны для возникновения потребности в синхронизации, ведь обычные культуровременные несовпадения решаются с помощью тех или иных моделей синтеза (моделей целостности).

Любая модель синтеза действует в статичной системе культуры, где присутствие темпорального аспекта (и тем более исторического измерения) не обязательно. Модели синтеза представляют собой культурные механизмы, действие которых в большой степени автоматизировано благодаря поддержке трансцендентальной области.

Напротив, синхронизация по определению не может быть обеспечена ни трансцендентальной областью, редуцирующей темпоральный аспект, ни с помощью концепции темпоральности, поскольку идея *самоорганизации* темпорального потока есть рефлекторное движение, которое происходит из травматического отказа от европейской модели синтеза как от модели насилия и представляет собой не более чем новую иллюзорную парадигму. Поток темпоральных процессов, коль скоро он осознается в качестве истории, и отказ от синтетической организации отнюдь не высвобождают «тайные» самоорганизующие силы, тем более согласные с задачами человеческой культуры. «В наше время люди воображают, будто человек и его история *уже сами по себе* едины, но все факты против них. Единство не дано, оно не является фактом природы, а есть общая задача некоторых девяти поколений вплоть до сегодняшнего дня. И в мире, забывшем, что это единство целиком зависит от решимости, оно может быть в любой момент разрушено любым человеком, вознамерившемся сделать это»¹⁴⁸.

¹⁴⁸ Розеншток-Хюсси О. Творение будущего. С. 460.

Решающим фактором, требующим именно *синхронизации* как единственно приемлемую форму достижения утраченной **полноты идентичности** (что является и **полнотой времени**), становится:

е) несовпадение поколений человеческого рода (на социокультурном уровне) и несовпадение, неодновременность человеческих возрастов (на индивидуальном уровне). Стадии человеческой жизни, будучи не количественно накапливающимися, но качественно меняющими человека, не укладываясь в рамки цикличности (ибо умирающий старик не рождается вновь младенцем), способствуют чувству историчности. Первые концепции истории в античности и раннем христианстве используют образ процесса взросления, иерархию человеческих возрастов¹⁴⁹. Так появляется потребность в синхронизации: своего прежнего опыта с новым, своего опыта с опытом других людей, и в пределе – с мировым опытом.

Таким образом, можно констатировать, что потребность в синхронизации вместе с возникновением времени в культуре необходимо носит социальный характер.

Первым решением проблемы синхронизацией и первой же ее моделью становится *ритуал*. Связанный с воплощением **мифологического комплекса**, содержащего полноту опыта *сакрального* как *утраченного*, и снятием *табу*, которое является первичным пределом, устанавливающим границу между утраченным замещенным и замещающим элементом, ритуал выполняет важнейшую функцию обретения «полноты времени».

Позже синхронизация как сопряжение времен проводится с помощью модели вечности классической метафизики, где вечность представляет собой сверхвременное интеллигибель-

¹⁴⁹ В античности – Гесиод, в христианстве Августин, Иоанн Флорский; позже Дж. Вико, Г. Гегель, О. Конт, О. Шпенглер, А. Тойнби, в чьих концепциях возрастная иерархия внутрициклична.

ное пространство, абстрактную пустоту¹⁵⁰. В *бескачественности* этой абстракции *синтезируется* бесконечное количество конкретного (исторического). При этом конкретное, временное, неизбежно понимается как второстепенное качество. Абстракция «вечного» является простейшей синхронизацией, однако, в отличие от ритуала, здесь происходит **замещение полноты времени экстрактом времени** (в виде вневременных трансцендентальных структур). Поэтому *абстрактное пространство изменяет модус синхронизации на синтез*: прошлое-настоящее-будущее синтезируются знаком равенства. Проблема синхронизации времен, таким образом, решается просто – элиминированием времени, его редукцией до статуса «темпорального аспекта бытия».

Кризис модели вечности как агента и референта синхронизации начинается с потери доверия к эффективному функционированию абстрактного пространства. После заявлений Гегеля о «завершении философии» и Ницше о «смерти Бога» приходит осознание неэффективности этих упорядочивающих структур¹⁵¹, разрыва параллелизма так понимаемой вечности (трансцендентальной области вневременных структур) и времени. Теперь вместо их синтеза, достигаемого ранее благодаря концепции отражения времени как подвижного образа вечности, требуется синхронизация. Переход к ней связан в первую очередь с преобразованием важнейших элементов модели вечности: *иерархического комплекса* и *структуры трансцендентального субъекта*. Оба элемента разрушаются в постмодернизме: иерархические структуры деконструированы как

¹⁵⁰ В отличие от трансцендентного (меонического) остатка, сопротивляющегося редукции к любым онтологическим структурам, абстрактная пустота интеллигибельного пространства заполнена разнообразными структурами (редуцирована к ним).

¹⁵¹ Что влечет за собой попытки реанимации трансцендентальной области; например, с помощью перевода ее из онтологического плана в аксиологический в философии Баденской школы.

насилие власти, а концепция субъекта разоблачена как простая конвенция¹⁵².

В ситуации кризиса модели вечности европейской метафизики, не обеспечивающей «полноту времен», не справляющейся с многообразием культур, с кризисом идентичности, происходит переоткрытие **синхронизации** как противоположной **синтезу**. Новая ситуация связана с необходимостью поиска новых моделей идентификации на всех уровнях: а) с природной средой – в ситуации доминирования искусственной среды, экологического кризиса, несовпадения с природными ритмами); б) внутри социальной системы – в ситуации кризиса социального диалога; с) в поликультурном диалоге; d) в структуре субъекта – в ситуации кризиса идентичности; e) в концепциях истории – в ситуации кризиса взаимопонимания между поколениями вследствие ускорения культурных, социальных, исторических процессов.

В связи с этим можно обобщить ранее рассмотренные подходы к проблеме времени и классифицировать их как 3 современных подхода к проблеме синхронизации:

1) синхронизация потока времени (каузальной причинности¹⁵³) с помощью новых моделей вечности; фактически, такая синхронизация остается синтезом и любую неудачу синтезирования относит на счет несовершенства определенной модели вечности, заменяя ее другой, но не отказываясь от нее как от принципиального посредника;

2) отказ от синхронизации и от использования любой модели вечности; убежденность в самодостаточности потока времени, возможности его самоорганизации, для которой не требуется посредник;

¹⁵² Фуко М. Археология знания. С. 53.

¹⁵³ Каузальную причинность, свойственную европейскому восприятию времени, культуролог Э. Холл называет «монохронным временем», в противовес «полихронному времени» на Востоке, примерно соответствующему системной причинности. См.: Hall E. The Dance of Life. P.49

3) собственно синхронизация различных ритмов времени, осознаваемых как таковые, необходимо требующая посредника, которым не может выступать абстрактное пространство модели вечности. Посредник должен действовать внутри самого процесса синхронизации, или иначе – в истории, а не вне ее, хотя и не совпадая с локальным историческим контекстом. Сохранять нетождественность метаконтекста любому локальному контексту нелегко, и потому можно только называть религиозные системы, позволяющие это сохранение: иудаизм и христианство¹⁵⁴.

В качестве исторически сложившихся *моделей синхронизации* можно выделить следующие:

1) локальная (родовая, восточная) синхронизация, или консервация локального социокультурного контекста¹⁵⁵ в качестве референта синхронизации. Подобная модель работает за счет исключения любого другого контекста (ксенофобия в традиционных обществах); представление о метаконтексте отсутствует или совпадает с контекстом;

2) абстрактная синхронизация, или метафизика бытия, «отождествление нетождественного», где вневременная (и внепространственная) система замещает любой локальный контекст, что позволяет синхронизацию с любым социокультурным контекстом (феномен греческой колонизации). Метафизическая модель выступает на правах метаконтекста и характеризуется широким и постоянно пополняющимся набором способов синхронизации, количественно бесконечным, но качественно ограниченным, что проявляется в эпохи кризиса модели вечности;

¹⁵⁴ Существуют несомненные различия элемента, обозначенного нами как «метаконтекст», внутри данных религиозных систем, однако исследование этих различий в целом укладывается в изучение проблем иудео-христианского диалога.

¹⁵⁵ Таким контекстом в данной модели являются природные и космические ритмы, а также политический стиль правителя («царского дома»).

3) иудаистская синхронизация, соединяющая межкультурную синхронизацию с введением *безусловного* метаконтекста в качестве референта синхронизации уже синхронизированного времени (история постоянно соотносится с метаисторическим контекстом);

4) христианская синхронизация, вводящая *условный* метаконтекст, который отличается от безусловного тем, что позволяет практически неограниченную свободу в выборе способов и видов синхронизации (сочетая, таким образом, иудейскую и греческую модель). Условный метаконтекст не тождественен конвенциональной модели, которая всегда полностью вписана в локальный контекст.

Утрата первоначальной идентичности при столкновении с Другим, или Иным¹⁵⁶, – будь то Иное времени, Иное для данной культуры, Другой или Другое, – столкновение с другой системой принципов является первым смещением, или замещением¹⁵⁷, которое превращается в культурную инерцию. Узнавание Другого наряду с утратой изначальной идентичности запускает процесс осознания собственного (культурного и/или индивидуального) контекста, при этом возможны несколько видов взаимодействия с Другим. Ю. Лотман выделяет 3 вида информационного взаимодействия систем: полное растворение; информационное, но не физическое уничтожение; сохранение физической и информационной автономии системы. Последняя также обладает способностью быть собственной информационной «пищей», т.е. способностью к саморазвитию и переходу на качественно новые уровни¹⁵⁸.

¹⁵⁶ Диалектику Одного и Иного у Платона можно рассматривать в свете диалогической философии как первый анализ и онтологию *травмы монологического сознания*, преодолевающего свою локальность. См.: Платон. Парменид. С. 360-413.

¹⁵⁷ На смещении, или замещении, построены многие культурные феномены, например, феномен письменности. См.: Деррида Ж. О грамматологии. М., 2001.

¹⁵⁸ Лотман Ю.М. Культура как субъект и сама-себе-объект. С. 370.

Однако главный вопрос здесь в том, является ли контекст Другого *безусловным* (признаваемым в качестве реально существующего, что влечет за собой различные способы действия) или *условным* (позиционируемым как реально недостижимый, в отношении которого невозможны никакие проекты действия, а возможны лишь в соответствии с ним). В последнем случае правильнее будет говорить о горизонте Абсолютно Другого¹⁵⁹, о метаконтексте.

В современной ситуации постоянного исторического реконструирования, переинтерпретации¹⁶⁰ событий проблема сохранения этого горизонта является наиболее актуальной: «Горизонт оказывается тем контекстом, в котором схватывается значение объекта и актуализируется его присутствие. Горизонт, понимаемый как контекст, позволяет нам судить о том, с какой полнотой переживается очевидность. Он создает условия для того, чтобы перспектива осуществления того или иного интенционального акта отчетливо сознавалась»¹⁶¹. Желание мыслителя (историка и философа) – реконструировать, вывести на свет разума сам метаконтекст истории, позволяющий видеть любое событие «в истинном свете». Поэтому ускользающая глубина событий постоянно провоцирует искушение принять определенный контекст истории за ее метаконтекст, редуцировать смысл истории к исторической локальности. Настойчивый поиск универсального горизонта истории приводит к преждевременному провозглашению той или иной структуры, организации истории универсальными, – будь то хронологический порядок (шкала-«термометр» времени, стрела Эддингтона), каузальная закономерность (природная

¹⁵⁹ Ключевой момент критики Э. Левинасом диалогизма М. Бубера. См.: Левинас Э. Гуманизм другого человека. С.190-191.

¹⁶⁰ Современную идею о необходимости постоянного «переписывания истории» К. Левит возводит к Гете, указывая, однако, что сам Гете заимствовал ее. См.: Левит К. От Гегеля к Ницше. С. 388-389.

¹⁶¹ Хестанов З.Р. Трансцендентальная феноменология и проблема истории. С.69.

или математическая «объективность»), описание деталей и последовательности событий, или история как нарратив. Происходит *подмена условного метаконтекста* его суррогатом, который создает успокаивающую иллюзию автоматизма истории, чем неизбежно компрометирует условный метаконтекст, смещая исторические акценты, (кон)центрируя историю на себя.

Однако «горизонт – это не застывшая граница, а нечто такое, что передвигается вместе с тобой и приглашает к дальнейшему продвижению вперед»¹⁶². Сохранять метаконтекст в локальном историческом контексте означает соотносить актуальные исторические события с такой системой, которая аналогична Абсолютно Другому и всегда выходит за границы самого большого контекста (смысла, системы), какой возможно представить в определенный момент истории¹⁶³. «Условность» метаконтекста истории (т.е. невозможность его абсолютного «обналичивания» в границах протекания истории) ведет, таким образом, либо к провозглашению контекста метаконтекстом, либо к отказу от него. В последнем случае история опускается на уровень собирания хронологического времени: объектом исследований становится фрагментарная поверхность истории, – история с узкоспециальной точки зрения экономики, права, социологии, политики, искусства, гендерной проблематики, и т.п.¹⁶⁴

Потеря условного метаконтекста истории интерпретируется в постмодернизме как борьба с центризмом истории, с глобально-историческими планами, которые скомпрометировали

¹⁶² Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988. С. 296.

¹⁶³ Можно назвать это требование «правилом Ансельма», исходя из его онтологического доказательства: «Бог есть то, больше чего нельзя помыслить» // Ансельм Кентерберийский. Прослогион / Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М., 1995. С.164.

¹⁶⁴ Например, школа Анналов занимается соотношением события со всем комплексом исторических процессов рассматриваемой эпохи, т.е. синхронизацией фрагментов исторической поверхности в партикулярном же контексте.

(и продолжают компрометировать) себя телеологием и утопизмом. Но ситуацию «смерти бога» целесообразно рассмотреть и как потерю метаконтекста, в результате которой контексты Другого начинают проектироваться искусственно: ими становятся современные фантазмы о Чужом. «В наши дни человечество – это уже не собирательная идея, а крепнущая в сложной борьбе реальность. Возникает социально-психологическая загадка: если всякая общность, всякое «мы» знает себя и конституируется через сопоставление с каким-то «они», то кто же «они» по отношению к этой рождающейся сверхобщности – человечеству? Фантасты отражают эту умственную потребность: они создают воображаемых внеземных "братьев по разуму" или ужасных носителей инопланетной неорганической жизни»¹⁶⁵. Первичное столкновение с Другим, пропущенное через монологизм классической метафизики, знаменовало собой невозможность диалога (а значит, и синхронизации). В результате монологичное сознание вынуждено постоянно изобретать новое содержание Другого, с которым оно продолжает сталкиваться.

Выше говорилось о том, что первичные восприятия уже существуют как конвенции, т.е. как факт культурного замещения. Описание данного процесса присутствует практически в любой психоаналитической концепции. Замещая некое первоначало (которое не существует до процесса замещения), культура проигрывает этот первичный травматический комплекс, стараясь предохранить себя от потери изначального (замещаемого) тем, что множит его в копиях, но на деле продолжает процесс замещения до бесконечности. Элемент-«заемщик» получает в культуре статус аутентичности и тождественности замещаемому элементу. Благодаря этому «заемщик» становится агентом синхронизации, посредником, соединяющим и одновременно препятствующим состоянию

¹⁶⁵ Поршнева Б.Ф. Контрсуггестия и история // История и психология. Сборник статей. М., 1972. С. 35.

«полноты времени» (так как замещаемый элемент в него не включен).

Состояние полноты времени, или полноты времен¹⁶⁶, есть, собственно, цель любой модели синхронизации и культурного синтеза, помещаемая либо в пределах истории, либо за ее пределы. «Полнота времен» мыслится как изначальное синкретическое состояние человечества в целом (и индивида в отдельности) и представлена либо как сакральное время мифа, или вневременность, либо как одновременность, существующая в слове-акте Бога. В противоположность утраченному (или, как уже было выяснено, первично замещенному и до замещения не существующему) сакральному времени появляется профанное время, воспринимаемое в целом как неодновременность человеческого существования, что и служит импульсом синхронизации.

Мифологические представления, действующие также в жизни современного человека, построены на игнорировании времени как разворачивающегося процесса неодновременности, или, что то же самое, на мифологической «полноте времен» как начальном и ожидаемом в конце истории состоянии человечества, точнее, на представлении о конце всех времен (истории) как исполнении времен, финальном совпадении неодновременного. В дохристианских культурах историческое существование в локальных временных циклах переживалось как естественная полнота времени; идея «вечного возвращения» была способом сохранения этой полноты. Поэтому любое событие, несущее качественно новое в замкнутую необходимость этих временных циклов, воспринималось как угроза исходной полноте времени, препятствие его достижению в конце цикла. Такое положение отрицает последствия полноты творения, замыкаясь на себя, чтобы не выпускать полноту времен, редуцируя исторический процесс (неод-

¹⁶⁶ См.: Розеншток-Хюсси О. Временной спектр. С. 428-429; Пигалев А.И. Культура как целостность. С. 344-384.

новременность) к мифологическому безвременью, которое призвано спасти от потери самоидентификации и распада¹⁶⁷ времен. Новое, возникающее в потоке времени, воспринимается не как результат генерирующего кайроса (священной полноты творения), а напротив, как неизбежный вторичный продукт времени, который должен быть уничтожен (отсюда широко распространенное «убийство сотворенного» в регулярных очистительных ритуалах: жертвоприношения «чужаков» или младенцев, сатурналии и т.д.).

Соответственно, поскольку будущее ожидается как необходимое возвращение прошлого (мифологического), все усилия в данной культуре направлены на сохранение неизменности. Универсальным культурным механизмом, обеспечивающим неизменность, объявляется греческая метафизика, абсорбированная затем европейской христианской культурой. «Полнота времен» в европейской модели вечности замещена представлением о «чистой» потенции, вмещающей в себя все возможные акты (предикат не случаен: это «очищенность» от наслоения времен). В такой системе не предусмотрено исполнения времен за пределами истории, однако и возвращение к до-историческому, или мифологическому прошлому также не требуется, поскольку оно постоянно присутствует в модели вечности в качестве суррогатной концентрации «вечно настоящего». Такая модель уравнивания прошлого, настоящего и будущего до абстракции «трех модусов времени» элиминирует внутреннюю интенцию истории: история движется не ожиданием будущего, а прирастает на усложняющейся классификации прошлого, и любое событие – не обетованное исполнение, но лишь промежуточное звено в бесконечной цепи накопления последствий.

¹⁶⁷ Распадение, или «размножение» Времени на *времена* кристаллизуется в проблеме соотношения Единого и Многого и производных от нее, например, в проблеме первичных и вторичных качеств в философии XVII-XVIII вв.

Поэтому острейшая проблема современности, связанная со временем, состоит в трудности синхронного восприятия человеком настоящего времени. Неопределенность и неуловимость настоящего времени из-за все большего ускорения процессов, недостижимость реального времени¹⁶⁸ как полноты присутствия свидетельствует о том, что центр тяжести в проблеме синхронизации сместился с прошлого и будущего, традиционно являющихся областями недостижимости и, следовательно, инициаторами проблемы синхронизации, на модус настоящего времени. Длительное господство метафизики бытия привело к атрофированию чувства истории и, в частности, чувства настоящего. Фундаментальная рефлексивность европейского мышления выполняет функцию постоянного синхронизирования с «истинным домом» европейского мышления: областью трансцендентальных структур и взрослых на этой почве культурных феноменов фотографии и кинематографа, европейского классического романа, реальности и истории как нарратива. Постепенно эти структуры складываются в общекультурный феномен *страха настоящего*, или *страха времени-как-истории*.

Европейский человек все еще связан через привычные повседневные практики с трансцендентальными структурами, несмотря на глобальные социально-исторические катастрофы в XX веке; он пытается убежать в прошлое (открывая там «примордиальную традицию», «тайные знания» древних) или в будущее, что гораздо труднее, поскольку современные идеологические структуры, действующие через mass-media, обеспечивают надежность лишь самого ближайшего будущего, завлекая в него разнообразными «новинками». Настоящее,

¹⁶⁸ Теория ускорения времени и понятие «реального времени», знаменующее исчезновение «реального пространства» действий и ставшее фундаментом «информационного этапа» политики, являются ключевыми в концепции П. Вирилио. См. напр.: Вирилио П. Скорость и политика. М., 1977; Вирилио П. Информационная бомба. Стратегия обмана. М., 2002.

к которому европейский человек испытывает страх как к непривычному, замещается суррогатом «реального времени», симуляторами реальной жизни в остросюжетных играх, социально-политическим перформансом, и т.д. «Реальное время – момент синхронизации передатчика и реципиента, никакого другого смысла, соотносящего данный момент с иным, более масштабным временным, или пространственно-временным, или смысловыми ценностями, оно не имеет»¹⁶⁹.

Посредством mass-media весь мир оказывается включен в переживание одного события, благодаря чему создается «эффект всеприсутствия» и достигается мгновенная, но мимолетная «полнота времен». Синхронизация в таком мире заменяется и смещается *миметическими механизмами*¹⁷⁰, претендующими на исчерпывающе эффективное выполнение ее культурной функции. Другим заместителем синхронизации становится *нарратив*¹⁷¹, властвующий в исторической науке как имеющей непосредственное отношение к организации времени. Несущий каркас нарратива – интрига¹⁷² – поднимается на щит в качестве альтернативного решения достижения исторической целостности, понимаемой как целостность нарратива. То же можно отнести на счет категории «интересного», ставшей симптоматичным оценочным выражением в современной культуре¹⁷³.

¹⁶⁹ Ионин Л.Г. Социология культуры: путь в новое тысячелетие. М., 2000. С. 413.

¹⁷⁰ «Именно мимесис позволяет превратить индивидуальное и единичное открытие во всеобщий культурный смысл, ибо его носителями становятся все представители конкретной, исторически сложившейся культуры» / Соловьева С.В. Проблема человека и истории в горизонте времени // <http://www.ssu.samara.ru/research/philosophy/journal8/2.html>.

¹⁷¹ О нарративе как властвующем: Лиотар Ф. Состояние постмодерна. М., СПб., 1998. С. 42-65.

¹⁷² П. Рикер комментирует монографию П. Вейна «Как пишут историю»: «когда история перестает быть событийной, нарративистская теория действительно подвергается испытанию. Преимущество книги Поля Вейна состоит в том, что она доводит до этой критической точки идею, что история представляет собой только конструирование и понимание интриг» // Рикер П. Время и рассказ. С.202.

¹⁷³ Эпштейн М. Интересное // http://www.russ.ru/antolog/INTELNET/mt_interes.html

Кризис границы, проявленный в ситуации пост-постмодерна в таких феноменах, как бесконечное цитирование культуры, понимаемой как гипертекст, феномен серийного времени и связанная с ним геометрическая прогрессия рефлексии, размывание границ оригинального и копии, – стремится к восполнению пустоты бытия и также может служить иллюстрацией феномена «неуловимости настоящего»¹⁷⁴. «Сокращение настоящего, вызванное ростом инноваций, означает – одновременно с сокращением хронологического расстояния до ставшего чуждым прошлого... укорачивание протяженности временных интервалов, в которых мы можем рассчитывать на определенное постоянство наших жизненных отношений... Эффект состоит в том, что рост числа обновляющегося дополняется возрастанием количества устаревающего»¹⁷⁵.

Повсеместное ускорение процессов, попытки «догнать время», создание ускоряющих, экономических технологий (где скорость и экономичность сближаются как синонимы) содержат парадокс: стремление поймать настоящее прямо пропорционально стремлению избежать его. Избегание настоящего представляется закономерным следствием развития европейской метафизики, когда модели вечности определяют историю, выступая заменителем настоящего времени. В результате *время и вечность, как конститутивные элементы культуры, меняются местами, будучи поставлены метафизикой через уравнительную систему в положение взаимозаменяемых.*

И. Кант формулирует и закрепляет этот переворот времени и вечности в европейском мышлении, говоря о *времени* как о чистой форме, синтезирующей *разные времена*: «Время имеет только одно измерение: различные времена существуют не вместе, а последовательно... Различные времена суть лишь

¹⁷⁴ См.: Смолина А.Н. Пост-постмодерн: кризис границы и ситуация ожидания // Философия без границ. Ч.2. М., 2001. С. 124-130

¹⁷⁵ Люббе Г. В ногу со временем. С. 96

части одного и того же времени»¹⁷⁶. Терминология показывает, что «время» понимается здесь как вечность, а «времена» аналогичны ритмам и процессам, имеющим статус «вторичных качеств». Времена называются «частями времени», что относится к накоплению и собиранию времен, и в качестве собранных они не могут быть одновременны, но лишь последовательны. Время, концентрированное в вечность, становится «трансцендентальной идеальностью», основой синтеза времен, но не их синхронизации: «Время есть формальное условие всех явлений вообще... Таким образом, наши утверждения показывают *эмпирическую реальность* времени, т.е. объективную значимость его для всех предметов, которые когда-либо могут быть даны нашим чувствам... Напротив, мы оспариваем у времени всякое притязание на абсолютную реальность, так как оно при этом было бы абсолютно присуще вещам как условие или свойство их даже независимо от формы нашего чувственного созерцания»¹⁷⁷. Данный постулат утверждает власть трансцендентального субъекта над временем, упакованным в априорную форму чувственности.

Возвращение времени и вечности на свои места в конститутивной оппозиции культуры состоит прежде всего в том, чтобы представления о вечности перестали быть экстрактом времени. Современный человек смотрит на самого себя из этой области суррогатной полноты времени (трансцендентальной области) с помощью фото- и кинокамеры, с помощью рефлексии, психоаналитического отстранения и других защитных механизмов; он хочет войти в живую историю, настоящее время, однако постоянно наталкивается лишь на его эрзац – темпоральность, уютное пристанище симуляторов «настоящего времени», поставляемых и поддерживаемых совре-

¹⁷⁶ Кант И. Критика чистого разума. С. 56.

¹⁷⁷ Там же. С. 58-59.

менной идеологией через системы mass-media¹⁷⁸. В результате погоня за настоящим, будучи современной формой «колонизации времени», трансформируется в требование ускорения всех культурных, исторических, социальных процессов и в создание технологий ускорения. Все сферы современной жизни подчинены требованию ускорения. В экономике и технике это требование эффективности, экономичности и эргономичности. В информационных системах (речи, письменности) слово, занимающее минимальное пространство в письменном виде, должно выражать максимальную полноту информации и таким образом выполнять сберегающую функцию в отношении реального и информационного пространства. Пространство сжимается до минимума (в пределе – до виртуального пространства), вмещающего максимум информации, представляющей собой современный эквивалент времени. Об этом свидетельствует и то, что технологии сжатия информации являются технологиями ускорения, иначе говоря, ускорения времени.

Уже в первой трети XX века П. Валери говорил о приближающемся времени мгновенных последствий событий: «Наступает эпоха конечного мира... уже нельзя будет ни предвидеть, ни локализовать почти *мгновенные последствия* того, что предпринято»¹⁷⁹. Ускорение всех процессов становится настолько велико, что следствия событий начинают опережать сами события. Следствие и причина меняются местами из-за нарастающей скорости. Такая скорость, в свою очередь, является следствием многовекового «разгона» исторического процесса на колесах локальных исторических циклов: то, что у древних греков или китайцев довлело над судьбой нескольких поколений, в конце концов становится пережитым настолько, что в современном мире занимает лишь один фильм,

¹⁷⁸ См.: Слотердайк П. Критика цинического разума. Екатеринбург, 2001. С. 342-345.

¹⁷⁹ Валери П. Об искусстве: Сборник. М., 1993. С. 491.

или книгу, или выпуск телешоу. Одним из отрицательных последствий такого ускорения как раз и является утрата чувства настоящего из-за неукорененности в подлинных переживаниях, непричастности к истории. **Парадокс** неуловимости настоящего, таким образом, в наше время **заключается в заведомой усталости от переживания событий, которые еще не произошли.**

Однако следует отметить *принципиальное различие между ускоряющимся временем и мессианическим (сжимающимся) временем.* Первое естественно следует из модели больших и малых временных циклов, где по достижении предела ускорения автоматически, т.е. независимо от усилий по ее предотвращению, происходит катастрофа и возвращение к мифологической вневременной полноте или к Ничто, «великой Ночи». Второе, напротив, непосредственно связано с глубоко личным переживанием времени-как-истории, оно не является дополнением или финалом хронологического времени, оно есть *«время, которое требуется времени, чтобы кончиться, – или, точнее, время, которое мы затрачиваем, чтобы завершить и исполнить наше представление о времени»*¹⁸⁰.

Проблема синхронизации в свете актуальных проблем современности рассматривается как соотнесение одномерности единичного сознания и многомерности информационного потока мировой культуры. В результате несовпадения информационной массы, накопленной человечеством к настоящему времени, с информационной вместимостью единичного человека возникает кризис идентичности¹⁸¹ и образуется травма¹⁸², к восприятию и проигрыванию которой постмодернизм с его исследованиями «травматических следов» и «складок» оказался наиболее чувствительным. Однако постмодернистское

¹⁸⁰ Агамбен Дж. Apostolos. С. 55.

¹⁸¹ Люббе Г. В ногу со временем. С. 94-113.

¹⁸² Эпштейн М. Информационный взрыв и травма постмодерна. Посвящается Мальтусу // http://www.russ.ru/antolog/INTELNET/mt_interes.html

решение проблемы синхронизации – идея самоорганизации различных дискурсов – оказывается неудовлетворительным, поэтому продолжается поиск более глубоких оснований кризиса, выявление причин, ведущих к асинхронии отдельного человека с силовыми путями истории, ее полем напряжения и тяготения к будущему¹⁸³. Вместе с тем постмодернистская идея «поверхности» порождает и поддерживает иллюзию тотальной симуляции синхронности исторического процесса.

«Целостность сознания может быть достигнута лишь в результате контакта и противоборства с миром, причем существует оптимальная мера противостояния. Сознание не способно вобрать в себя все то, что кажется возможным: оно не реализует подразумеваемую им тотальность. Мир не может не нарушить целостность сознания, ибо переполняет его»¹⁸⁴. Будучи не в состоянии упорядочить нарастающий объем потока информации с помощью ставших неэффективными моделей вечности, современный человек остро нуждается в иных компенсаторных механизмах. Роль последних призваны выполнять, например, «некоммерческие» гуманитарные дисциплины (чем продолжается традиция претензий гуманитарных наук на роль нового «жреческого сословия»¹⁸⁵), либо постоянно изобретаемые и совершенствуемые техники восполнения ущерба, т.е. неодновременности и кризиса идентичности (чем занимаются психоанализ и постмодернизм), либо очередная модель синтеза, претендующая на статус новой междисциплинарной парадигмы (такова позиция синергетического подхода). Можно также попытаться критически

¹⁸³ См. о «тяготении в истории»: Агамбен Дж. *Apostolos*. С. 49-71.

¹⁸⁴ Хесле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // *Вопросы философии*. 1994. №10. С. 120.

¹⁸⁵ Функции и свойства жреческого класса проявляются в организации тайных орденов и обществ; в современности своеобразным преемником жреческого сословия становится научное сообщество. О претензии гуманитарных дисциплин см. также: Плотников Н. С. Реабилитация историзма. *Философские исследования Германа Люббе*. С. 87-93

осмыслить комплекс предлагаемых компенсаторных механизмов и выйти к проблеме «полноты времен» через аналоги мессианического времени (что предлагается философами диалогического направления¹⁸⁶), а не продолжать упорядочивание кумулятивного времени с помощью отработанных механизмов метафизики.

В концепциях М. Эпштейна и Г. Люббе представлен глобальный социальный аспект проблемы синхронизации и кризиса идентичности. Постмодерн возникает как травма, и его техники становятся травматическим проявлением: «бесконечный информационный поток Запада по своему травматическому воздействию соотносим с чудовищным упорством и однообразием советской идеологической системы. Результатом в обоих случаях была травма сознания, давшая на рубеже 60–70-х годов толчок развитию постмодернизма с его оцепененной и как бы сновидческой ментальностью: все, что ни проплывает перед зрением и слухом, воспринимается как единственная, последняя, доподлинная реальность. Тексты, графики, экраны, мониторы – а за ними ничего нет, они никуда не отсылают. Постмодерновые образы "стоят" в глазах и ушах как остаточные следы преизбыточного давления идеологии или информации на органы чувств».¹⁸⁷ Однако «травма препятствует глубинному постижению объектов»¹⁸⁸, поэтому «шансы человека адекватно реагировать на сгущение культурных инноваций за счет расширения индивидуальных способностей восприятия весьма невелики»¹⁸⁹, что ведет к размыванию культурной и исторической идентичности.

Несовпадение отдельного человека со все более нарастающим и ускоряющимся информационным потоком мировой

¹⁸⁶ Розеншток-Хюсси О. Избранное: Язык рода человеческого; Rosenzweig F. The Star of Redemption.

¹⁸⁷ Эпштейн М. Информационный взрыв и травма постмодерна.

¹⁸⁸ Там же.

¹⁸⁹ Люббе Г. В ногу со временем. С. 94

культуры (которое еще Г. Зиммель уловил как отличительное свойство меняющейся культурной ситуации¹⁹⁰) и следующий из этого кризис идентичности, понятой как историческая идентичность, а не как совпадение микро- и макрокосма, – являются индивидуальным аспектом социокультурной проблемы восполнения, поиска «утраченной полноты времени». В классической метафизической картине мира вся полнота времени уже присутствует в настоящем. Но слова «вся полнота» здесь следует воспринимать в несколько ином регистре: если вслушаться в них (а не всматриваться, как это делает классическая философия), то можно услышать все тот же крик отчаяния о потерянной полноте, покинувшей благодати, утраченном вдохновении.

Позднее у А. Камю¹⁹¹ (и в похожей форме у А. Швейцера¹⁹²) стремление к полноте настоящего трансформируется в почти аскетический принцип: «удержаться на гребне волны», не ждать помощи из трансцендентальной области, которая для атеистического мышления является суррогатом божественного, но действовать имеющимися средствами (собственным человеческим усилием). Апогеем власти средств, «технэ», становятся постмодернистские методы и концепции. Страх пустоты бытия, которой ужаснулись экзистенциалисты, передался по наследству постмодернизму и выразился в его *глубинной интенции – стремлении к восполнению*: а именно, в судорожном создании техник, заменяющих такое усилие. Однако даже если есть книги по «технологии молитвы»¹⁹³, самой технологии нет и не может быть. Отсутствие же технологии

¹⁹⁰ Хабермас Ю. Зиммель как диагност времени // Зиммель Г. Избранное: В 2-х т. Т.2. М., 1996. С. 544.

¹⁹¹ «Суметь удержаться на этом головокружительном гребне волны – вот в чем состоит честность, а все остальное – лишь уловки» // Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С. 51.

¹⁹² Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М., 1992.

¹⁹³ См.: Розеншток-Хюсси О. «Идет дождь», или Язык стоит на голове. С. 37.

тождественно отсутствию гарантии, которое как раз и переживается как страх пустоты бытия.

После разрушения классической субъект-объектной структуры собирательная полнота бытия, совпадение микро- и макрокосма невозможны. С тех пор, как в эпоху Ренессанса макрокосм превратился в бесконечную Вселенную, а после провала великих философских систем глобальные процессы не могут быть оценены с помощью идеи «смысла истории», постоянно идут поиски уютного контекста, с которым мог бы совпасть субъект-монада, антропологический продукт европейского монологизма, потерявший историческую идентичность.

Решение постмодернизмом проблемы восполнения ущербности и достижения полноты бытия и времени с помощью специфических техник синтеза обречено на неэффективность. Полнота времени видится как эклектичное собрание времени¹⁹⁴: «постмодерн на исходе XX века снимает проблему отчуждения тем, что снимает саму проблему реальности. Реальность не просто отчуждается, овеществляется или обесмысливается, – она исчезает, а вместе с ней исчезает и общий субстрат человеческого опыта, заменяясь множеством знаково произвольных и относительных картин мира. Каждая раса, культура, пол, возраст, местность, индивид создают свою "реальность" – само это слово в современных гуманитарных науках редко употребляется без кавычек»¹⁹⁵. Такая полнота является поистине «пирровым решением», в котором пропадают (а не преодолеваются) сами элементы и отношения, требующие синхронизации. Примерами «пирровой синхронизации» могут служить: понятие «реального времени», феномен виртуального пространства и сеть Интернет, компьютерные игры, и т.д. При этом данные феномены не

¹⁹⁴ Примером чего могут служить направления современной исторической науки, например, «микроистория», «история повседневности».

¹⁹⁵ Эпштейн М. Информационный взрыв и травма постмодерна.

остаются нейтральными и безобидными: они не только обеспечивают видимость успешного «собираения времени-бытия», самоорганизации в культуре и социуме, но и становятся агентами культурного и социально-политического контроля.

Синергетический подход во многом продолжает тенденции постмодернизма: общая для них идея самоорганизации выполняет роль «естественной» синхронизации (т.е. синхронизации без посредника, синхронизирующего оператора). Однако по-прежнему остается необходимость интегрировать элементы хаоса в некую рациональную упорядочивающую структуру.

Отношение к хаосу как деструктивно-конструктивному элементу самоорганизации во многом заимствовано из восточных учений¹⁹⁶: хаос как самостоятельная творящая сила, смешиваясь с упорядочивающими структурами через своего агента – «точку бифуркации», – образует в результате новое состояние системы. Однако приставка «само-» в понятии самоорганизации свидетельствует о травме, возникшей после потери доверия к структуре европейского «трансцендентального субъекта», совпадающего с *ratio* как упорядочивающей структурой. Когда *ratio* и построенные на нем модели синтеза и синхронизации потерпели крах, с открытием подсознания (область Хаоса) возникла спасительная идея в новом притоке энергии. Так появляется проект самоорганизации, состоящий в идее самоосвобождения хаоса и его позитивного вмешательства в структуры рациональности. Ожидаемый результат этого процесса – новая динамичная самоорганизующаяся структура, содержащая в себе элемент непредсказуемости в виде точки бифуркации, которая должна перманентно вытягивать систему из тупиковых состояний чрезмерной упорядо-

¹⁹⁶ В целом апологеты синергетики направлены против западного, рационального стиля мышления, обращая свои надежды на Восток, с которым они, как правило, знакомы лишь по вторичным источникам и в целом недостаточно // Неретина С., Огурцов А. Время культуры. СПб., 2000. С. 211-212.

ченности. Однако в точке бифуркации, где «прорывается хаос» и прорыв должен стать событием «генерирующего кайроса», находится не кто иной, как «субъект» с его трансцендентным (меоническим) остатком; именно организующее действие этого субъекта в отношении хаотического прорыва и определяет дальнейшее развитие системы.

Вышеперечисленные заместители синхронизации справедливо можно расценивать как современные идеологические механизмы, которые препятствуют синхронизации и достижению полноты времен. *«Полнота времен»* и *кумуляция времени* конфликтуют между собой. Хронологическое кумулятивное время препятствует исполнению времени. Освобождение от тяжести времен, как правило, достигается двумя путями:

1) отказ от времени, от опыта истории, признание времени процессом упадка, регрессом, инволюцией. В этом случае мы имеем систему «вечного возвращения», отрицающую новизну творения за пределами сакрального времени мифа;

2) высвобождение смысла, замкнутого в накопленном времени, искупление времени и *во* времени, которое становится возможно через акт преобразования¹⁹⁷ и символической основой которого является акт жертвоприношения¹⁹⁸. Жертва обладает накопленным временем в символической форме, т.е. хаотическим нагромождением опыта (отождествляющегося с виной), требующим очищения, и акт очищения является моментом организации этого хаотического опыта.

¹⁹⁷ «Возможность в контексте экзистенции выступает как регулятивная идея личности, требующая реализации в форме события (преобразования). Поэтому следующий пласт индивидуальной историчности открывает собственно экзистенциальную сферу истории, чьим выражением является феномен преобразования. Аналогом феномена преобразования выступают понятие альтернативы П. Бергера и Т. Лукмана (социальные и концептуальные основания преобразования), движение Ухода-и-Возврата А. Тойнби, а также ситуация "Катастрофы" (В. Руднев) // Соловьева С. Проблема человека и истории в горизонте времени. // <http://www.ssu.samara.ru/research/philosophy/journal8/2.html>

¹⁹⁸ См.: Girar R. Je vois Satan tomber comme l'Eclair. Grasset, 1999. P.133-134.

Прежде центральное место в системе европейской метафизики и европейской модели вечности занимала структура трансцендентального субъекта. Разрушение последней поставило перед современностью задачу найти новый «нерушимый» аналог трансцендентального субъекта. Однако поиск этого аналога происходит в культурной среде, переполненной деконструктивистскими техниками, не пропускающими ни одной претензии на новый центризм. Постмодернизм решает проблему недоверия к идее центра системы, компрометирующей себя дискурсом подавления и насилия¹⁹⁹, с помощью внимания к маргиналиям.

Место «трансцендентального субъекта», или центр системы культуры, теперь не может и не должно быть местом *источника* власти. Состояние системы больше не прозрачно для ее центра, поскольку оно пусто после «смерти бога» и «смерти субъекта», – выступает ли он в качестве субъекта воли, или правителя, или воспитателя-философа, или мистика, сохранившего «незамутненную» традицию видения целостности, или врача, который «с позиций чистой науки» должен исправить дефекты системы.

Модификацией последнего в XX веке становится фигура психоаналитика, который претендует на позицию «трансцендентального субъекта». Формально психоаналитик не остается безучастным наблюдателем, напротив, он активно участвует в процессе лечения, вынужден мысленно занимать позицию пациента и сам является объектом разнообразных форм внимания и актов со стороны пациента. Постмодернизм видит роль психоаналитика как провоцирующую: «Роль психоаналитика всегда отличается от библеистской, рационалистической, религиозной, позитивистской и является, к сожалению, в лучшем случае разочаровывающей или удивляющей своим вниманием к чему-то пустому. Этика конструкции исцеления

¹⁹⁹ См.: Фуко М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы. М., 1999.

строится не на надежде, а на огне языков. Что раздражает верующих, немногочисленную часть населения, вопреки общепринятому мнению? Психопанализ, говорит Фрейд, "выводит из себя" человеческие существа, он подталкивает их к противоречию самим себе...»²⁰⁰. Таким образом, психопаналитик, провоцируя систему человеческой психики на выведение ее внутренних процессов на поверхность речи, в нарратив, остается в прежней позиции наблюдателя, хотя и провоцирующе-го. Задачей психопаналитика остается исправление дефектов системы психики пациента *извне*, пусть даже его роль в процессе исправления имеет более личный и активный характер, чем у предыдущих исполнителей роли «трансцендентального субъекта».

Альтернативным центром, откуда вся структура, скрытые процессы и тенденции развития системы становятся прозрачными, поскольку не просто выходят на поверхность, но актуализируются, становится позиция Жертвы, предполагающая не нейтральное наблюдение, но активную роль. Именно жертва всегда стоит в центре, на пересечении путей насилия, в отличие от трансцендентального субъекта, который сам является субъектом (источником) насилия в модели европейской метафизики. Жертва обладает свойством интенсифицировать все тенденции системы, вызвав их на себя своей абсолютной несопротивляемостью. Занимать такое положение²⁰¹ способен далеко не каждый, – опять же, в отличие от позиции трансцендентального субъекта, обеспечивающего фундамент существования эмпирического (каждого) субъекта.

В числе других претендентов на роль страдающей жертвы с функциями трансцендентального субъекта можно назвать, например, современную фигуру террориста-смертника: здесь акцент делается на очистительной функции жертвы, при этом

²⁰⁰ Кристева Ю. Читая Библию // Интенциональность и текстуальность. С. 288.

²⁰¹ Положение «козла отпущения» (см. об этом: Girard R. Je vois Satan tomber comme l'Eclair. P.238).

количество жертв должно быть прямо пропорционально очищению. Или нового концептуального персонажа – «жертву обстоятельств», личных или социальных: здесь акцент ставится на невинности жертвы, вина которой навязана, но не принята ею как собственная; поэтому страдания жертвы относятся более к несправедливости возложенной вины, чем к очищению через страдание. *Граница терпения жертвы оказывается и ограниченностью ее жертвенности.*

Только абсолютное и безоговорочное самопожертвование способно вызвать на себя предельно эксплицированное насилие всей системы. Но эта позиция настолько мучительна во всех возможных смыслах, что абсолютной жертвой не может стать каждый претендент, желающий занять место трансцендентального субъекта. Это место больше не бесстрастно и не определяется степенью знания (и значит, не имеет ничего общего с целями греческой пропедевтики, гностической традиции, магических практик), а избранный на роль жертвы отнюдь не получает всевозможные привилегии, как это обещает роль трансцендентального субъекта. Однако достижение полноты времен невозможно, если место трансцендентального субъекта останется позицией властного собирания и пустого накопления времени.

Итак, целостность идентичности (ошибочно полагаемая достаточным условием для полноты времени) в современных условиях достигается тремя основными способами.

Первый связан с использованием определенной модели вечности, которая работает в центре системы культуры как абстрактный синхронизирующий оператор и рано или поздно теряет эффективность, разоблачаемая в процессах демифологизации и секуляризации, а также деконструктивистскими техниками. В строгом смысле, этот способ связан с моделями синтеза, а не синхронизации.

Второй способ представляет собой различные формы самоорганизации процессуальности (в рамках метаконцепции темпоральности и синергетического подхода). Процессуаль-

ность может работать и как социально-политический перформанс, и как «карнавальное время», поставленное на службу идеологии (не только организация, но и производство праздников с импликацией выгодного для идеологической элиты смысла). Здесь сближаются понятия синхронизации и самоорганизации, что заведомо редуцирует любое представление о вечности как о трансцендентной метаисторической области к некой исторической цели или контексту, поскольку самоорганизация синхронизирует только имманентные истории процессы.

Оба способа не нуждаются в трансцендировании к мета-контексту и потому могут быть обозначены как имманентное человеческое усилие, собирающее хронологическое время и организующее его с помощью инструментов унификации: моделей времени и вечности.

Третьим, альтернативным способом достижения «одновременности» как состояния идентичности и «полноты времен» является организация времени через Событие, которое достигает уровня генерирующего кайроса. Необходимым условием События является жертвенная позиция участвующих в этом событии, – поэтому ошибочно редуцировать историческое событие, творимое взаимодействием его живых участников, до самопроизвольной «точки бифуркации» в самоорганизующейся системе, как это делается в синергетике.

Таким образом, агентом синхронизации является человек, вступающий в диалогическое взаимодействие с другими людьми в Событии, в котором участниками творится исторический контекст в горизонте метаконтекста. Такое Событие способно преобразовать «волны хаоса» (хронологического времени) в исторический процесс: «Время не дано, ибо оно создается»²⁰². О. Розеншток-Хюсси рассматривает диалог, каждый из участников которого жертвует своим имеющимся временем – накоплен-

²⁰² Розеншток-Хюсси О. Рабочие учат слишком много, а учителя слишком мало: Разгадка Августином загадки времени. С.54.

ным прошлым или ожидаемым будущим; в результате создается единое общее время для участников этого диалога. Это и есть тайна времени: «основные силы, образующие тело времени, – это надежда у молодых, вера у старых и любовь, связующая их»²⁰³. Выше говорилось об аспектах власти человека над временем, центральным из которых является его сотворение, и об отчуждении современного человека от тайны времени с помощью его эрзац-концептов. В подобном диалоге безличность темпоральности, равно как и отчуждение от творения, преодолеваются.

Поскольку «жить вместе можно лишь тогда, когда мы проникаем во время как после нашей смерти, так и до начала нашей жизни... Свойством, на основе которого образуется человеческая общность, является именно безмерность времени»²⁰⁴. Не монологический трансцендентальный субъект, но человек, вступающий в диалог с другими людьми в событии, синхронизирует и вместе с тем творит историю.

В отсутствии абстрактного центрального агента синхронизации процесс разоблачения сменяется собственно задачей синхронизации ритмов истории без привлечения уравнительной модели, казавшейся прежде ключом к «разгадке» истории. Когда же процессы демифологизации и деконструкции добрались до этой разгадки, она оказалась финалом определенной модели культуры, определенной модели вечности этой культуры, но не ключом к тайне всемирной истории.

Поэтому само представление о центре системы культуры, всегда притягивающем разоблачения как место главной «разгадки», должно быть пересмотрено. В противном случае, представляя его пустым или заполненным определенным содержанием, центростремительные тенденции культуры будут продолжать действовать как деконструктивистские техники, периодически

²⁰³ Розеншток-Хюсси О. Указ. соч. С. 60.

²⁰⁴ Там же. С. 56.

возвращая культуру к «жертвенному кризису»²⁰⁵, непосредственно связанному с деконструкцией этого центра. Однако простое блокирование центростремительных тенденций в культуре не спасает положение, ибо они стремятся тут же обратиться в центробежные, формируя отрицательную зависимость.

Остается путь синхронизации времен (ритмов истории), проходящий не через модели, имеющие трансцендентальный статус и, соответственно, центральное (и централизующее) положение в системе культуры, а синхронизация времен между собой с помощью того, что лингвист Г. Гийом называет «оперативным временем»²⁰⁶, а В. Беньямин, Э. Левинас и Дж. Агамбен – «мессианским», или «мессианическим». В этой системе необходим такой иерархический комплекс, который исключает трансцендентального агента синхронизации, в отличие от иерархического комплекса европейской модели, который необходимо включает его в качестве центрального элемента. Так называемый «центральный» синхронизирующий элемент иерархии должен быть не трансцендентальным, а оперативным, т.е. действовать только *в условиях* совместного функционирования с другими элементами, поэтому его автономный смысл *вне* процесса синхронизации должен мыслиться невозможным.

²⁰⁵ Жирар Р. Насилие и священное. М., 2000. С. 388; Пигалев А.И. Культура как целостность. С. 380-382.

²⁰⁶ «*Время, которое ум затрачивает на построение времяобраза... это, так сказать, время внутри времени*» // Агамбен Дж. *Apostolos*. С.54. См. также библиографию к данной работе.

Глава 2

ПРОБЛЕМЫ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО МОДЕЛИРОВАНИЯ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

2.1. Бинарные и триадичные структуры и их функции в темпоральном конструировании

Собственное представление о времени как о целостности и горизонте всех возможных явлений и процессов формируется постепенно. В древних культурах понятие времени, как правило, отсутствует²⁰⁷ или не отделено от событий. Представления древних, по которым мы можем реконструировать их понимание времени, являются представлениями о разнокачественных процессах, о чередовании ритмов между собой и чередовании природных и социальных ритмов. Эти процессы имеют *бинарную структуру*, точнее, всегда рассматриваются как имеющие таковую.

Темпоральный процесс первоначально открывается восприятием как естественная осцилляция; он держится на процессах накопления и освобождения, потери и обретения, рождения и смерти, удаления от Золотого века и приближения к концу времен. Подъем и упадок, замкнутые на самих себя и не продуцирующие качественно новые ситуации, преобразуются посредством рефлексии, рождающейся вместе с внутренним сознанием времени, в первичную модель времени – цикл. Однако исключительно на основании осмысления изменений не возникает еще представления о времени: рождается

²⁰⁷ «В аккадском языке нет самого понятия «время», точнее, нет абстрактного термина «время», а еще точнее, безусловное значение «время» не доказано для терминов, которые иногда так переводят» // Клочков И.С. Духовная культура Вавилонии. С. 14. См. также: Ярская В.Н. Время в эволюции культуры. Саратов, 1989. С. 21.

представление о ритме, но пока еще ни первобытная общность в целом, ни тем более отдельный член этой общности не могут выйти за пределы локального ритма. Это возможно лишь при сопоставлении различных ритмов, как внутри рода (ритм ритуального танца, ритм охоты, ритм инициации и т.д.), так и за его пределами, при взаимодействии с другим человеческим сообществом.

В ситуации неосознанного времени мир представляется как смена ритмов, поэтому не происходит ничего, что изменяет мир качественно и в целом, но все лишь возвращается в ритме изменчивости. «Исходное восприятие времени как совокупность биоритмов организма и окружающей среды (астрально-космические, климатические, гидрогеологические, биологические, физические, химические и т.д.) постепенно... обогащалось за счет выявления природной аритмии (смерть, болезни, климатические катаклизмы, затмения, землетрясения, etc.) и отделения от настоящего вначале прошлого (в виде аккумуляции опыта), а затем будущего»²⁰⁸. Из этого первичного конститутивного впечатления времени разворачивается впоследствии целый спектр моделей: от «синусоидных» и «спиральных» моделей истории до осциллирующей Вселенной и ритмов накопления и разрядки в психоанализе.

Так, время изначально возникает для человеческой культуры как *бинарная структура*. Бинарность как темпоральная структура открывает факт первичной утраты, постоянно замещаемой элементом, претендующим одновременно на аналогию и оппозицию замещаемому. Рождение времени есть первое осознание утраты некоей мифологической полноты, которая поэтому регулярно восполняется в первобытном обществе через *собираение* рода: во время ритуала, за пределами ритуального (сакрального) времени с помощью речи и через специфические механизмы, обеспечивающие присутствие

²⁰⁸ Андреев И.Л. Связь пространственно-временных представлений с генезисом собственности и власти. С.64.

предков, поколений (т.е. *времен*) данного рода²⁰⁹. Периодические «собрания рода» и промежутки между ними создают ритм времени для человеческого сознания, благодаря чему становятся возможными описания темпорального процесса как смены состояний (в первую очередь – смены состояний сознания²¹⁰), что позже закрепляет представление о бинарной структуре времени.

Время не воспринимается первобытным человеком как принадлежащее ему, хотя отсутствует также и «абстрактное» измерительное время. Время еще не отчуждено в качестве самостоятельного феномена. Это произойдет позже, когда измеряемое время само станет критерием измерения, «отчужденным» в образе хронологической шкалы. Поэтому время на раннем этапе развития культуры не может быть присвоено, поглощено экзистенциальной структурой. Человек не владеет временем, ибо нет еще собственно человека, который владеет чем-либо²¹¹, в том числе временем; не сформирован еще субъект с его отдельным, присвоенным себе восприятием. Отдельный человек «включен» в темпоральные процессы своего сообщества и может быть «выключен» из них, а значит, лишен мировосприятия.

Однако род в целом также не «владеет» временем: он движется в некотором цикле (или циклах), который и есть время, воспринимаемое как сакральное, властвующее.

По мере углубления процессов секуляризации и индивидуализации внутри общества простое (т.е. адекватное) соотношение между ритмами времени в индивидуальном сознании и

²⁰⁹ См.: Пигалев А.И. Культура как целостность. С. 84-88.

²¹⁰ На этом построены размышления Э. Гуссерля, А. Бергсона, Ж.-П. Сартра, М. Мерло-Понти и др.

²¹¹ «Деятельность их (первобытных людей. – А.С.) сознания является слишком мало дифференцированной для того, чтобы можно было в нем самостоятельно рассматривать идеи или образы объектов, независимо от чувств, от эмоций, страстей, которые вызывают эти идеи и образы или вызываются ими» // Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. С. 132.

ритмом общественного времени нарушается. Человек оказывается в ситуации напряженного парадокса: с одной стороны, утрачена целостность, полнота отношений индивида и сообщества; с другой стороны, ритм времени остается в сознании индивида в качестве главного конституирующего элемента сознания (поскольку сознание и время имеют одновременное рождение), и потому этот ритм, или поток времени, переживается им как господствующий и отчужденный, или неподвластный. Таким образом, время для человеческого сознания возникает как интериоризация процессов разрыва и преемственности, отчуждения от природы и общества, социально-экономического разделения внутри самого общества с выделением самостоятельных страт и постепенно – суверенного индивида. Идея времени-как-истории основана на идеи изначальной потери – мира, себя в мире, выпадения из семантических процессов своей общности, поэтому в контексте этого размышления историю можно определить как собирание утраченной преемственности.

Ритмичные процессы формируют в сознании процессы различения²¹², перехода из одного состояния, а *posteriori* декларируемого как «естественное», в не-естественное состояние культуры. С увеличением численности рода, когда необходимо увеличивается территория его проживания или кочевья, расширяется горизонт, *поверхность* проживания, возникает необходимость в проведении границы и создании «вертикали», сдерживающей экстенсивное развитие. Так рождается потребность в *иерархическом комплексе*, важной составляющей модели вечности.

Как известно, предел увеличения популяции животных регулируется природными механизмами, тогда как человеческое сообщество можно характеризовать как *неестественно беско-*

²¹² Этот процесс тщательно исследуется в работах постмодернистов Ж. Деррида, Ж. Делеза, Ж. Бодрийяра.

нечное развитие естественных процессов²¹³, требующих ограничения и упорядочения, т.е. специфически человеческих, культурных, не-природных функций. Предел неестественной экстенсивности, положенный в основу человеческой культуры, осознается как центр системы культуры, который трансформируется в оппозицию расширяющейся периферии. Только вступив в искусственное поле культуры, впервые человек создает и осознает предшествующее ему состояние естественности в статусе уже-прошедшего.

Таким образом, момент перехода впервые фиксирует сразу два состояния: наличное-настоящее и наличный след предыдущего. Настоящее становится центральным аспектом времени: подтверждение тому мы видим и у Аристотеля, который определяет момент «теперь» как границу времени, разделяющую и объединяющую части времени²¹⁴, и у Августина, различавшего «настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего»²¹⁵, и в понятии «следа» в постмодернизме, который является отпечатком того, что до этого отпечатка не существует: «граница проводится между первым разом и самим повторением»²¹⁶. Поэтому проблема времени только начинается на границе «утраченного времени», Золотого века адекватности, синкретичной полноты «индивидуального» и «общественного» ритмов, потерянного прошлого. При этом граница, отмечающая момент настоящего, который впервые и *отделяет* прошедшее, непременно должна быть и моментом *объединения* разделенного.

Разделение времени на два порядка оформляется в дихотомию понятий сакрального и профанного времени, праздников

²¹³ См. о «естественном» и «искусственном»: Пигалев А.И. Культура как целостность. С. 38-42.

²¹⁴ Аристотель. Физика. Т.3. М., 1981. С. 185, 234а.

²¹⁵ Августин Аврелий. Исповедь. Кн.11, XX, 26 // Августин Аврелий. Исповедь. Паскаль Блез. Письма к провинциалу. Симферополь, 1998. С. 162.

²¹⁶ Делез Ж. Различие и повторение. СПб., 1998. С. 353.

и будней, и, наконец, позднее, в дихотомию вечности и времени. Утраченное (предки, предыдущие поколения, мертвые) становится возможным обрести уже в новом качестве. Так, момент проявления сакрального²¹⁷ и момент утраты сакрального совпадают, и понятие «настоящего» обогащается двумя смыслами. Восприятие настоящего складывается в периодически наступающем Настоящем времени ритуала, где происходит обретение и собирание, т.е. концентрация настоящего, Времени.

Периодичность возвращения сакрального времени способствует развитию представлений о циклическом движении: представление о ритмах времени, независимо от специфики каждого отдельного ритма, в конечном счете является *представлением о цикле*. Это приводит к пространственной организации времени и, как следствие, к циклическому бытию: собственно, “бытие” и возникает как понятие человеческой культуры, фундированной именно циклическими процессами²¹⁸.

Из циклического бытия (пространственного по преимуществу) время как хаотический поток, размывающий организованную целостность, вытесняется либо в обыденную жизнь, в “низкие” представления о ходе вещей²¹⁹, либо в конец временного цикла (в образе бога-разрушителя²²⁰). В циклическом бытии, организованном как пространство, время “приручено” бытием и служит лишь средством измерения, а потому неиз-

²¹⁷ «Мир – это вселенная, в которой уже произошло проявление сакрального» // Элиаде М. Священные тексты народов мира. С. 153.

²¹⁸ Ср.: Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии. М., 1997. С.16.

²¹⁹ Не случайно “неподвижное бытие” Парменида отождествлялось с мышлением, и это тождество было символом высшего типа существования человека – философа, в противоположность существованию тех, кто вовлечен в повседневность потока времени, “суету сует”.

²²⁰ Например, Сатурн как бог-разрушитель в культуре древнего Рима. «Пятая оболочка – это для мексиканцев революции, а для древних – планета бедствий Сатурн, небесное светило катастроф времени» // Розеншток-Хюсси О. Временной спектр. С.422. См. также: Пигалев А.И. Культура как целостность. С. 364.

бежно количественно. При этом события, не включенные в бытие, также вытесняются в маргинальную область времени, – или хаоса²²¹, – поскольку они не являются культурно значимыми, т.е. не осознаются как конституирующие или как раскрывающие тенденции данной культурной традиции. Именно циклическое бытие производит идею вечности, защитная броня которого должна охранять организованное бытие от вторжений *chronos*'а.

Ритуал представляет собой первую форму синхронизации, как было сказано выше, т.е. первую форму восполнения утраченного. Будучи синкретичным объединением множества функций, которые впоследствии получают самостоятельность, ритуал является главным социальным актом в первобытном обществе, связывает в себе все социально и культурно значимые действия²²². Благодаря своей синкретичности ритуал обладает бесконечностью постоянно ограничивающего, самовоспроизводимой границы, которая разделяет и объединяет мифологическое прошлое и родовое настоящее, сакральное и профанное.

Ритуальный процесс длит состояние сакрального времени, что постепенно интериоризируется в индивидуальном сознании, превращаясь в длительность восприятия, или внутренне-го сознания времени. Это становится возможным только при содействии *ритуалу* двух механизмов: *мифа*, хранилища родовой памяти (которое позже трансформируется в коллективное бессознательное, резервацию для индивидуальной памя-

²²¹ Родственное происхождение понятий времени и хаоса мифологически закреплено в образе Хроноса. Время-хаос вытеснено в критическую точку космического цикла, оно появляется как “альфа и омега” всей структуры бытия (Хронос порождает Зевса, бога Космического Порядка), но не допускается в сам установленный порядок бытия, космос (убийство Хроноса Зевсом-“космодержцем”).

²²² Традиционно выделяют 4 основных функции ритуала: социализирующую, интегрирующую, воспроизводящую и психотерапевтическую, хотя возможны дополнения. См. напр.: Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993. С.31-32.

ти), и *табу*, первичного запрета и разделения, которые преодолеваются в ритуале и одновременно утверждаются им.

Миф сохраняет коллективную память в не-ритуальное (профанное) время, поддерживая «сюжетность» профанного мира: каждая вещь, каждое действие должно быть укоренено в сакральном генезисе. Чередование ритуала, воплощающего сакральное, и мифа, поддерживающего нестабильный профанный мир с помощью нарратива, в контексте нашего исследования можно рассматривать как чередование кайроса и хроноса. «Время становится человеческим временем в той мере, в какой оно артикулируется нарративным способом, и, наоборот, повествование значимо в той мере, в какой оно очерчивает особенности временного опыта»²²³. До тех пор, пока ритуал и миф в равной степени священны и сохраняют «трансцендентный остаток», благодаря чему «мифологическая мысль не заботится о законченности; всегда остается что-то, что можно было бы дополнить. Как и ритуал, мифы *бесконечны*»²²⁴, они в равной степени являются и социокультурными техниками, поддерживающими хронологическое течение времени, и событиями, имеющими отношение к генерирующему кайросу, актуализирующими кайрос через ритуальное действие или мифологический нарратив. Периодичность ритуала закрепляет формирующуюся модель «вечного возвращения»: это процесс возвращения к полноте мифа как к порождающей структуре.

Табу, или первичный запрет, создает разделение естественных процессов, ставших неестественно бесконечными в первобытном человеческом обществе, и действует как искусственная граница. Тем самым табу формирует фундамент субъектности – основы сознания, рефлексии, памяти, – разрывающая мир на утраченное табуированное и разрешенное. В во-

²²³ Рикер П. Время и рассказ. С.13.

²²⁴ Леви-Стросс К. Мифологии. Т.1. Сырое и приготовленное. М.; СПб., 1999. С.15.

просе о времени табуированное обозначает прошлое, или прошлое табуируется, поскольку оно «ужасно»²²⁵. Постоянно преодолеваемое и воспроизводимое в ритуале, табу как граница является тем, что составляет бесконечность ритуала, поскольку никогда не может быть полностью отменена и восполнена: идея невозможной утраты всегда выступает мощным культурогенерирующим элементом.

Именно с первичного ограничения начинается собственно человеческая культура, – видится ли это ограничение в ракурсе насилия культуры над индивидом²²⁶ или формирования специфически человеческих механизмов сознания, таких как воображение, память, основа рефлексии. Это никогда не заполняемое «место», «чистое отсутствие»²²⁷, можно назвать экзистенциально-онтологическим выражением трансцендентного (меонического) остатка и первым мгновением времени, которое еще не есть время: «Первое мгновение – неделимо... оно – вне временного измерения: это момент-грань, и, следовательно, он стоит вне длительности... Это мгновение мы не можем помыслить, даже если примитивно определим мгновение как точку во времени»²²⁸.

Момент схватывания этого первичного «следа» является как поворотным (для непрерывности биологической эволюции), так и исходным пунктом, поскольку это также и момент зарождения сознания (и в первую очередь в качестве сознания времени) как изначальной человеческой способности к вос-

²²⁵ Табуированным является «ужасное», часто акт каннибализма (поедание предка), возобновляемый в ритуальном каннибализме. (См.: Поршнева Б. Ф. О начале человеческой истории // Философские проблемы исторической науки. М., 1969). Греческая мифология определяет начало греческой цивилизации моментом убийства Зевсом своего отца Хроноса, пожирающего собственных детей.

²²⁶ Фрейд З. Тотем и табу // Фрейд З. Я и Оно. Труды разных лет. С.348-349.

²²⁷ Ж. Пиаже говорит о «реакции на отсутствие» у человека как о первом отличительном свойстве homo sapiens, сформированном табу. См. об этом: Бородай Ю. Эротика-Смерть-Табу. Трагедия человеческого сознания. М., 1996. С.55-56.

²²⁸ Лосский В.Н. Догматическое богословие // Лосский В.Н. Догматическое богословие. Очерк мистического Богословия восточной Церкви. М., 1991. С. 239.

приятно. Сознание конституируется этой границей, которая также является центром разделения, тем самым сознание конституировано и поддерживается интеграционными механизмами человеческой культуры в качестве бинарной структуры, обладающей способностью к восприятию и воспроизведению последовательности, к различению эпизодов, чередования ритмов, состояний покоя и движения, и т.д. *Способность к рефлексии*, возникая в процессе пролонгации момента сознания, формирует одновременно образ потока дискретных частиц (у А. Бергсона он представлен потоком воспоминаний и механизмов памяти, у Э. Гуссерля – потоком ретенций и протенций) и фиксирует бинарность как автономную структуру, что создает пространство для дальнейшего группирования архетипичных образов на бинарной основе.

Память формируется как *пространство для времени* в человеческом сознании: время приносит новые состояния, и одновременно память, поддерживаемая механизмами, заложенными ритуалом и мифом, сохраняет прежние состояния, может возвращаться к ним, как к Иному. Тем самым структура памяти обеспечивает условия возможности трансцендирования, выхода за пределы момента настоящего²²⁹. Этот выход осуществляется путем постоянного возвращения в прошлое, которое становится прототипом Иного настоящего и постепенно откладывается в идее неизменного, вечного как Иного времени в целом. Прошлое удерживается в памяти, несмотря на непрекращающийся поток восприятия («дискретных частей»): «Чрезвычайно важным фактором сохранения идентичности сознательных существ является память. Однако и

²²⁹ «Настоящее есть некое качество, в нашем случае содержание специфического религиозного опыта. Запирая содержимое этого настоящего,... мы получаем возможности продлить и удержать его за пределами собственного времени настоящего. Все будущее будет тогда только порывом, пролонгацией, настоятельностью настоящего, т.е. присутствием того, что открылось Исайе в откровении, возможностью бесконечного продления настоящего. Поток первоначального времени задержан (is arrested)» // Гигерич В. Производство времени.

она не является абсолютным, т.е. необходимым или достаточным, условием сохранения идентичности... Память не является свойством исключительно рефлексивного сознания. Оставшаяся в прошлом история сознания формирует круг коннотаций, которые особым образом воздействуют на каждый ментальный акт»²³⁰. Рефлексия формирует длительность времени так, что раскрывает себя как конститутивный элемент памяти, благодаря которому впервые становится возможна проблема объективности прошлого и объективности времени. При помощи рефлексии создаются структуры, обеспечивающие возможность существования первичной организации времени как прошлого-настоящего (модус будущего возникает намного позже).

Прошлое-настоящее является одной из первых бинарных структур, в которой время в аспекте прошлого становится универсальным. Другим для человеческого сознания и таким образом формирует культурное (и ментальное) пространство для осознания «инаковости». При этом само сознание все больше начинает выступать в роли референтной области, становясь трансцендентальной основой времени, и, по сути, стремится занимать позицию вечности, что дает право исследователям психологии сознания времени открыть сознание как вневременное условие восприятия времени: «Дление не только способно и впрямь оперировать сразу во всех временных регистрах, нарушая хронологичность, но и лишено какой-либо регулярности хода, т.е. вообще не обладает характерными признаками времени. Вывод, подтверждаемый практикой, состоит в том, что сознание, как идеальная реальность, не проявляет себя в каком-то особом времени, а скорее, отрицает в своих операциях идею времени вообще. Сознание, будучи идеальной реальностью, оказывается вневременной

²³⁰ Хёсле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности. С. 114.

сущностью»²³¹. Сознание, занявшее позицию вечности, оформляется в концепте разума-наблюдателя в метафизике Нового времени и в таком виде становится позднее плацдармом для проекта Просвещения.

Сознание, будучи в своей основе границей разделения времени, само является предпосылкой и конституэнтom вечности. Преодолевая инаковость прошлого и замкнутость настоящего в пересечении разделяющей их границы, человеческое сознание творит распавшийся на оппозиционные части мир в единстве ритуального процесса или мифологического нарратива, восстанавливая «связь времен». Позже ритуал ложится в основу исторических циклов и кайротических событий, нарратив же становится способом восприятия и построения истории²³². В экзистенциальном плане ритуал закрепляется в привычках и обычаях, создавая «обыденное время», а нарратив конституирует экзистенциальную темпоральность. Так целостный мир человеческой культуры держится постоянным восполнением и *замещением* иллюзорного до-раздельного существования. Социальные, политические и иные проекции этого замещения создают основу иерархического комплекса в модели вечности и способствуют формированию соответствующей ему иерархии в культурно-исторической общности.

Структура первого иерархического комплекса «ритуал – миф – табу»²³³ является структурой триады и демонстрирует недостаточность простого чередования ритмов (сакрального и профанного, создаваемых ритуалом и мифом) для формирования человеческого сознания и времени культуры. Недостаточно, например, смены сна и бодрствования, чтобы отграничить

²³¹ Силин А.А. Время – феномен или ноумен? // http://www.chronos.msu.ru/RREPORTS/silin_vremya-fenomen.htm.

²³² О нарративе как пронизывающем наше существование вне зависимости от экспликации в искусстве см.: Carr D. Time, Narrative and History. Bloomington/Indianapolis, 1991.

²³³ Лукьянов А.Е. Становление философии на Востоке. С. 13.

их как самостоятельные состояния сознания²³⁴: в состоянии только бинарного чередования они являются продолжениями друг друга. Только после ограничения каждого из ритмов становится возможным их взаимоотношение. Граница такого взаимоотношения становится основой генезиса воспоминания (об утраченном, отделенном) и рефлексии (преодоление разделения), основным конституэнтном человеческой памяти. Только *граница* как некий «*третий компонент*», выходящий за пределы бинарной последовательности, дает возможность охватить ее в движении рефлексии и фиксировать в сознании как бинарную структуру. «Граница проходит уже не между первым разом и гипотетически возможными благодаря ему повторениями, но между условными повторениями и третьим повторением, повторением в вечном возвращении, из-за которого невозможно возвращение двух других»²³⁵.

Тем самым феномен «третьего компонента» заключается в ограничении власти бесконечных процессов и формирующихся в этом ограничении бинарных структур. Граница отмечает момент утраты полноты, не существовавшей до момента утраты, поэтому возникающее чередование ритмов в момент ограничения превращается в тиранию бинарности, которая замыкает сознание (как коллективное, так и индивидуальное) в смене ритмов. Это происходит постольку, поскольку бинарные отношения оппозиции и взаимодействия являются культурным средством замещения травматического момента первичного ограничения, которое, будучи бесконечным, вызывает и бесконечные замещения. Это делает бинарную

²³⁴ Примечательно, что Э. Левинас использует пример сна и бессонницы, когда рассуждает о сознании как о выходе из «анонимности *il y a*». При этом ни сон, ни бодрствование сознания отдельно не являются выходами из анонимности или самой анонимностью, но сознание или сон как пограничные состояния, как нечто третье в бинарной структуре: «Сознание или, наоборот, сон как выход из сознания являются выходом из *il y a*.» / Ямпольская А.В. Ранний Левинас: проблемы времени и субъективности. С.165-177.

²³⁵ Делез Ж. Различие и повторение. С. 355.

структуру порочным кругом, властвующим в человеческом сознании. Например, Ж. Бодрийяр отмечает в современной политической практике замкнутый цикл бинарности: «Всюду один и тот же «сценарий»... всюду тест как основополагающая форма контроля через бесконечно дробящиеся практики. Мы живем в режиме *референдума* – именно потому что больше нет *референции*... Между тем известно, что тест и референдум представляют собой идеальные формы симуляции: ответ подсказывается вопросом... Таким образом, референдум – это всегда не что иное, как ультиматум: односторонний вопрос, который больше никого не вопрошает, а сам сразу навязывает некоторый смысл, чем и завершается цикл»²³⁶.

Этот парадоксальный тиранический *монологизм бинарности* требует существования альтернативной структуры, которая должна сохранять внутреннюю темпоральность и никогда не заполняемую границу «отсутствия». Такой альтернативой замещающего контекста служит метафора. «Метафора как целостное событие имеет дело не с отождествлением разных предметов, а с различием внутри одного предмета, отличием предмета от самого себя. Точнее – точка уподобления двух разных предметов является точкой расподобления предмета с самим собой... Если мы отличаем один предмет от другого, мы имеем дело с пространством; если же мы отличаем предмет от самого себя, – мы имеем дело со временем. Метафора, особым образом отличая предмет от самого себя, инкарнируясь, обнаруживает свой темпоральный характер»²³⁷. Удерживая разделенное иначе, чем ритуал, движущийся бинарной очередностью «табуирование – преодоление табу», метафора говорит о сходстве между предметами, которое существует лишь потому, что в начале произошло разделение.

²³⁶ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. С. 133-134.

²³⁷ Амелин Г. Метафора как темпоральная структура // Логос. 1994. №5. С.267.

Так, первичное впечатление времени уже вторично, поскольку оно находится уже по другую сторону разделения; оно всего лишь впервые опознано сознанием²³⁸. Однако механизм узнавания поддерживается метафорой, которая лежит в основе памяти, «временности», так же как поэтическое²³⁹ лежит в основе исторического сознания. Содержание метафоры экстраполируется (в процессах преодоления ограничения, снятия табу в ритуале или с помощью рефлексии) на замещаемый контекст²⁴⁰, в до-разделительный период, тем самым создается референтная область метафоры. Собственно, процесс замещения в культуре с самого начала является процессом производства метафор²⁴¹.

Темпоральные ритмы, таким образом, могут быть организованы в основном этими двумя способами: *бинарной оппозицией* и *метафорой*²⁴². Оба способа сохраняют возможность трансцендирования в качестве фундаментального свойства. Однако трансцендирование в первом и во втором случае различно.

В *бинарной оппозиции*, сохраняющей динамику ритма, оно предстает как бесконечная смена значений и состояний, как хайдеггеровский «эк-стаз», как математическая «дурная бесконечность».

²³⁸ Об узнавании первичного см.: Жижек С. Возвышенный объект идеологии. С. 70.

²³⁹ Мифы как первичный нарратив возникают в человеческой культуре в поэтической форме, по преимуществу организующей время.

²⁴⁰ «Аналогия и сравнение могут быть верными или же нет, но ничего подобного нельзя сказать о метафоре... Посредством метафоры скорее происходит замещение или постановка одного значения вместо другого» / Сыров В.Н., Суровцев В.Н. Метафора, нарратив и языковая игра. Еще раз о роли метафоры в научном познании // Методология науки. Становление современной научной рациональности. Вып. 3. Томск, 1998. С. 186-197; см. там же библиографию по исследованию метафоры.

²⁴¹ Ср.: Деррида Ж. О грамματοлогии. С. 460-461.

²⁴² Аналогом бинарной оппозиции и метафоры в области темпорального конструирования являются две базовые модели: цикл и линейность.

В *метафоре*, представляющей структуру соотношения, а не процесса, трансцендирование – это преодоление всегда-наличного ряда значений (означающих) с целью прорыва к всегда недостижимой (не существующей до и вне этого соотношения) референтной области, области означаемого.

Математическим аналогом обеих моделей являются, с одной стороны, греческая математика, основанная на бесконечной последовательности целых положительных чисел, и с другой стороны, восточная (арабская и индийская) математика отношений, имеющая «параллельные и непересекающиеся» символические ряды чисел и формул.

И, наконец, сама оппозиция «время – вечность», где вечность представляет референтную область для временных процессов, понимается или как бинарная оппозиция, что ведет к кризису модели вечности, построенной на фундаменте трансцендентальной области, или как структура метафоры с присущими ей внутренними символическими отношениями. В этом последнем случае вечность представляет собой не *модель* или трансцендентальную область, но *измерение*, действующее внутри времени, подобно «оперативному времени».

Динамичная бинарность и метафоричность соединяются также в диалектике сознания и бессознательного: первое становится аналогом области значений, второе – области табуированного означаемого. В свою очередь, область значений, сознание, является продолжением греческой традиции последовательного ряда, выведенной на поверхность логоса, одномерности *ratio*, тогда как неопределенность бессознательного, области «изначального хаоса», становится символом многомерности и «чистого времени». Табуированное означаемое (понимаемое и как полнота времен, и как прошлое) покоится в бессознательном, которое открывается З. Фрейдом как самостоятельный комплекс. До этого открытия бессловесный хаос, получающий существование только через упорядочивающую структуру сознания, просачивался на поверхность сознания в

легитимной форме темпоральных конструкций и не легитимной форме эмоций.

В вопросе двойственности сознания и подсознания получает новое преломление проблема синхронизации: открытие бессознательного – это открытие того факта, что бессознательное не просто асинхронно или синхронно процессам сознания, но что мы не можем установить их адекватной корреляции (не контролируем их синхронию или диахронию) сознательно, поэтому синхронизация происходит бессознательно, и таким образом, бессознательное становится детерминантом, вытесняя прежнее место сознания. Задачей становится поиск пути к новому детерминанту, – бессознательному, – чтобы вновь взять его под наблюдение и контроль. Поэтому З. Фрейд занимается толкованием сновидений, К. Г. Юнг обнаруживает архетипы, Ж. Лакан выспрашивает «собственную речь языка»: идет настойчивый поиск адекватного отношения подсознания и сознания, области нового референта и области прежних смыслов и значений.

Внимание к области бессознательного и попытка синхронизации с его помощью является демонстрацией протеста против одномерности времени, каузальной причинности, и вместе с тем его можно рассматривать как индикатор тоталитарных притязаний рациональности на те области, которые еще не подверглись рационализации. Соответственно, открытие бессознательного влечет за собой два проекта его культурной адаптации: либо экспликацию процессов бессознательного с использованием языкового поля как универсального фильтра, либо зачарованность хаосом процессов бессознательного, сакрализация «неподвластного». В первом случае сознание и подсознание остаются бинарной структурой, в которой сознание занимает организующую, насильственную позицию *ratio*. Во втором случае остается та же бинарная оппозиция, но акцент смещается на дезорганизующую роль бессознательного. Однако внимание к границе сознания выделяет

«третий компонент», соединяющий их, – речь как поле двустороннего трансфера процессов²⁴³, что позволяет рассматривать триалогичную структуру сознания и бессознательного с трансферирующей их границей иначе, чем триадичную структуру З. Фрейда «Я – Оно – Супер-Эго», связанную с иерархическим комплексом насильственной рационализации.

Таким образом, психоанализ как проект европейской мысли продолжает имплицировать бинарные структуры в сознание субъекта, отводя ему роль «третьего судьи», но лишая онтологической опоры «третьего компонента», место которого занимала трансцендентальная область, сама являющаяся частью оппозиции «время – вечность». Не выдерживающее «инъекций» бесконечных бинарных оппозиций, сознание субъекта дает «трещину», теряет целостность, превращая субъекта в «шизофренический субъект» или в точку бесконечных переплетений эпистемологической системы.

Однако «шизофренический субъект» связан также с христианской идеей сотворения человека по образу и подобию Божьему, воспринятой европейской метафизикой в рамках парменидовского принципа тождества. Поскольку Бог сотворил человека, человек также может, используя «принцип тождества», «сотворить» бога. Не случайно идея *творящего* человека и *сотворенного* бога впервые проявляется на родине «принципа тождества», в критике богов греческими философами. В XX веке она встречается в концепциях «становящегося бога» и «сотрудничества Бога и человека», например, у Л. Фейербаха²⁴⁴, М. Шелера²⁴⁵, П. Тейяра де Шардена²⁴⁶. Подобный дуализм человека и Бога по сути монологичен, он под-

²⁴³ «Посредством слова, которое, собственно, уже и есть присутствие, созданное из отсутствия, отсутствие само, в тот начальный момент, постоянное воспроизведение которого различил в игре ребенка гений Фрейда, начинает именоваться» // Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. С. 45.

²⁴⁴ Фейербах Л. Сущность христианства. С. 7-405.

²⁴⁵ Шелер М. Положение человека в Космосе. С. 31-95, 519-523.

²⁴⁶ Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1987. С. 192-202.

держивает шизофреническое раздвоение субъекта на человеческое и божественное (эта бинарная оппозиция не давала покоя еще Пелагию и его последователям). Монологизм этой бинарной оппозиции способствует регрессии к «изначальному» тождеству: «свернуться в монаду», совпасть с божеством. Такое возвращение неизбежно, если божественное понимается как элемент бинарной оппозиции, будучи редуцировано до функции трансцендентальной области.

Кристаллизация темпоральных ритмов культуры и сознания в бинарные структуры закрепляет формирование трансцендентальной области. Образуются, таким образом, две оппозиции.

Первая оппозиция представлена традиционным «двоемирием», характеризующимся отношениями подобия, аналогии или антагонизма: область темпоральных процессов, с одной стороны, и область организующих их структур, с другой. Это «мир вещей» и «мир идей» Платона, «Два Града» Августина. Трансцендентальная область здесь является референтной областью, и все означающие ведут к ней.

Вторая оппозиция сохраняет имманентность темпоральных процессов, чередования ритмов; данную оппозицию традиционно разрабатывает и поддерживает эмпирическое направление, материализм и позитивизм, а также концепция темпоральности, игнорирующая вмешательство трансцендентальной области в процессы темпоральной самоорганизации.

В первом случае трансцендентальная область является одновременно и агентом синхронизации, «посредником» между процессами, хотя очевидно, что трансцендентальная область, будучи «третьим компонентом», фактически тождественна одному из двух компонентов этой структуры. Например, противопоставление Единого и Иного у Платона решается тем, что Единое остается в пределах бинарной структуры Единого и Иного, но выполняет функцию границы, третьего компонента, оставаясь тем же самым. Против этого и направлен упрек

Аристотеля по проблеме «третьего человека» (ставший симптоматичным упреком в отношении последующих бинарных структур): он направлен против необоснованной трансформации одного из элементов оппозиции в привилегированного агента синтеза. Однако «третий компонент» в рамках греческого мышления обладает синтезирующей функцией постольку, поскольку является абстракцией, или абстрактной референтной областью. «Абстракция рассматривает возможность и действительность, но ее представление действительности – фальшивое воспроизведение последней, так как оно делается не посреди действительности, а посреди возможности. Абстракция может постигать действительность только путем ее снятия, но снять для абстракции как раз и означает перевести в возможность... Действительность, существование — это диалектический момент в “триаде”, начало и конец которой закрыты для того, кто — как существующий — включен в диалектический момент. Абстракция завершает “триаду”, совершенно верно»²⁴⁷.

Во втором случае, когда бинарная структура представлена «длящимся несовпадением» времени, т.е. чередованием ритмов, проблема их организации как самоорганизации приводит к выявлению универсального посредника, который присутствует, как правило, в латентной форме. Осознание необходимости выявления такого посредника в качестве самостоятельного третьего компонента происходит в европейской мысли у Гегеля, когда чередование тезиса и антитезиса находит объединение в новом качестве синтеза, которое выросло из разъединившей их границы, кроющейся в приставке «анти-». Таким образом, функция «посредника», или третьего компонента, имеет двойственную природу: *соединяющую* посредством (*посредничеством*) границы, или первичного *ограничения*, область значений с референтной областью (вечность и

²⁴⁷ Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к “Философским крохам” // Логос. 1997. №10. С. 146.

время, сознание и бессознательное, сакральное и профанное) и *блокирующую* непосредственный доступ к референтной области. В основном эти функции действуют одновременно. На примере процедур инициации можно увидеть, что механизмы посвящения неофитов в «тайное знание» предусматривают избирательность в отношении кандидатов, проявляемую носителями этого знания (жрецами, традиционно являющихся аналогом посредничества в системе сообщества), тем самым жречество выполняет также и блокирующую функцию.

Дуализм «миров», заложенный в античности, становится парадигмальным для европейской культуры в идее *отражения*, постоянно конкурирующей с христианской концепцией *подобия* в попытках (весьма успешных) ее замещения. Предельным пунктом развития этой идеи становится переворачивание миров, в частности, взаимозамещение времени и вечности, как было проанализировано выше.

Альтернативное решение предлагается философией диалога: человек и Бог, человек и мир, или время, или смерть, – все это Другой, в отношении с которым вступает человек как с не-тождественным. В иудейской традиции Бог как абсолютный Другой стоит за пределами исторических циклов, но в то же время каждая секунда потенциально является «вратами Мессии». Можно сказать, что основными отношениями взаимодействия между двумя подобными элементами являются отражение, поглощение либо разрушение, а между двумя различными – диалог как позитивное взаимодействие или отказ от взаимодействия. Однако при господстве идеи отражения разрушение подобного представляется лишь уничтожением лишнего, повторяющегося, и потому ведет к очищению (очистительная роль жертвы, которая всегда должна принять на себя роль подобного)²⁴⁸. Но уничтожение в случае признания абсолютной инаковости Другого немедленно разоблачает

²⁴⁸ Жирар Р. Насилие и священное. М., 2000. С.127-133.

жертвенный механизм. Первоначально «другой», обладающий сходством и отличием одновременно, – это боги, священные предки и т.п.; это Другой, инаковость которого сохраняется (в отличие от инаковости соседних племен, которая либо уничтожается, либо поглощается). В иудео-христианской модели абсолютно Другой – это Бог, инаковость которого не просто сохраняется, но недостижима. Такая недостижимая инаковость служит поддержкой для концептуального понимания Другого как абсолютно Другого. Поэтому не случайны многократные и не прекращающиеся попытки уравнивания, снятия этого различия путем конструирования искусственного «другого», или искусственного контекста. Древние боги как «другое», сохраняющее сходство с реалиями породившего их сообщества, обладают способностью «вселяться», «инкарнировать» в людей, т.е. периодически растворять инаковость в тождестве. В христианстве такое совпадение человека с Богом в принципе невозможно²⁴⁹, но возможен диалог. В категориях системного анализа *функция* Бога как «*третьего компонента*», или *границы*, – *препятствовать возвращению подобия (предполагающего триалогичную структуру) в тождество (бинарную структуру)*.

Наличие «третьего компонента» выявляется *post factum* при анализе бинарных структур, в которых он предполагается как «нулевой компонент»: «Еще в конце XIX в. А.Кемпе, известный специалист по символической логике, писал, что человеку свойственно мыслить в терминах диадных отношений... любое триадное (тройственное) отношение представляется человеку не более сложным, чем пара диад. Столь же логичным было бы утверждение, что диадные отношения суть триады, содержащие нулевой член»²⁵⁰. Этот «ну-

²⁴⁹ Эта невозможность вытекает из однажды осуществившейся возможности, т.е. уникального события боговоплощения. См. об этом: Николай Кузанский. Об ученом незнании // Николай Кузанский. Сочинения в 2 т. Т.1. М., 1979. С.151.

²⁵⁰ Уваров М.С. Бинарный архетип. СПб., 1996. С. 11.

левой» третий компонент может легко расцениваться как искусственное образование²⁵¹, поскольку антиномичность мышления и бинарные оппозиции имеют физиологическую основу. Однако его «искусственность» аналогична искусственности человеческой культуры, не являющейся лишь занятым дополнением к природным процессам, но преодолевающее и объединяющее их в новом качестве.

Таким образом, отказ в концепции темпоральности и самоорганизации от референтной области, «области подражания», – то, что можно отнести к свойствам «второго компонента» бинарной оппозиции, – выявил ее не столь явно выраженную функцию посредника, «третьего компонента», в котором нуждается бинарная структура для преодоления своей монологической замкнутости.

В греческой метафизике третий компонент является элементом бинарной оппозиции: это «мир идей» Платона или «бытие» элеатов. Далее в европейской традиции «третий компонент» понимается как Бог (причем в зависимости от крена традиции – как бог «Афин» и/или бог «Иерусалима»). Модель третьего компонента в христианстве предстает как принципиальная недостижимость, но достигаемость²⁵². Она не статична, поскольку находится вне досягаемости и наглядности; не осуществлена, поскольку будущее не определено фатально; наконец, это Лицо, а не безличная сущность (или несуществование). *«То, что по ту сторону Бытия, – третье лицо, не определяющееся Тожественностью Себе, самостью. Это возможность третьего направления, направления радикальной непрямолинейности, свободной от двухполюсной*

²⁵¹ Например, отказ в протестантизме от символического пласта прочтения Священного Писания можно расценивать именно как отказ от «искусственности».

²⁵² Христианская Троица, которая «нераздельна и неслиянна»; а также невозможность слияния отдельной души с Богом позволяет говорить о христианской модели третьего компонента как об универсальном условном контексте, или универсальном культурном операторе.

игры имманентности и трансценденции, свойственной бытию, где имманентность всегда обыгрывает трансцендентность»²⁵³. Секуляризация идей, начатая в эпоху Ренессанса и завершенная Просвещением, приводит к «светской» модели Третьего как к «снятию» противоположностей, заключительному члену силлогизма, завершающей стадии самопознания Абсолютного Духа. Модели триады возникают как структуры, дедуцированные из идеи христианской Троицы в попытке ее замещения. Одна из ипостасей (Лицо) в Троице связана с будущим как грядущим (т.е. не наличествующим в качестве модуса времени), со спасением и исполнением; в триаде же это либо третий компонент аристотелевского силлогизма, который всегда уже подразумевается в предпосылках, либо синтез, который поглощает дуализм тезиса и антитезиса и тем самым снимает внутреннее напряжение различия в бинарной оппозиции.

При переведении данной модели Третьего в атеистический контекст Лицо замещается не просто безличным существованием, но сартровским «ничто»; время превращается в темпоральность, но не историю, и движется человеческим усилием, «проектированием», а не «тягой из будущего»²⁵⁴. Бытие переходит в ничто, отказываясь от себя, и исторический процесс низводится до цикла «вечного возвращения», до – даже не диалектики, а *осцилляций* бытия и ничто. Механизм «отрицания отрицания» и новый уровень исторической «спирали» не спасают от циклизма: даже тысячелетия преодоления ошибок новыми ошибками означают отсутствие прогресса²⁵⁵. Так, третий компонент оказывается принципиально достижимым, если позиционирован в трансцендентальной области, и даже

²⁵³ Левинас Э. Ракурсы. С.318.

²⁵⁴ Об истории как определяемой напряжением, тягой из будущего (в отличие от рассматриваемого напряженного усилия из настоящего) см.: Агамбен Дж. *Apostolos*. С. 49-71.

²⁵⁵ Розеншток-Хюсси О. Творение будущего. С. 461.

когда он принимает темпоральный модус «будущего», его неизменность гарантирована «непреложностью законов исторического процесса».

Такова ситуация с системами, исключаящими метаконтекст из взгляда на историю, судьба и цель которых – никогда не нарушать образ «маятника времени». Постмодернизм, разоблачая центризмы культуры, стремится освободиться от этого образа как от насильственного монологизма бинарности, поэтому находит выход в идее поверхности, сглаживающей противоречия внутри бинарной структуры, однако в действительности не преодолевая ее. «При внимательном рассмотрении деконструктивистские практики очень сильно напоминают гегелевскую идею "поглощения" одной противоположности другой в процессе разрешения противоречия»²⁵⁶. Самоорганизация поверхности, темпорального потока оказывается ловушкой, которую использует (и в которую попадает) синергетика.

В религиозных системах (т.е. включающих метаконтекст) исторические события могут считаться свершениями, поскольку историческое со-бытие не «есть» и не переходит в «ничто», но свершается между двумя лицами, вступившими в диалог, перед «третьим»: Лицом, горизонтом, границей, метаконтекстом. Выше уже говорилось о том, что синхронизация есть не только сопряжение ритмов истории внутри истории, но и соотношение их с метаисторией, или метаконтекстом. Подобное отношение диалога, творящего время, рассмотрено в интерпретации О. Розенштоком-Хюсси понимания времени у Августина: двое вступивших в диалог, – учитель и ученик, – создают протяжение *совместного* времени в этом диалоге, жертвуя каждый *своим* временем. Ученик жертвует своим *настоящим* и прошлым ради получения знаний и опыта для своего будущего, а учитель – своим *настоящим* и будущим

²⁵⁶ Уваров М.С. Бинарный архетип. С. 135.

ради связи с прошлым, которое он сам уже когда-то прошел, и проходит снова вместе с учеником. На пересечении этих временных протяжений, в напряженном поле диалога, создается Настоящее (понимаемое и как «время», и как «реальность»).

Показательно, что центральным моментом в понимании времени Августином является высказывание о трех «настоящих» в каждом из трех модусов времени, а Э. Левинас определяет настоящее как диахронию прошлого и будущего, покоящуюся в ответственности перед лицом Другого²⁵⁷. Именно из центра настоящего рождается и протягивается время в обе стороны, в будущее и прошлое, так что когда мы продвигаемся вперед по пути познания, развертывания, то одновременно погружаемся вглубь времен, в прошлое. Этот разнонаправленный процесс «протягивает человеческую душу» (“*distentio animi*” у Августина) на все время истории, благодаря чему душа вмещает все время (у М. Хайдеггера это фиксируется как темпоральность, конституирующая экзистенцию), а также делает исторический процесс разнонаправленным, двухвекторным. До тех пор, пока «тройственное настоящее еще не скреплено окончательно печатью *distentio animi*, поскольку в самой это троичности не распознан разрыв, позволяющий приписать душе протяженность иного рода, нежели та, в которой было отказано точечному настоящему»²⁵⁸, триадичная структура времени остается даже у Августина, хотя каждый темпоральный модус стянут в акцент «настоящего». Только при *distentio animi* рождение будущего и осознание прошлого, берущие начало в точке настоящего, становятся *триалогичной* моделью времени. Последняя существенно отличается от *триадичной* модели темпоральных модусов «прошлое – настоящее – будущее», нанизанных на хронологическую шкалу или поддерживающих поток темпоральности.

²⁵⁷ Левинас Э. Диахрония и репрезентация. С. 157-160.

²⁵⁸ Рикер П. Время и рассказ. С. 23.

Проследив превращения бинарной структуры в триадичную и триалогичную структуру и постоянно присутствующие в культуре тенденции редуцирования «третьего компонента» к одному из элементов бинарной оппозиции, можно прийти к выводу, что оппозиция «время – вечность» имеет тенденцию к переворачиванию (а ее компоненты – к взаимозамещению) в том случае, если она понимается как бинарная структура, и в частности, как оппозиция. Замкнутая на самой себе бинарность представляет не что иное, как «тактическое раздвоение монополии»²⁵⁹, и использует бинарную регуляцию только в целях выживания. Бинарная структура времени и вечности, таким образом, не более чем симуляция диалектических процессов между этими элементами.

Следовательно, только соотношение времени и вечности, где вечность понимается как *измерение*, метаконтекст, а не оппозиционная времени трансцендентальная область, т.е. *модель*, и где время представляет собой триалог (будущее и прошлое через настоящее), может выступать конститутивным элементом культуры в современной ситуации кризиса модели вечности. В культуре, где преобладает бинарная структура, всегда сохраняется соблазн возвращения к синкретичному мифическому состоянию непосредственности, отрицающему роли «посредников» в культуре и социуме. Последнее ведет, во-первых, к уничтожению блокирующей функции, следовательно, к ничем не сдерживаемой регрессии к атавистическим типам культурной организации, и во-вторых, к тому, что преемственность, обеспечиваемая соединительной функцией, упрощается до субъективных интуиций и теряет историчность, поскольку референтная область предполагается открытой и прозрачной для индивидуального сознания, никак не связанной с опытом культурного прошлого, для которого всегда необходим посредник.

²⁵⁹ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. С.144.

Таким образом, очевидно, что избавление от функций посредника, естественно вырастающих из первичного ограничения, ведет не к изначальной полноте времени, но напротив, к полной утрате связей внутри культуры и истории.

2.2. Событие в истории как диалог времени и вечности

В исторической науке XX в. можно выделить две определяющие тенденции, по-разному соотносящие время истории с референтной областью ее рассмотрения и по-разному определяющие эту область.

Первая тенденция в философии и философии истории отводит ведущую роль событию как центральному историческому понятию, единице истории и времени, понимаемому исторически. «Историческое содержание обретает свой характер вместе с установлением пункта во времени – между всем предшествующим и всем последующим»²⁶⁰. Следуя заданному М. Хайдеггером рассмотрению события как со-бытия, онтологическая структура события рассматривается как точка некой встречи, пересечения рационального и иррационального, сознания и подсознания, повседневного существования и безмолвного ужаса.

Но, так или иначе, даже акцентируя «со-вместность» события, – «Бытие со-вместно. Что может быть проще такой констатации? И между тем, чем, как не ею, больше всего пренебрегала до сих пор онтология?»²⁶¹, – мыслители в большинстве своем рассматривают событие как *взаимодействие* в совместности человека и Иного, в качестве которого

²⁶⁰ Зиммель Г. Проблема исторического времени // Зиммель Г. Избранное в 2 т. Т.1. М., 1996. С. 522.

²⁶¹ Нанси Ж-Л. О событии // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., 1991. С. 91-102.

выступает многоликий мир или безличный ужас, но не как встречу человека и Лица Другого. Соответственно такому пониманию, событие видится как некий универсальный хронон – «единица времени»²⁶², точка кайроса и источник кайротического времени, изменяющая время хронологическое. В синергетической концепции эта точка превращается в «точку бифуркации», генерирующую новое состояние и дальнейшее развитие самоорганизующейся системы. Подобное событие-точка представляется посредником между полярными и/или бинарными состояниями: хаоса и организации, трансцендентного и имманентного, времени и вечности.

Представления о кайротическом событии предполагают также формы посредничества между участниками этого события. Примечательно, что развитие форм *посредничества* внутри события можно проследить от античного героя, сражающегося и терпящего неудачу в борьбе с фатумом, до героической марионетки, движимой «хитростью мирового разума». Европейская метафизика видела соединение времени и вечности в Событии, происшествии, в котором попавший в поле зрения «мирового Духа» субъект становится избранником истории (в частности, поэтому, централизуя событие, М. Хайдеггер тем самым остается в рамках метафизических представлений). В акценте на событии европейская мысль утверждала переход от «представления» к «воле», которая по-прежнему была встроена в *ego-cogito* трансцендентального субъекта. Событие как «облако мирового Духа» окутывает субъекта-монаду. Подобное взаимодействие отсылает к образу механического соединения элементов внутри бомбы. Поэтому метафора события часто отсылает к образу бомбы и производимого ею взрыва: «Событие – это взрыв, «звонкая новость», как говорили в XVI столетии. Его угар заполняет

²⁶² Уитроу Дж. Естественная философия времени. С. 197. См. также: Барг А. Категории и методы исторической науки. С. 91.

все, но он кратковременен и пламя его едва заметно»²⁶³. Кратковременность события также рассматривается в почти количественном сопоставлении присутствующих в нем «хроноса» и «кайроса». Не случайно также и Большой Взрыв, рождающий Вселенную, занимает в мировоззрении статус не просто точки-события, но первого и главного События, содержащего полноту кайротического времени, а значит, полноту креации. Резервация такой полноты в некоем изначальном Событии делает его референтной областью, или организующим центром референтной области, а значит, и неким «ядром Вечности».

Следовательно, «каждое событие является историческим в том отношении, что отсылает к своей прошлой доистории как к своему основанию, и одновременно оно само является доисторическим, подготавливая фундамент для событий будущего»²⁶⁴. Однако при таком взгляде на событие всегда существует опасность «вечного возвращения» к креативной полноте времени, зарезервированного в изначальном Событии, и умаления самостоятельного значения последующих событий.

Другой тенденцией в исторической науке становится изучение длительных исторических процессов при исследовании конкретного исторического примера в заданном периоде истории, что можно определить как темпорализацию вечных структур из классической философии истории²⁶⁵. Такой метод «структурных игр» внутри истории взяла на вооружение «школа Анналов»: Ф. Бродель говорит об изучении «истории длительных протяженностей», «неподвиж-

²⁶³ Бродель Ф. История и общественные науки. Историческая длительность // Философия и методология истории. Сборник переводов. М., 1977. С. 118.

²⁶⁴ Родин А. Именованье как событие: от возможных миров к виртуальной среде // Концепция виртуальных миров и научное познание. СПб., 2000. С. 247.

²⁶⁵ К. Левит возводит тенденцию темпорализации Мирового Духа к лекциям И. Г. Фихте «Основные черты современной эпохи» (1804\1805). См.: Левит К. От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX века. С. 355.

ной истории»²⁶⁶. Для данного направления исторического исследования референтная область располагается не в единичном или уникальном событии, однако уже и не в трансцендентальной области (после краха последней как референта научного, и в том числе исторического, исследования). Референтная область в данном случае становится конвенциональной величиной, способной к динамичным изменениям сообразно открывающимся фактам. События редуцированы до значимых фактов некоего общего «графика» рассматриваемой исторической структуры, либо рассматриваются как эпифании. При этом событие не воспринимается в качестве выделенного элемента, точки, но рассматривается как единый комплекс исторических процессов: «Событие начинается как следствие, обращенное в прошлое, а заканчивается как причина, обращенная в будущее»²⁶⁷. Данное направление эффективно для исследования и экспликации постепенных малых изменений и сдвигов в историческом процессе и демонстрирует необратимость этих процессов.

Обе тенденции по-разному выражают соотношение референции истории и области вечного как агента ее синхронизации через некое посредничество: в первом случае таким посредником выступает *событие* (или со-бытие), во втором – историческая *структура*, график событий. Событие или структура не являются временем-эоном или временем-хроносом, хронологическим или кайротическим временем: в качестве посредников они призваны объединять то и другое. Событие и структура должны представлять собой *aevum* (“век”), – это первое понятие, обозначающее посредничество между временем (*tempus*) и вечностью (*aeternitas*)

²⁶⁶ Бродель Ф. История и общественные науки. Историческая длительность. С. 128.

²⁶⁷ Уайтхед А. Приключения идей // Уайтхед А. Избранные работы по философии. С. 595.

и введенное Фомой Аквинским как «возможность для непреходящего характера временных институтов»²⁶⁸.

Однако простое скопление отдельных событий²⁶⁹ не превращает их в исторические и не собирает время в «историю» автоматически. Для организации тотальности хронологического (накопленного) времени требуется упорядочивающая структура с соответствующими инструментами или социокультурный акт, производящий подобные структуры. В то же время стремление отмежеваться от детерминизма классической философии истории заставляет избегать глобальных претензий в «микроисторических» исследованиях.

Тем не менее, история как тотальность времени требует организующего (опосредующего) начала, в качестве которого предлагаются:

- 1) модели вечности, используемые в классической, метафизической организации истории;
- 2) конвенциональный горизонт в заданном русле исторического процесса;
- 3) метаисторический горизонт (метаконтекст);
- 4) событие, понимаемое как точка центростремительных тенденций истории и их манифестация.

Перечисленные типы посредничества в организации тотальности времени соответствует рассмотренным выше моделям синхронизации.

Диалогическую структуру времени и вечности принято обнаруживать в событии, которое обычно изображается как точка их пересечения в форме креста или системы координат²⁷⁰.

²⁶⁸ Савельева И.М., Полетаев А.В. История и время. С.293.

²⁶⁹ Для релятивиста Г. Лейбница история была лишь собранием интересных фактов, также как для скептика М. Монтеня. См. напр.: Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении автора предустановленной гармонии // Лейбниц Г.В. Сочинения в 2 т. Т.2. С.483-484.

²⁷⁰ Медитации о «точке пересечения» горизонтальной и вертикальной осей характерны для философии истории, начиная с Августина («Два Града»), в Средние Века – у Николая Кузанского, в истории русской философии – Н. Н. Федоров; ис-

Событие, таким образом, в качестве посредника должно открывать для «хроноса» некий «эон», организующий как можно большее «количество» хронологического времени. Чем глубже и аутентичнее событие, чем полнее оно обладает креативностью кайротического времени, тем больше последнее влияет через это событие на актуальное настоящее и будущее, тем дольше длится *aevum*. Поэтому значимость исторического события определяется тем, как долго мы можем встраивать его значение (которое нам не полностью известно, поэтому каждый раз мы видим лишь часть значения в зависимости от окружающего нас исторического контекста) во все более новые исторические контексты, а также тем, насколько эффективно его встраивание, насколько полнее раскрываются при этом другие события истории²⁷¹.

Поэтому «объективность» прошлого (будущего, настоящего) не существует, если оно никак не используется, не влияет на происходящее. В событии, которое центрирует историю в настоящем, открывается сразу и прошлое, и будущее. В своем высказывании: «настоящее не является онтологически «предшествующим» Прошлому и Будущему (оно обусловлено ими так же, как оно их обуславливает), но оно является полостью небытия, необходимой для целостной синтетической формы временности»²⁷², – Сартр выражает локальную истину эпохи, которая есть *aevum*, или «вечность в настоящем». Предполагается, что «полость настоящего» предоставляется событием, через которое «просвечивает» сама вечность. Отметим, что подобное положение вещей есть результат секуляризации концепции Откровения: «Библия утверждает, что человек не заработал самостоятельно свое существование или свой ум; и

следование формы креста можно найти в указанной монографии К. Левита.

²⁷¹ Смолина А.Н. Глубина времени, поверхность истории и проблема объективности события // Историческое знание и интеллектуальная культура. М.: ИВИ РАН, 2001. С. 34-40.

²⁷² Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 171.

то, и другое было получено им от Бога. Это учит нас тому, что любое озарение приходит к нам не благодаря медленному процессу эволюции, но согласно Его воле, *внезапному дару*... Голос Бога *вступает в мир*, который просит человека исполнить Его волю»²⁷³.

Диалогическое направление в философии, развивающееся с начала XX века²⁷⁴ параллельно с процессами религиозного обновления²⁷⁵, предполагает, что событие вырастает из диалога, который ведет человек с Богом или человек с человеком²⁷⁶ в присутствии и при посредничестве Бога или без него. Так или иначе, идея посредничества в событии акцентирует роль посредника, в качестве которого выступает не человек-монада, но участники диалога: «Не является ли социальность не только источником нашего представления о времени, но и самим временем? Если время создается моей связью с другим... Диалектика времени и есть диалектика связи с другим, т.е. диалог, который, в свою очередь, необходимо изучать не в терминах диалектики одинокого субъекта»²⁷⁷.

Параллелизм рядов временного и вечного, субъекта и трансцендентального субъекта, имеющий бинарную структуру и приводящий к взаимозамещению элементов-двойников в структуре бинарного монологизма, сменяется диалогом, всегда происходящим через посредника. Аналогом посредника в экзистенциальной структуре можно считать трансцендентный (меонический) остаток, который рассматривается как внутренне присущая человеку способность организации «вре-

²⁷³ Heschel A. *God in Search of Man*. P.207, 210.

²⁷⁴ Ф. Розенцвейг, Ф. Эбнер, М. Бубер, М. Бахтин, О. Розеншток-Хюсси, Э. Левинас, А. Гешель и др.

²⁷⁵ Неопротестантизм, неотолизм в западном христианстве; неопатристический синтез Г. Флоровского, работы П. Флоренского.

²⁷⁶ Идея взрослого человечества, не нуждающегося более в идее Бога как Другого, которым для человека становится другой человек, оформилась в концепции Д. Бонхеффера. См.: Bonheffer D. *Ethics*. N.Y., 1986.

²⁷⁷ Левинас Э. От существования к существующему. С. 59.

менности»: «Объективный мир слишком полон, чтобы дать место времени. Прошлое и будущее как таковые извлекаются из бытия и тяготеют к субъективности, чтобы найти в ней не какую-либо реальную поддержку, но, напротив, возможность небытия, согласного с их природой»²⁷⁸. «Целостная форма временности» не тождественна тотальности времени-как-истории, но ее достижение также признается возможным только в самом средоточии человека, действующего в настоящем, т.е. в Событии.

Выше мы рассмотрели взгляды на монологическое событие, соединенное с субъектом-монадой. «Это историческое мгновение в становлении христианского духа мыслится в философии Гегеля вместе с вечным настоящим греческого воззрения на мир»²⁷⁹. Современной разновидностью монологического события является, например, концепция «осевого времени» К. Ясперса²⁸⁰, ведущая к универсалистским идеям о панрелигии, «нивелировке, аморфизации, утрате живых ценностей, которые лишаются своей неповторимой сути»²⁸¹. «Осевое время», действуя через монологического субъекта, преодолевает актом «воли» дискретность времени как собрания фактов, при этом создается континуальность, или собранная временность, а субъект совпадает с «модусом настоящего»: *«Вот-бытие обнаруживает свое бытие в качестве времени...* Время, которое мы знаем и исчисляем в повседневности, при ближайшем рассмотрении оказывается ничем иным, как вот-бытием в модусе «некто», в котором оно нисходит в своей повседневности»²⁸².

²⁷⁸ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 522.

²⁷⁹ Левит К. От Гегеля к Ницше. С. 364.

²⁸⁰ Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994.

²⁸¹ Мень А. К проблематике «осевого времени» // Народы Азии и Африки. 1990. № 2. С.72.

²⁸² Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С. 337.

Но подлинное со-бытие должно быть со-творением времени-как-истории, а не простым собиранием, кумуляцией времени. Следовательно, подлинное Событие объединяет также и оба ритма истории: кайротическое и мессаническое время с хронологическим. В рамках понимания события как точки на поверхности хронологического времени, через которую действует креативная полнота кайроса, такой диалог невозможен: роль участия человека в событии сведена к минимуму, вследствие чего «вспышки» событий приобретают регулярный характер, будучи встроенными в различные концепции исторических процессов и циклов или в концепцию нелинейного развития систем. Взгляд на событие как на «просвечивание» вечности сквозь временное остается в рамках бинарной оппозиции времени-вечности и синтетической модели синхронизации, собирающей хронологическое время.

Между тем, концепция События должна отвечать двум указанным критериям: 1) содержать полноту креативности кайротического времени, и 2) иметь необратимый характер влияния на историю, причем тотальность истории в горизонте метаконтекста должна включать не только будущее, но и прошлое.

Поэтому диалогически понимаемое событие должно объединять два рассмотренных ранее вида космогонической идеи, идеи творения: 1) преобразование существующего и 2) творение «ex nihil».

Как представляется, такая концепция события складывается в рассмотренных ранее работах О. Розенштока-Хюсси. Одной из определяющих идей является здесь идея «спектра, состоящего из пяти диапазонов волн, в которых нас увлекает и наполняет собою «время»²⁸³:

²⁸³ Розеншток-Хюсси О. Временной спектр. С.413.

1) мертвое, где «имеют значение только километры времени, только физика, только пространство-время»²⁸⁴;

2) живое, органическая жизнь;

3) бодрствующее, работа и труд, проявление сознания, внимательность, целеполагание и достижение результатов исключительно человеческими усилиями;

4) любовь, ритм которой делает «более живым» предыдущие уровни: «любовь очень четко отличается от целей труда: она не оплачивается и совершенно бесцельна. Целесообразной любви не существует»²⁸⁵.

Однако каждая «сфера» стремится к господству, главенствующему положению, когда теряет меру. Поэтому существует «пятая сфера» катастроф, или Сатурна, бога разрушения, которая препятствует этим притязаниям. В иудаизме, однако, она заменяется институтом Шаббата, отменяющим давление «мертвых сфер» не разрушением их, но прерыванием мертвой длительности времени (самодостаточной темпоральности). В христианстве «День Сатурна, несущий несчастье, и суббота безымянного молчания... слились воедино»²⁸⁶. Розеншток-Хюсси называет эту сферу: «сфера имен,... благодаря которой время обретает свое последнее свойство... Пятая сфера позволяет времени начаться заново. Оно становится новым благодаря новому имени»²⁸⁷. Таким образом, полнота времен – это гармония «временного спектра – масштаба спасения»²⁸⁸.

Таким образом, можно сказать, что подлинное диалогическое событие, творящее полноту времени и исходящее из нее, преобразует «волны истории» из сферы разрушения и молча-

²⁸⁴ Розеншток-Хюсси О. Временной спектр. С. 419.

²⁸⁵ Там же. С. 420.

²⁸⁶ Там же. С. 428.

²⁸⁷ Там же. С. 429.

²⁸⁸ Там же. С. 436.

ния (*ex nihil*), которая есть также и сфера «новых имен»²⁸⁹: «Настоящее – игнорирование истории. В нем прерывается и возобновляется бесконечность времени или вечности... Настоящее является остановкой не потому, что оно остановлено, но потому, что прерывает и возобновляет длительность, к которой приходит, исходя из себя»²⁹⁰. Событие Откровения предполагает то, в чем оно может быть открыто: во времени-как-истории²⁹¹, – не будучи при этом само продуктом исторического процесса. Здесь мертвая тотальность хронологического времени не просто отменяется (как это происходит в моделях «вечного возвращения»), но преобразуется в полноту времени-как-истории (гармонии «5 сфер»), которая достигается возобновлением полноты настоящего, т.е. событием Откровения. Последнее невозможно без участия человека, принимающего и транслирующего «(вы)зов Вечности» для мира и истории: «Настоящее выражает не встречу времени и абсолюта, а образование существующего, утверждение субъекта»²⁹². Это есть **историческое предназначение человека** и одновременно открытие и придание **смысла истории**, тогда как *субъект* классической метафизики, случайно забредший в предсказанную ему теорией вероятности точку бифуркации, не сможет преобразовать хаос в историю: он останется пассивным эффектом системных процессов в хаосе хронологических процессов.

Событие Откровения преобразует историю через диалог человека и Бога, хотя этот диалог профанируется до взаимодействия «времени и абсолюта», бинарной оппозиции времени и вечности. Но диалог человека с человеком также создает

²⁸⁹ Там же. С. 428.

²⁹⁰ Левинас Э. От существования к существующему. С. 45.

²⁹¹ «Значение Откровения дается тем, кто настроен на мистическое, а не буквальное понимание истории, и решающим фактором является не хронологический, а теологический» / Heschel A. *God in search of Man*. P.257.

²⁹² Левинас Э. От существования к существующему. С. 62.

событие, обладающее полнотой времени и творящее протяженность истории. Согласно рассмотренному типу аутентичной синхронизации, участвующие в диалоге должны представлять разные поколения. Подобная ситуация позволила Розенштоку-Хюсси рассмотреть загадку времени через призму обучения как диалогического события, создающего порядок наследования: «понятие разновременности является основополагающим. Ибо она усматривает в историческом процессе именно то, что люди с боем пролагают себе путь к совместному времени... Старое доброе время было продолжено, настоящее – твердо установлено, будущее – предположено. Благодаря праву наследования для многих существовало совместное время... Но... учебное занятие – это все еще сопряженное с преемственностью проникновение молодого человека во время старшего... это определенный порядок наследования»²⁹³. В диалоге поколений расходуется «хронологическое время» каждого ради приобретения *общего времени*, тем самым происходит выход за пределы индивидуального замкнутого времени: «Через посредство учителя к ученику приходит вся жизнь, предшествующая его рождению, и всякий учитель воплощает в себе для ученика не собственное время, но всю жизнь от Адама и с самых незапамятных времен»²⁹⁴.

В таком диалоге становится прозрачным то, что полнота времени и отсутствие, отмена времени (или «бытие» и «небытие» классической философии) несовместимы: не-вовлеченность во время, в диалогическое событие, есть отрицательная категория, подобно злу как недостатку добра в философии Августина. ***Только в полноте времен, которая есть прежде всего полнота наследования между поколениями, возможно решение проблемы идентичности.*** Растворение в потоке времени или возвращение к синкретизму мифологического

²⁹³ Розеншток-Хюсси О. Рабочие учат слишком мало, а учителя слишком много: загадка Августином загадки времени. С. 47-48.

²⁹⁴ Там же. С. 52.

времени в атавистических социально-политических формах в культуре можно определить как «самоубийство истории». Подобным «самоубийством» и растворением принято решать *проблемы кризиса идентичности, организации хронологического времени и достижения полноты времен*, составляющих содержание проблемы синхронизации. В этом растворении происходит все то же замещение, взаимопереворачивание абстракций «бытия» и «небытия». Но «действительность приобретает свою законность именно как момент высшей действительности, а не как чистилище; ибо душа очищается не тем, что покидает жизнь обнаженной и беззащитной, но тем, что уподобляется истории, в которой сознание последовательно проживает себя, при этом блаженство состоит не в том, чтобы все забыть, но в том, чтобы во всем присутствовать»²⁹⁵. Клаустрофобия настоящего, бесконечно заполненного бодрствующим временем, получает спасение в преодолении кумулятивной заполненности подлинной полнотой времен, а не забвением, ибо «суть времени в том, что оно является драмой с многочисленными актами, где каждый последующий акт приводит предыдущий к развязке»²⁹⁶.

Таким образом, только событие диалога между поколениями, которое есть преображение времени *ex nihilo* (“из ничего”) как из сферы новых имен в полноту времени-как-истории, может быть названо диалогической структурой времени и вечности, аутентично решающей проблемы синхронизации.

2.3. Деконструкция идеи вечности в культуре постмодерна

Если проблема времени-как-истории – это проблема синхронизации, то проблемы времени-как-темпоральности реша-

²⁹⁵ Киркегор С. О понятии иронии // Логос. 1993. №4. С. 198.

²⁹⁶ Левинас Э. Тотальность и бесконечное. С. 270.

ются в синтезирующих проектах, нейтрализующих противоречия релятивистскими методами. Одним из центральных синтезирующих понятий становится понятие **поверхности**, разработанное Ж. Делезом в работе «Логика смысла»: «*Теперь все возвращается к поверхности*»²⁹⁷. Поверхность призвана сгладить противоречия любых бинарных оппозиций, субъект-объектной структуры, и прежде всего напряженность, вносимую антагонизмом денотата и знака, что выражается, в частности, в антагонизме оригинала и копий (в модернизме) и интерпретаций (в постмодернизме).

Идея поверхности и в том виде, в каком она открывается у Ж. Делеза и в ее аналогах у других представителей постмодернизма²⁹⁸, сохраняет преемственность с концепцией темпоральности и восходит к идеям софистов. Философия постмодернизма нередко обращается к софистическому дискурсу и новым интерпретациям периода софистов и Сократа²⁹⁹, когда глубина времени впервые потеряла кредит доверия вследствие чрезмерного нарастания интерпретаций оригинала – «архэ». Отчаявшись обнаружить единственный критерий истины для многочисленных интерпретаций среди самих интерпретаций, греческая мысль неизбежно приблизилась к необходимости отказа от накопленного знания в статусе авторитетного, или референтной «области значений», оставив его лишь как средство заработка и сознательной манипуляции, «область знаков».

Подобное превращение, когда глубина знания превышает возможность его адекватного понимания и выталкивает накопленное знание на поверхность, является и первым отказом

²⁹⁷ Делез Ж. Логика смысла. М., Екатеринбург, 1998. С. 23.

²⁹⁸ Не столько понятием, сколько *идеями* поверхности пронизаны: язык и письмо у Ж. Деррида («О грамматологии»), тело у Ж.-Л. Нанси («Corpus»), теория символического обмена у Ж. Бодрийяра («Символический обмен и смерть»).

²⁹⁹ См. напр.: Кассен Б. Эффект софистики. М., СПб., 2000; работы А. Глюксмана.

от «глубины времен» в пользу темпоральной поверхности, и первым кризисом референтной области, неуклонно ведущей к краху модели вечности данной культуры. После ее разрушения остается лишь множество флуктуирующих образований, и задача культуры не в том, чтобы скрывать их за логическими конструкциями и моделями, а в том, чтобы просто следовать флуктуациям.

Референтная область, представлявшая «цефалическое мышление», оказывается ампутирована как центризм, и реальность предстает обезглавленным телом, «ацефалом»: «"Тело" – вот где мы не чувствуем дна, уступаем. "Бессмыслица" в данном случае не означает ни абсурда, ни обратного смысла, ни гримасничанья... Но это значит – отсутствие смысла, или, иными словами, смысл, который абсолютно невозможно приблизить в какой-либо фигуре "смысла". Смысл, образующий смысл там, где проходит его граница. Смысл немой, закрытый, аутичный: но ведь и вправду нет никакого *autos*, нет "самого себя". Аутизм без *autos* тела, поэтому оно становится бесконечно меньше "субъекта", но также и бесконечно иным, брошенным (*jete*), а не "субъ-ективированным" ("под-брошенным" (*sub-jete*)), но при этом столь же стойким, столь же сильным, столь же неизбежным и неповторимым, как отдельный субъект (*sujet*). А значит, без хвоста и головы, коль скоро ничто не становится ни опорой, ни субстанцией этой материи»³⁰⁰.

Общим организующим полем для времени культуры постмодернизм называет не очередную модель вечности, а идею поверхности. Всплывающая на волне деконструкции любой «глубины смысла», которая уходит корнями в глубину времен, *идея поверхности представляет идеальное пространство* (заменяя пространство идеальности, т.е. интеллигибельное пространство трансцендентальной области) и одновременно

³⁰⁰ Нанси Ж.-Л. *Corpus*. С.35.

идеальное средство манипуляции входящими в нее контекстами. Отказ от референтной области, которая (с)охраняет «центризмы» культуры, отнюдь не влечет за собой отказ от притязаний на опустевшее «святое место» центра: его занимает «поверхность». Когда становится возможна только логика смысла без глубины смысла, время редуцируется к «эффектам поверхности», темпоральности, и теряет возможность трансцендирования (в будущее и прошлое).

Глубина – это и есть измерение времени, от которого отказывается постмодернистский дискурс. Смысл теперь производится только на поверхности, поскольку «архэ» культуры «обросло» смыслами, глубиной смысла.

Такой специфический феномен современной культуры, как кинематограф, можно осмыслить в качестве области смещения культурных акцентов в сторону внешней, феноменальной стороны мира, «настроений и ощущений». Рассматривая психологию восприятия фильма по сравнению с психологией восприятия классического романа, М. Мерло-Понти демонстрирует процесс смещения референтной области смысла к поверхности, или темпоральности, на примере кинематографической пленки: «Вот почему человеческое выражение в кино может быть столь захватывающим: кино не передает нам, как это долго делал роман, мысли человека, оно дает нам его поведение, оно непосредственно являет нам этот специфический способ бытия в мире общения с вещами и другими, который мы видим в жестах, взглядах, мимике... Если кино хочет нам показать персонаж, страдающий головокружением, оно не должно стараться передать нам внутренний пейзаж головокружения... Мы гораздо лучше почувствуем головокружение, видя его извне, глядя на это потерявшее равновесие тело... Для кино, как и для современной психологии, голово-

кружение, удовольствие, боль, любовь, ненависть являются формами поведения»³⁰¹.

Задачей постмодернизма становится освобождение центра от «центризмов», освобождение места для некоего нового смысла. Вместе с тем пафос деконструирования позволяет постмодернизму благополучно игнорировать исторические задачи, отрицая саму историю. Для постмодернистского мышления ничто больше не спрятано в глубине прошлого, не задано в бесконечность будущего; все открыто для манипуляций в потоке поверхности, как следствие «завершения всех процессов в конце времен», что соответствует второй из рассмотренных выше концепций «финала времени»: концу цикла или периода в системах «вечного возвращения». Отказ от глубины, символического (референтного) слоя подготавливает оправдание самодостаточности поверхности, – поверхности времени как темпоральности, сиюминутного «реального времени», которое провозглашается теперь «глубочайшим». «Бессознательные формы всегда получали выражение в защитных и целительных образах и тем самым выносились в лежащее за пределами души космическое пространство. Предпринятый Реформацией штурм образов буквально пробил брешь в защитной стене священных символов... История развития протестантизма является хроникой штурма образов. Одна стена падала за другой. Да и разрушать было не слишком трудно после того, как был подорван авторитет церкви. Большие и малые, всеобщие и единичные, образы разбивались один за другим, пока наконец не пришла царствующая ныне ужасающая символическая нищета... Протестантское человечество вытолкнуто за пределы охранительных стен и оказалось в положении, которое ужаснуло бы любого естественно живущего человека, но просвещенное сознание не желает ничего об этом знать, и в результате повсюду ищет то,

³⁰¹ Merleau-Ponty M. Le cinema et la Nouvelle Psychologie. P. 122.

что утратило в Европе»³⁰². В отношениях знака и денотата полноправным референтом самого себя становится знак, превращаясь в «симулякр». Поверхность симулякров накрывает реальность и замещает ее симуляцией реальности.

В идее поверхности вместе с «глубиной» растворяется также потребность культуры в агенте синхронизации, посреднике и событии-диалоге. В рамках концепции темпоральности и для идеи поверхности историческое событие представляет всего лишь вторичный феномен, предмет конвенционального конструирования, «покрывало майя» (не случайно западно-европейская мода на буддизм, развивающаяся одновременно с постмодерном, проникала уже на подготовленную почву). Событием в постмодернизме становится смысл³⁰³, соответственно, **производство смысла производит события, или саму реальность**, результатом чего является *симуляция реальности как замена действительности*. Темпоральная поверхность этой «гиперреальности» становится самодостаточным образованием: «такая игра – без правил, без победителей и побежденных, без ответственности, игра невинности, бег по кругу, где споры и случай больше не различимы, – такая игра, по-видимому, не реальна... Идеальная игра, о которой мы говорим, не может быть сыграна ни человеком, ни Богом. Ее можно помыслить только как нонсенс. Но как раз поэтому она является реальностью самой мысли. Она – бессознательное чистой мысли. Каждая мысль формирует серию во времени, которое меньше, чем минимум сознательно мыслимого непрерывного времени. Каждая мысль вводит распределение сингулярностей. И все эти мысли коммуницируют в одной

³⁰² Юнг К. Г. Об архетипах коллективного бессознательного // Юнг К.Г. Архетип и символ. С.108.

³⁰³ «Смысл – это событие, при условии, что событие не смешивается со своим пространственно-временным осуществлением в положении вещей... Поверхность – это и есть местоположение смысла» // Маркова Л.А. Нетождественное мысли бытие в философской логике. (В.С. Библер и Ж. Делез) // Вопросы философии. 2001. №6. С.170

Долгой мысли, заставляя все формы и фигуры номадического распределения соответствовать ее смещению, незаметно вводя повсюду случай и разветвляя каждую мысль, соединяя "однажды" с "каждый раз" ради "навсегда". Ибо только для мысли возможно утверждать весь случай и превращать случай в объект утверждения»³⁰⁴.

Поверхность гиперреальности замещает как референтную область вечности, так и саму реальность, сближая ее с *виртуальной средой, гиперреальностью*. Если «глубочайшее – это кожа», по выражению П. Валери, то «мозг – это и есть ум. Мозг становится субъектом – или скорее, по выражению Уайтхеда, «суперъектом» – в тот же момент, когда концепт становится объектом (творением, событием или же творчеством как таковым), а философия – планом имманенции, который несет в себе концепты и сам начертан мозгом»³⁰⁵.

Идеальный «план имманенции» – это другое название *поверхности*. Показательно, что этот план имманенции нарочито эмпиричен, материален, ощущаем. Концепты поверхности и имманенции направлены против идеализма классической философии (включая и такие, казалось бы, далекие от идеализма направления, как эмпиризм, материализм, – поскольку под идеализмом подразумевается «порочная» связь с референтной областью). «Глубина» – другое название для «трансцендентности», конкурента имманентного. После уничтожения трансцендентного, которое было поглощено имманентным³⁰⁶, становится необходимой иллюзия конкуренции, кото-

³⁰⁴ Делез Ж. Логика смысла. С. 89.

³⁰⁵ Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М., СПб., 1998. С.296.

³⁰⁶ Ср. напр.: «Мы еще далеки от того момента, когда онтология должна будет непосредственно и безотлагательно выступить в качестве принадлежащей сообществу, момента, когда бытие в соответствии со строжайшей логикой своего отступления и откладывания отступило бы в со-бытии экзистенций (мы не касаемся здесь вопроса о том, распространимо ли понятие "существование" на все сущее или только на некоторые его подвиды, например, на людей, животных и т.д.). Сообщество бытия, а не бытие сообщества – вот то, о, чем надлежит вести речь. Или

рую и производит бинарность, по существу будучи моноло-
гичной структурой³⁰⁷.

Обломки трансцендентальной области плавают на «по-
верхности», там, куда не ступала классическая философия,
брезгуя «идеями грязи», об онтологическом статусе которой за-
думывался в свое время Платон. «На поверхность» сбежали
от философской *глубокомысленности* все ответы, отгадки и
«коды». Но здесь их настиг постмодернистский дискурс и, бу-
дучи последней логической стадией философской ревизии
XX века, принялся перемещать, «смещать» и «замещать».

Раньше «природа любила прятаться», смысл таился в глу-
бине, в «недрах бытия». Однако смысл всегда оставался гра-
ницей, где бы он ни обнаруживался. С переходом смысла на
поверхность последняя стала границей и, как таковая, безгра-
ничной поверхностью. Все пределы и смыслы перешли в со-
стояние открытости, видимости. В низложенной метафизике
Единое было объединяющим центром; теперь же «единое» –
это поверхность Языка, ибо она везде. Теперь и другие анало-
ги поверхности (тело, социальная реальность, письменность)
заслуживают пристального внимания постольку, поскольку
подняты на поверхность языка. Как у софистов, так и у пост-
модернистов бесконечно простирающиеся и множачие себя
языковые структуры, или язык, становятся и «домом бытия»
(заполняя *центральное* место в культуре), и универсальной,
бесконечно разрастающейся *границей*; само бытие теперь
обитает на границе. «*Язык под господством метафизики
Запада выпадает из своей стихии, он становится орудием
господства*. Именно устранение из языка святости и «превра-
щение ценности в товар» сделало возможной свободу
слова»³⁰⁸.

еще лучше: сообщество существования, а не сущность сообщества» // Нанси Ж.-Л.
О событии. С. 91.

³⁰⁷ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. С.145-146.

³⁰⁸ Кара-Мурза С. Манипуляция сознанием. С. 87.

Все, что осталось после разрушения центризмов, глубины и смысла – это великая периферия, поверхность и стихия языка. Смысл – всего лишь «эффект» этой поверхности³⁰⁹, заполняющий любую «трещину» или «складку» гиперреальности, где мог бы сохраниться трансцендентный остаток. Безграничность языковых структур заполняет тотальность бытия так, что границы языка (или мышления, смысла) и бытия совпадают, однако в новом тождестве продуцирующая роль отводится отнюдь не бытию: «Золотым веком был век языковой невинности, когда языку не приходилось дублировать сказанное еще и «эффектом реальности»³¹⁰. Язык, традиционно рассматриваемый как «высший уровень миметической способности человека и наиболее полный архив нечувственных сходств»³¹¹, для постмодернизма сам становится источником производства мимесиса. Поверхность языка представляет альтернативу любой субстанциальности, но и сама является некой субстанцией, «новым органом». Синергетический подход, возникший параллельно с постмодернизмом, также оценивает роль языковой «поверхности», самоорганизующейся логики смысла как синтезирующую реальность: «Повествовательная логика описания (и понимания) мира – это то, что объединяет историческое и телеологическое мышление и отличает их от детерминистского»³¹².

Язык признается трансформирующей границей, через которую воспринимается и рас-(пере)-кодируется реальность. В отсутствии референтной области, всегда присутствующей как глубина (*смысла, истории*), организация поверхности может быть только ре-организацией, перекодированием. Код за-

³⁰⁹ Делез Ж. Логика смысла. С. 105.

³¹⁰ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. С.149.

³¹¹ Benjamin W. On the Mimetic Faculty // Benjamin W. Reflections. Essays, Aphorisms, Autobiographical writings. P. 336.

³¹² Клеопов Д.А. Концепция времени в синергетике: история и телеология в естествознании // http://temporology.bio.msu.ru/RREPORTS/kleopov_kontseptsia.htm.

меняет интерпретацию, или интерпретация превращается в бесконечное кодирование, оторвавшись от основы: «Интерпретация – производная от ритуала форма... В наши дни, напротив, интерпретация признает и оправдывает собственное бессилие дать верные ответы. Она объявляет себя *нескончаемой*... Она считает, что прекрасно устроилась в нескончаемом, но она заблуждается... Интерпретация становится все более «ирреальной»; она вырождается в эзотерическое «камлание» и в то же время «ожесточается»; она обращается к активной полемике; она проникается взаимным насилием. Она отнюдь не участвует в изгнании насилия, а притягивает его, как труп притягивает мух. Одним словом, дело с ней обстоит так же, как и с любой другой жертвенной формой: когда она приходит в упадок, ее благотворные последствия превращаются в пагубные. Суть интеллектуального кризиса наших дней именно в этом»³¹³.

Заполняя собой все бытие, эта безгранично расширяющаяся граница размывает само понятие границы. Неприязнь к ограничениям есть неприязнь их генетической связи с «глубинами» и «высотами», прежними великими «центрами смысла» в культуре. *Постмодернизм*, пытаясь «удержаться на поверхности», *создает иллюзию полноты присутствия и заполняет хронологические пустоты суррогатами реальности и истории*. Эта иллюзорная полнота претендует на замещение полноты божественного творения, полноты кайроса и полноты времен, обнаруживая те же демиургические претензии, в которых постмодернизм обвинял классическую метафизику.

Таким образом, проблема преобразования накопленного хронологического времени в постмодернизме решается приданием суррогатам времени иллюзорного потенциала кайротической креативности. *Ускользящее, проходящее время*

³¹³ Жирар Р. Насилие и священное. С.390.

сменяется не восхождением к вечности и спасением времени в этом восхождении³¹⁴, но всеприсутствием, заполнением бытия темпоральностью. «Достаточно того, что мы немного расслабились, что мы можем быть на поверхности, что мы растянули свою кожу подобно барабану для того, чтобы началась "большая политика". Пустое место – ни для человека, ни для Бога; сингулярности – ни общие, ни индивидуальные; ни личные ни универсальные. Все это пробегается циркуляциями, эхом и событиями, которые производят больше смысла, больше свободы и больше сил, чем когда-либо мечтал человек или когда-либо было постижимо для Бога. Задача сегодняшнего дня в том, чтобы заставить пустое место циркулировать, а доиндивидуальные и безличные сингулярности заставить говорить, – короче, чтобы производить смысл»³¹⁵.

«Производство смысла», «симуляция реальности» идеологически спонсируют создание такого феномена современной культуры, как *виртуальная среда, или гиперреальность*. Будучи взятой на вооружение в качестве средства манипуляции, виртуальность становится универсальной средой, вмещающей манипулятивные техники и производящей их. **Виртуальность замещает референтную область вечного так же, как темпоральность замещает время-как-историю.** Задачей идеологии, пользующейся постмодернистскими техниками и созданной ими культурной средой, становится достижение *иллюзии полноты*, наркотической по своей сути³¹⁶, вместо *полноты времен* в синхронизации. Достигается это прежде всего поглощением времени (взамен преобразования хронологического времени в историческое) с помощью *средств*

³¹⁴ Нестик Т.А. Тема внутреннего слова у Августина: мышление и время // Вопросы философии. 1998. №10. С.121.

³¹⁵ Делез Ж. Логика смысла. С. 106.

³¹⁶ О наркомании как иллюзии полноты см.: Подходы к структурному анализу зависимого поведения: «Время опьянения» и Священное Время. // http://www.narkotiki.ru/masterclass_4695.html.

поглощения времени, которыми являются структуры масс-медиа, сеть Интернет, развлекательные проекты для досуга (игры), технология рейтингов (от социально-политических до музыкальных).

В то же время легитимацию такого поглощения стремятся обеспечить с помощью включения механизмов *сакрализации* – например, в рэв-субкультуре танцу возвращается ритуальный смысл наряду с сакральным протестом против официальной массовой культуры³¹⁷. Поддерживается *культ скорости и «ускоряющих технологий»* в различных областях современной культуры, от экономики до гуманитарных наук, в которых проявляется то же стремление к *заполнению* вместо *полноты*. Увеличение объема накопленного времени закономерно ведет к появлению проблемы его эффективного усвоения и сокращения, что вызывает феномен всеобщего ускорения и проблему реальности времени (настоящего)³¹⁸.

Однако так же, как кризис идентичности связан с невозможностью эффективного усвоения отдельным представителем культуры всего объема мировой культуры, полнота настоящего времени остается недоступна большинству и, подобно другим дефицитным ресурсам, замещается суррогатами: «это самоускоряющееся время лишает настоящее возможности быть пережитым как настоящее и ускользает в будущее... Темп исторического развития все нарастает, что существенно влияет на временную ориентацию исторических поколений»³¹⁹.

Генерирование иллюзии полноты переживания реальности исключительно важно для господствующей идеологии, поскольку происходит отвлечение «масс» от преобразования реальности, времени, истории, монопольное право на которое

³¹⁷ Херцонеграф Б. Остановить производство смысла // <http://www.highbook.narod.ru/philos/prodigy.htm>

³¹⁸ Уитроу Д. Естественная философия времени. С.58-59.

³¹⁹ Савельева И.М., Полетаев А.В. История и время. С. 323.

идеология резервирует за собой. В этой ситуации постоянное замещение времени и вечности суррогатами темпоральности и виртуальности выглядит вполне логичным: **время и вечность проявляются как базовые информационные ресурсы власти**, распоряжение которыми должно быть ограничено, контролировано, подвергнуто цензуре и монополизировано.

Итак, современная культурная ситуация характеризуется тем, что идея поверхности, провозглашая гиперреальность последней инстанцией, служит идеологическим фундаментом манипуляционных механизмов, блокирующих доступ современного человека к настоящему времени, заменяя его «реальным режимом времени». Реальность обнаруживает себя в качестве *симуляции реальности*, в области «значений третьего порядка», или симулякров. Но это не означает, что вся полнота реальности, культуры, времени стала поверхностью. На поверхность вышла логика культурно устаревшего смысла, его структура. Новый смысл культура постоянно вынуждена обретать заново, преодолевая собственный конвенциональный горизонт. Однако подобное культурное трансцендирование предполагает допущение области трансцендентально-трансцендентного, или области вечности, от которой постмодернистские технологии отказываются как от деконструированной, а пост-постмодерн признает существование такой области невозможным. Результатом этой культурной установки оказывается идеологическое конструирование культуры с использованием механизмов, которые замещают область вечности, одновременно являясь симуляцией темпоральных процессов.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Наше внимание к феноменам времени и вечности было вызвано осознаваемой многими мыслителями утратой современным человеком чувством истории, причастности к истории. Вопрос, который беспокоит всех, кто осознает последствия такой утраты, – как можно вернуть это чувство истории современному человеку, вновь сделать историческое сознание культурной нормой? Какие социокультурные механизмы необходимо реанимировать для этой цели?

Традиционная соотнесенность времени с трансцендентальными структурами вечности разрушена, но попытки ее восстановления бесполезны, они не приведут к автоматическому возрождению исторического осознания времени. Взаимоотношение времени и вечности представляет собой сложную структуру, которую нельзя определять в качестве бинарной оппозиции, поскольку это рано или поздно приводит всю систему культуры к самозамыканию, отказу от идеи вечности, лежащей за пределами истории. При этом анализ моделей времени и моделей вечности продемонстрировал их конвенциональность, истоки которой принадлежат классической европейской метафизике, устаревшему типу организации культуры.

В многообразии современных подходов к феномену времени мы выделили два основных направления: темпоральный и исторический. Классификации моделей времени по принципу разнообразия темпоральных конструкций и разделение их на циклические и линейные можно отнести к «техническим вопросам» метаконцепции темпоральности.

Подлинно *историческое отношение ко времени* избегает спекулятивной наглядности, данной в моделях времени, легко превращающихся в темпоральные абстракции в период кризиса модели вечности. Историческое *отношение ко времени* не созерцательно, т.е. не является и не может быть *историческим представлением* о времени. Однако оно также больше,

чем требование деятельного подхода к миру, известное со времен знаменитого тезиса К. Маркса. Подлинное историческое отношение ко времени жертвенно и вовлечено не только в историю, но и в метаисторическую перспективу.

Любое представление о времени, избегающее вопроса о смысле истории, т.е. метаисторической перспективы, ради сиюминутных, имманентно исторических задач, якобы автоматически обеспечивающих прогресс, и отрицающее конституирующую роль жертвенности в историческом событии, – относится к представлению о *времени-как-темпоральности*, но не *времени-как-истории*.

В концепции темпоральности очевидным образом проступает прикладной «технический» характер, благодаря чему она может претендовать только на статус «теории среднего уровня». В противном же случае, становясь метаконцепцией, задающей парадигму и научных исследований, и культурно-исторических ориентиров, но оставаясь при этом прикладной по своей сути, темпоральность превращается в средство манипуляции, используемое современной идеологией, прежде всего в социально-политических целях. Тот факт, что синергетический подход практически легитимирует темпоральность в статусе метаконцепции и сам претендует на роль общенаучной парадигмы, позволяет сделать вывод, что **концепция темпоральности и синергетическая парадигма фактически стремятся к замещению исторического отношения ко времени в современной культуре.**

Модель вечности, как мы выяснили, всегда являлась агентом синхронизации и референтом для моделей времени и темпоральных конструкций. Трансцендентальная область, необходимая составляющая модели вечности, представляет собой референтную область в системе культуры и своеобразную резервацию времени и для времени. Когда трансцендентальная область разоблачается деконструкцией как центризм, терпит крах поддерживаемая ею система метафизики и, в частности, модель вечности. Последняя, являясь комплексом трансцен-

дентальных структур, испытывает кризис, поскольку не обеспечивает исторического отношения ко времени, оставаясь в рамках «представления», но не обеспечивая «волей» для «преобразования действительности». Так модель вечности теряет позицию референтной области и превращается в технический элемент – «культурного оператора»³²⁰, представляя собой не абсолютную *aeternitas*, но *aevum*, время-эон, и потому может быть использована (и используется) в идеологических целях в соединении с темпоральными конструкциями.

В целом модель вечности является устаревшей формой, не отвечающей требованиям современной культурной ситуации. Однако это не означает, что она не будет востребована. Превращение ее в конвенциональную конструкцию для нужд социокультурного моделирования свидетельствует об осознании ее прикладного характера, и именно поэтому отказаться от использования модели вечности культура не в состоянии. Модели вечности останутся конвенциональными конструкциями, сменяющими друг друга подобно парадигмам в постпозитивистских концепциях. Фиксирование вечности в качестве *модели* неизбежно ведет через формирование трансцендентальной области к ее идеологическому использованию, тогда как *измерение* вечности в историческом времени сохраняет соотношение времени и вечности в системе культуры таким образом, что время истории сосуществует наряду с мессианическим временем и при этом преодолевается телеологичность классической европейской философии истории. Вместо референтной области, присутствующей как трансцендентальная область в модели вечности, мы ввели понятие *метаконтекста*, аналог *измерения* вечности.

Идеологические механизмы, использующие концепцию темпоральности и модели вечности, являются наиболее распространенным способом интеграции в современной культу-

³²⁰ Кузьмин М.В. Экстатическое время. С. 78.

ре, синтезом всех сфер социальной жизни, заменяющим подлинную синхронизацию времен в истории. Современные процессы глобализации иллюстрируют такой синтез, который снимает культурно-исторические противоречия отказом от поисков любого смысла истории, кроме пользы от всеобщего объединения.

Поиски альтернативных интеграционных факторов ведутся либо через возвращение к атавистическим социальным формам: прежде всего это экстремистские организации, радикальные политические образования, религиозные секты с тоталитарной структурой, – либо через попытки поликультурного диалога. Подлинный диалог, неизбежно связанный с актом жертвенности, требуемой от участников, каждый из которых обладает своими локальными амбициями, представляется наиболее трудной задачей, будучи при этом и наиболее плодотворной.

К сожалению, так как диалог связан с резко возрастающей конфликтностью на начальном его этапе, нередко происходит подмена диалога его симуляцией, использующей прежние способы субъект-объектного взаимодействия (господство и подчинение). Подобная симуляция проецируется и на диалог времени и вечности, что приводит к «бинарному монологизму» этих конституэнтов культуры, стиранию границы между ними и взаимозамещению. Между тем, как мы выяснили ранее, не классическая бинарная оппозиция времени-вечности, но лишь диалогическое событие способно вернуть историческое сознание в представления о времени и выступить эффективным конститутивным элементом культуры, где вечность является не «точкой Омега»³²¹ для исторического процесса и не абстрактным референтом, занимающим центральное (центристское) место в системе культуры, а присутствует во времени как *измерение* вечности. Посредником между временем

³²¹ См.: Тейяр де Шарден П. Феномен человека. С.200.

и вечностью при этом является не абстрактное событие, или со-бытие, и не классический субъект европейской метафизики как восприимчивый «мирового Духа» и трансцендентального субъекта, но *человек*, обладающий готовностью к жертве в диалоге времен перед лицом измерения вечности.

Таким образом, событие, понимаемое как преобразование времени в горизонте метаконтекста (или измерения истории), не является простой точкой пересечения времени и вечности, не сводится ни к «историческому факту» в каузальной причинности на поверхности временного потока, ни к эффекту системной причинности. Историческое событие не может быть редуцировано до элемента хронологического накопительного времени; оно возникает в протяжении через настоящее диалога прошлого и будущего, которыми жертвуют участники этого диалога времен, представляющие разные поколения. Только так осуществляется подлинная синхронизация времени-как-истории. Но для этого необходимы такие механизмы и техники социокультурного моделирования, которые способствуют *формированию чувства «исторического», осознанию Истории*. Поскольку **событие является источником разнонаправленного процесса синхронизации истории**, самопожертвование ради будущего, творящее настоящее Событие, способствует сохранению прошлого, исторической преемственности. Только человек, творящий в горизонте истории, способен к подлинному преобразованию действительности, выходу за пределы локальных проблем и задач. Пассивное же участие и тем более наблюдение ведут к подмене реальности виртуальностью.

Поэтому более широкое распространение получает упрощенная технология социальной интеграции: идеологическое манипулирование, – использующее различные инструменты унификации, построенные на концепции темпоральности и постмодернистской идее поверхности (средства mass-media как привилегированный универсальный канал трансляции).

Проблема синхронизации здесь решается простым редуцированием прошлого и будущего к модусу настоящего, понимаемого как «реальное время» поверхности происходящего и не тождественное настоящему времени исторического события. В идее поверхности осуществляется отказ не только от оппозиции «время – вечность», но от измерений времени, «глубины времен»: прошлого и будущего. При этом сама идея поверхности выступает как новая область референции, – в качестве нейтрального поля для различных дискурсов, – и, соответственно, призвана замещать вечность и в то же время быть темпоральным образованием. Подобное соединение концентрируется в таких феноменах современной культуры, как виртуальная среда, уже не ограниченная лишь сетью Интернет, индустрия развлечений и средства массовой информации.

Феномен ускорения исторических процессов, отмечаемый еще с начала XX в., порождает проблему кризиса идентичности современного человека в потоке истории и в контексте кумулятивности мировой культуры. Идея поверхности, уравнивающая прошлое и будущее, элитарное и массовое, обеспечивает лишь *иллюзию интеграции* индивидуального сознания в мировое сообщество, *иллюзию причастности* отдельного человека «мировому разуму», что должно создавать **ИЛЛЮЗИЮ полноты жизни.**

Для этого используются упомянутые идеологические механизмы mass-media: прежде всего, это выпуски новостей и демонстрация событий «в режиме реального времени»; рекламные выпуски о регулярном обновлении товаров и услуг, что создает ощущение новизны и постоянства одновременно; телесериалы, постоянство которых рассчитано на организацию индивидуального сознания, завлекаемого в завтра и удерживаемого в состоянии ожидания и предвкушения, заменивших *distentio animi*, открытое Августином в сознании времени; сеть Интернет и формирующаяся зависимость от виртуальной реальности, которая в настоящее время является идео-

логическим замещением модели вечности. Достижение ощущения «полноты жизни» происходит за счет кумуляции и *симуляции* времени, т.е. за счет потребления информации, а не за счет *участия в со-творении*, которое только и делает человека **существом историческим**.

Но идеологические инструменты унификации и интеграции поддерживают ложную надежду на причастность отдельного человека мировой культуре, причастность, которая на деле оказывается вовлеченностью в мировой перформанс. *В результате система культуры сводится к простому набору локальных дискурсов, не сдерживаемых и не направляемых ни культурными, ни историческими ориентирами, что открывает широкие, и потому крайне опасные перспективы для манипулятивных технологий.*

Культура, редуцирующая человека к темпоральным основам его экзистенции, обречена на уничтожение, так как при этом происходит имманентизация исторического горизонта, традиционно имеющего отношение к идее вечности. При этом оказывается невозможной постановка – а следовательно, и достижение – исторических целей для данной культуры, поскольку механизм целеполагания перестает работать и в индивидуальном, и в макросоциальном аспекте. Отсутствие чувства «внутренней исторической тяги», исторического предназначения, своего места в истории, связи с предшествующими и последующими поколениями становится, к сожалению, характерным признаком современной, в особенности российской действительности. Ни идеализация прошлого, ни обещания светлого будущего не изменят ситуацию, если мы не поймем, как действуют важнейшие механизмы организации культуры и истории – время и вечность. Эта книга является одной из попыток такого понимания и, смею надеяться, своевременной и интересной для внимательного читателя.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абдуллин А.Р. Философская герменевтика: исходные принципы и онтологические основания: Препринт / Уфа : Издание Башкирского университета, 2000. 60 с.
2. Абрамс М.Г. Апокалипсис: тема и вариации // Новое литературное обозрение, 2000. № 46. С. 5-32.
3. Августин Аврелий. Исповедь // Августин Аврелий. Исповедь. Паскаль Блез. Письма к провинциалу. Симферополь: «Реноме», 1998. С. 4-206.
4. Августин Блаженный. О Граде Божьем // Августин Блаженный. Творения. В 4-х т. СПб., Киев: «Алетейя», «УЦИММПРЕСС», 1998. Т.3,593 с.; Т.4. 584с.
5. Авени Э. Империи времени. Календари, часы и культуры / Пер. Д. Палец. Ред. В. Трилис // <http://www.igorpetshkov.newmail.ru/aveni/aveni0.html>.
6. Аверинцев С.А. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего Средневековья (Общие замечания) // Античность и Византия / Ред. Фрейберг Л.А. М.: «Наука», 1975. С. 266-285.
7. Агамбен Дж. Apostolos (из книги «Оставшееся время: Комментарий к «Посланию к римлянам») / Пер. с итал. С. Козлова // Новое литературное обозрение, 2000. № 46. С. 49-70.
8. Адорно Т. Избранное: Социология музыки. М., СПб.: «Университетская книга», 1999. 442 с.
9. Алексина Т.А. Власть Хроноса. М.: Изд-во Российского университета дружбы народов, 1994. 100 с.
10. Амелин Г. Метафора как темпоральная структура // Логос, 1994. № 5. С. 267-268.
11. Андреев И.Л. Связь пространственно-временных представлений с генезисом собственности и власти // Вопросы философии, 1999. № 4. С. 54-88.
12. Анисов А.М. Время и компьютер. Негеометрический образ времени. М.: «Наука», 1991. 152 с.

13. Ансельм Кентерберийский. Прослогион / Ансельм Кентерберийский. Сочинения / Пер. и комм. И. В. Купреевой. М.: «Канон», 1995. С.123-165.
14. Аристотель. Физика // Собрание сочинений в 4 т. Т.3. М.: «Мысль», 1981. 618 с.
15. Аркадьев М. Креативное время, "археписьмо" и опыт ничто // Логос. 1994. №6. С.164-178.
16. Арон Р. Введение в философию истории. Эссе о границах исторической объективности. Ч. 3. Человек и история. / Пер. с фр. И.А. Гобозова. // Философия и общество, 1997. №2. С. 242-279.
17. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. / Предисл. А.Я. Гуревича. М.: «Прогресс», «Прогресс-Академия», 1992. 526 с.
18. Асафьев Б. Музыкальная форма как процесс / Отв. ред. Е.М. Орлова. Л.: «Музыка», Ленинградское отделение, 1971. 376 с.
19. Аскольдов С.А. Время онтологическое, психологическое и физическое (из статьи «Время и его преодоление») // Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение / Сост. П.В. Алексеев. М.: «Политиздат», 1990. С. 398– 402.
20. Ахундов М.Д. Концепции пространства и времени. Истоки, эволюция, перспективы. М.: «Наука», 1982. 259 с.
21. Ахундов М.Д. Пространство и время в физическом познании. М.: «Мысль», 1982. 253 с.
22. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: «Наука», 1993. 240 с.
23. Барг М.А. Категории и методы исторической науки. М.: «Наука», Академия наук СССР, 1984. 344 с.
24. Беккер Г. Теория распределения времени // США: экономика, политика, идеология. 1996. № 1. С. 75-84; № 2, С. 114-124.
25. Беньямин В. О понятии истории / Пер. с нем. С. Ромашко // Новое литературное обозрение, 2000. № 46. С. 81-90.
26. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. / Пер. с англ. М.: «Медиум», 1995. 334 с.
27. Бергсон А. Собрание сочинений в 4т. Т.1. М.: «Московский клуб», 1992. 336с.

28. Бергсон А. Творческая эволюция. М.: «КАНОН-пресс», «Кучково-поле», 1998. 384 с.
29. Бердяев Н. Смысл истории. М.: «Мысль», 1990. 176 с.
30. Блок М. Апология истории или ремесло историка. М.: «Наука», 1986. 256 с.
31. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: «Добро-свет», 2000. 387 с.
32. Бородай Ю. Эротика-Смерть-Табу. Трагедия человеческого сознания. М.: «Гнозис», 1996. 416 с.
33. Бранский В.П. Социальная синергетика как постмодернистская философия истории // Общественные науки и современность. 1999. № 6. С. 117-127.
34. Браславский П.И. Виртуальная реальность: симуляция вместо имитации // XXI век: будущее России в философском измерении: материалы Второго Российского философского конгресса. Т. 1. Ч.2. Екатеринбург: Изд-во Урал. университета, 1999. С. 285-286.
35. Браславский П.И. Виртуальная реальность: технология на пересечении философских концепций // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Материалы Третьего Российского философского конгресса (16-20 сентября 2002 г.). В 3 т. Т.1. Ростов н/Д: Изд-во СКНЦ ВШ, 2002. С. 341-343.
36. Брентано Ф. Избранные работы. М.: «Русское феноменологическое общество»; «Дом интеллектуальной книги», 1996. 176 с.
37. Бродель Ф. История и общественные науки. Историческая длительность // Философия и методология истории. Сборник переводов. / Ред. И.С. Кон. М.: Прогресс, 1977. С. 115-142.
38. Бройль Л. Революция в физике. М.: «Атомиздат», 1965. 227 с.
39. Бурдьё П. О телевидении и журналистике / Пер. с фр. Т. Анисимовой, Ю. Марковой; отв. ред., предисл. Н. Шматко. М.: Фонд научных исследований "Прагматика культуры", Институт экспериментальной социологии, 2002. 160с.
40. Валери П. Об искусстве: Сборник / Пер. с фр. М.: Искусство, 1993. 512 с.
41. Веселкова Н.В. Существует ли социология времени? // <http://www.sociology.ru/forum/veselkova.html>
42. Визгин В.П. Эпистрофический порыв: прошлое и настоящее // Вопросы философии. 2000. № 3. С. 145-154.

43. Вирилио П. Информационная бомба. Стратегия обмана / Пер. с фр. И.Окуновой. М.: «Гнозис», Фонд "Прагматика культуры", 2002. 191 с.
44. Владимирский Б.М. Хронос и часы. (Вопросы исследования и моделирования физиологического времени) // Научная мысль Кавказа. 1996. № 2. <http://www.chronos.msu.ru/RREPORTS/vladimirsky.htm>
45. Восприятие пространства и времени / Материалы симпозиума. Отв. ред. Ананьев Б.Г., Айрапетьянц Э.Ш. Л.: «Наука», Ленинградское отделение, 1969. 135 с.
46. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного / Комментар. В.С. Малахова и В.В. Библихина, посл. В.С. Малахова. М.: «Искусство», 1991. 368 с.
47. Гадамер Г.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики / Пер. с нем. Общ. ред. Б.Н. Бессонова. М.: «Прогресс», 1988. 699 с.
48. Гайденко П.П. Время // Философская энциклопедия в 4 т. Т. 1. М.: «Наука», 2001. С. 451-457.
49. Гайденко П.П. Время и вечность: парадоксы континуума // Вопросы философии. 2000. № 6. С. 110-137.
50. Гайденко П.П. От онтологизма к психологизму: понятие времени и длительности в XVII-XVIII вв. // <http://www.logic.ru/Russian/vf/Papers2001/Gaidenko72001.htm>
51. Гансвинд И.Н. Дж. Т. Фрейзер и его теория времени. Доклад на семинаре «Изучение феномена времени», МГУ, 1993 // http://www.chronos.msu.ru/RREPORTS/gansvind_o_freizere.htm
52. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Наука логики. Т.1. М.: «Мысль», 1975. 452 с.
53. Генон Р. Кризис современного мира. М.: «Арктогея», 1991. 160 с.
54. Гигерич В. Производство времени / Пер. А. Секацкого // <http://www.bibl.ru/vi/proizvodstvo.html>
55. Гидденс Э. Судьба, риск, безопасность // THESIS. 1994. № 5. С. 107-134.
56. Горин Д.Г. Пространство и время в динамике российской цивилизации. М. : Едиториал, 2003. 280 с.

57. Грушевицкая Т.Г., Попков В.Д., Садохин А.П. Основы межкультурной коммуникации. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2002. 352 с.
58. Грюнбаум А. Философские проблемы пространства и времени. М.: «Прогресс», 1969. 592 с.
59. Гуревич А.Я. Время как проблема истории культуры // Вопросы философии, 1969. №3. С. 105-116.
60. Гуревич А.Я. Историк конца XX века в поисках метода // Альманах «Одиссей». Человек в истории. М.: «Наука», 1996. С. 5-10.
61. Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени // Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т.1. М.: РИГ «Логос», «Гнозис», 1994. 164 с.
62. Делез Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum*. / Пер. с фр. М.: "Раритет", Екатеринбург: "Деловая книга", 1998. 480 с.
63. Делез Ж. Различие и повторение. / Пер. с фр. Н. Б. Маньковской и Э. П. Юровской. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. 384 с.
64. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Пер. с фр. и послесл. С. Зенкина. М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: «Алетейя», 1998. 288 с.
65. Деррида Ж. О грамматологии / Пер. с фр. Н. Автономовой. М.: «Ad Marginem», 2000. 512 с.
66. Дмитриев И.С. Искушение св. Коперника: ненаучная структура научной революции. Новое Литературное Обозрение, № 64 (6). 2003.
67. Домбровский Б. Каким временем мы пользуемся? (Этическая концепция времени) // Логос. 2000. № 2. С. 75-97.
68. Древнекитайская философия. Собрание текстов в 2-х томах. Т.1. М.: Академия наук СССР, Издательство социально-экономической литературы «Мысль», 1972. 363 с.
69. Дэвис П. Случайная Вселенная. М.: «Мир», 1985. 159 с.
70. Еремеев В.Е. Символы и числа «Книги перемен». М.: АСМ, 2002. 400 с.
71. Жижек С. Возвышенный объект идеологии / Пер. с англ. В. Сафронов. М.: «Художественный журнал», 1999. 295 с.
72. Жижек С. Добро пожаловать в пустыню Реального / Пер. с англ. А. Смирного. М.: Фонд "Прагматика культуры", 2002. 160 с.

73. Жирар Р. Насилие и священное / Пер. с фр. Г. Дашевского. М.: «Новое литературное обозрение», 2000. 400 с.
74. Зиммель Г. Избранное: В 2 т. Т.1. Философия культуры / Пер с нем. М.: «Юристъ», 1996. 670 с.
75. Ионин Л.Г. Социология культуры: путь в новое тысячелетие. М.: «Логос», 2000. 432 с.
76. Ирхин В.Ю., Кацнельсон М.И. Естественнонаучные и гуманитарные подходы к современному мировоззрению // http://www.imp.uran.ru/KTM_LAB/irkhin/book/.html
77. Историческое знание и интеллектуальная культура. Материалы научной конференции 4-6 декабря 2001 г. Ч.1. М.: ИВИ РАН, 2001. 292 с.
78. Казарян В.П. Понятие времени в структуре научного знания. М.: Издательство МГУ, 1980. 176 с.
79. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство / Пер. с фр. М.: “Республика”, 1990. 415 с.
80. Кант И. Критика чистого разума. Симферополь: «Ренеме», 1998. 528 с.
81. Капра Ф. Дао физики. СПб.: "ОРИС"-«ЯНА-ПРИНТ», 1994. 304с.
82. Кара-Мурза С. Манипуляция сознанием. М.: "ЭКСМО-Пресс", 2002. 832 с.
83. Кассен Б. Эффект софистики. / Пер. с фр. А. Россиуса. М., СПб.: «Университетская книга»; «Культурная инициатива», 2000. 240 с.
84. Киркегор С. О понятии иронии / Пер. и примеч. Коськовой и С. Коськова // Логос. 1993. №4. С.176-198.
85. Клеопов Д.А. Концепция времени в синергетике: история и телеология в естествознании // http://temporology.bio.msu.ru/RREPORTS/kleopov_kontseptsia.htm.
86. Ключков И.С. Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. Очерки. М.: «Наука», Глав. ред. Восточной литературы, 1983. 208 с.
87. Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Основания синергетики. Человек, конструирующий себя и свое будущее (Серия: "Синергетика: от прошлого к будущему"). Владивосток: КОМКНИГА, 272 с.

88. Козырев Н.А. Астрономическое доказательство реальности четырехмерной геометрии Минковского // Проявление космических факторов на Земле и звездах. М., Л.: 1980. С. 85-93.

89. Козырев Н.А., Насонов В.В. О некоторых свойствах времени, обнаруженных астрономическими наблюдениями // Проявление космических факторов на Земле и звездах. М., Л.: 1980. С. 76 – 84.

90. Коллингвуд Дж. Идея истории. Автобиография. М.: «Наука», 1980. 485 с.

91. Краевская О.А. Герменевтика: время и временность // Материалы конференции «Социальное знание в поисках идентичности. Фундаментальные стратегии социогуманитарного знания в контексте развития современной науки и философии» // Сеть Интернет, <http://www.fsf.tsu.ru/>

92. Кристева Ю. Читая Библию / Пер. с фр. Ж.В.Горбылевой // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. Томск: "Водолей", 1998. С. 278-288.

93. Крымский С.Б. Метаисторические ракурсы философии истории // Вопросы философии, 2001. № 6. С. 32-41.

94. Кузьмин М.В. Экстатическое время // Вопросы философии. 1996. № 2. С.67-79.

95. Культурология: XX век. Энциклопедия. В 2 т. СПб.: «Университетская книга», 1998. Т.1, Т.2. 448 с.

96. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к “Философским крохам” / Пер. Д. Лунгиной // Логос. 1997. №10. С.139-147.

97. Лаврентьев М.М., Еганова И.А. Физические явления, предсказанные и обнаруженные Н.А. Козыревым, в свете адекватности пространства-времени физической реальности // Региональная конференция “Математические проблемы физики пространства-времени сложных организованных систем” 14–16 августа 1996 г., Институт математики им. С.Л.Соболева СО РАН // http://www.philosophy.nsc.ru/life/journals/philscience/3_97/04_lavren.htm

98. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. Доклад на Римском Конгрессе, читанный в Институте психоанализа Римского Университета 26 и 27 сентября 1953 / Пер. с фр. А. К. Черноглазов. М.: «Гнозис», 1995. 192 с.

99. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление // Психология мышления / Под ред. Ю.Б. Гиппенрейтер и В.В. Петухова. М: Изд-во МГУ, 1980. С. 130-140.
100. Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. СПб.: ВРФШ, 1998. 266 с.
101. Левинас Э. Диахрония и репрезентация / Пер. В.В. Петренко // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. Томск: "Водолей", 1998. С. 141-162.
102. Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. М.; СПб.: «Университетская книга», 2000. 416 с.
103. Леви-Стросс К. Мифологии. В 4-х т. Т.1. Сырое и приготовленное. М., СПб.: «Университетская книга», 1999, 2000. 406 с.
104. Левит К. От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX века. (Маркс и Кьеркегор) / Пер. с нем. К. Лощевского под ред. М. Ермаковой и Г. Шапошниковой. М.: Фонд Университет; СПб.: «Владимир Даль», 2002. 672 с.
105. Левич А.П. Мотивы и задачи изучения времени / Доклад на заседании Общества Изучения Времени // http://www.chronos.msu.ru/RREPORTS/levich1_motivy/levich1_motivy.htm
106. Лейбниц Г.В. Сочинения в 4 томах. Т.1, Т.2. М.: Академия наук СССР, Институт философии, Изд-во «Мысль», 1982, 1983. 640 с.
107. Лиотар Ф. Состояние постмодерна / Пер. с фр. Н.А. Шматко. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: «Алетейя», 1998. 159 с.
108. Лосев А.Ф. Античная философия истории. М.: «Наука», 1977. 208 с.
109. Лосский В.Н. Очерк мистического Богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991. 287 с.
110. Лотман Ю.М. Избранные статьи в 3 т. Т.3. Таллинн: «Александр», 1993. 496 с.
111. Лукьянов А.Е. Становление философии на Востоке. Древний Китай и Индия. М.: ИНСАН, РМФК, 1992. 208 с.
112. Люббе Г. В ногу со временем. О сокращении нашего пребывания в настоящем // Вопросы философии. 1994. № 4. С. 94-113.

113. Люббе Г. Историческая идентичность // Вопросы философии. 1994. №4. С. 108-113.
114. Макаров А.И. «История» и «традиция» в философии европейского традиционализма (Рене Генон и Мирча Элиаде)»: Автореф. дис. канд. фил. Наук / Волгоградский Государственный университет. Волгоград, 1999. 27 с.
115. Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии. М.: «Аграф», 1997. 320 с.
116. Мамардашвили М.К. Превращенные формы. (О необходимости иррациональных выражений) // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М.: «Прогресс», «Культура», 1992. 416 с.
117. Мануэль Кастельс: власть идентичности в сетевом обществе после конца тысячелетия // Русский Архипелаг, Сеть Интернет, <http://www.archipelag.ru/geoeconomics/soobshestva/power-identity/>
118. Маркова Л.А. Нетождественное мысли бытие в философской логике. (В.С.Библер и Ж.Делез) // Вопросы философии. 2001. №6. С.159-175.
119. Маркс К. Тезисы о Фейербахе. // Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. М.: «Политиздат», 1987. 64 с.
120. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Философское исследование учения Фрейда / Пер. с англ. и предисл. А.А. Юдина. Киев: изд-во «Port-Royal», «ИСА», 1995. 352 с.
121. Мелетинский Е.М. Общее понятие мифа и мифологии // Мифологический словарь. М.: «Советская энциклопедия», 1990. С. 634-635.
122. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М.: «Наука», 1976. 408с.
123. Мень А. К проблематике «осевого времени» // Народы Азии и Африки. 1990. №2. С.68-77.
124. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб.: "Ювента", "Наука", 1999. 608 с.
125. Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. / Под ред. С.А. Токарева. Т.1, Т.2. М.: 1991-1992.
126. Модусы времени. Социально-философский анализ / под ред. И.В. Кузина. СПб.: СПбГУ, 2005.
127. Молчанов В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М.: «Высшая школа», 1998. 144 с.

128. Молчанов Ю. Б. Проблема времени в современной науке / Отв. ред. М.Ю. Сачков. М.: «Наука», ИФ РАН, 1990. 132 с.
129. Молчанов Ю. Б. Четыре концепции времени в философии и физике. М.: «Наука», 1977. 192 с.
130. Москвин В.А., Попович В.В. Философско-психологические аспекты исследования категории времени // <http://www.orgt.newmail.ru/bibliot/filos/filos.htm>
131. Мосс М. Очерк о даре // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии / Пер. с франц., послесл. и коммент. А. Б. Гофмана. М.: "Восточная литература", РАН, 1996. С. 134-169.
132. Мостепаненко А. М. Проблема универсальности основных свойств пространства и времени. Л.: "Наука", 1969. 229 с.
133. Наместникова Л.В. Проблема веры и знания в диалогической философии Франца Розенцвейга: Автореф. дис. канд. филос. наук / Волгоградский государственный университет. Волгоград, 2001. 28 с.
134. Нанси Ж.-Л. Corpus. М.: «Ad Marginem», 1999. 255 с.
135. Нанси Ж.-Л. О событии // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М.: «Наука», 1991. С. 91-102.
136. Нейробиологи раскрыли секрет чувства времени // Сеть Интернет, ссылка сайта MEMBRANA на источник: <http://www.sciencedaily.com/releases/2007/01/070131135525.htm>
137. Неклесса А.И Трансмутация истории // Вопросы философии, 2001. № 3. С. 60-69.
138. Неретина С., Огурцов А. Время культуры. Институт философии РАН. СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института (РХГИ), 2000. 344 с.
139. Нестик Т.А. Историко-культурные предпосылки оправдания времени в христианской патристике II – IV вв.: Автореф. дис. ... канд. филос. наук / РГГУ. М., 2001. 30 с.
140. Нестик Т.А. Тема внутреннего слова у Августина: мышление и время // Вопросы философии. 1998. №10. С. 112-125.
141. Николай Кузанский. Об ученом незнании // Николай Кузанский. Сочинения в 2т. / Пер., общ. ред. Тажуризиной З.А. Т.1. М.: "Мысль", 1979. С. 47-184.

142. Ориген. О началах / Ред. И.В. Власова. Самара: Изд-во «РА», товарищество «АГНИ», 1993. 320 с.
143. Пенроуз Р. Структура пространства-времени. М.: «Мир», 1972. 372 с.
144. Петровская Е.В. Фигуры времени // Вопросы философии. 2000. №10. С. 58-67.
145. Пигалев А.И. Культура как бытие: истоки и границы парадигмы // Мир психологии. Научно-методический журнал. М., Воронеж: 2000. №3 (23). С.11-38.
146. Пигалев А.И. Культура как целостность. (Методологические аспекты). Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2001. 464 с.
147. Пигров К.С. Человек осциллирующий: к исследованию контрапункта социального развития. // Социальная аналитика ритма. Сборник материалов конференции. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. С. 144-157.
148. Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т.2. М.: «Мысль», 1993. 528 с.
149. Плотников Н. С. Реабилитация историзма. Философские исследования Германа Люббе // Вопросы философии, 1994. №4. С. 87-93.
150. Погребняк А.А. Фигуры ритма и конфигурация современности. Социальная аналитика ритма. // Сборник материалов конференции. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. С.157-163.
151. Подходы к структурному анализу зависимого поведения: «Время опьянения» и Священное Время // http://www.narkotiki.ru/masterclass_4695.html
152. Поршнева Б.Ф. Контрсуггестия и история // История и психология. Сборник статей. М.: "Мысль", 1972. С.7-35.
153. Пригожин И. От существующего к возникающему. М.: «Наука», 1985. 328 с.
154. Пригожин И. Переоткрытие времени // Вопросы философии. 1989. № 8. С.3-19.
155. Пригожин И., Стенгерс Дж. Время, хаос, квант. М.: «Прогресс», 1999. 268 с.
156. Пригожин И., Стенгерс Дж. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М.: «Прогресс», 1986. 431 с.

157. Пространство и время / Отв. ред. М.А. Парнюк. Киев: «Наукова думка», 1984. 296 с.
158. Рейхенбах Г. Направление времени / Пер. с англ. Ю. Б. Молчанова и Ю. В. Сачкова. М.: «Иностранная литература», 1962. 396 с.
159. Рейхенбах Г. Философия пространства и времени. М.: «Прогресс», 1985. 344 с.
160. Рикер П. Время и рассказ. Т.1: Интрига и исторический рассказ. М.; СПб.: ЦГНИИ ИНИОН РАН, «Культурная инициатива», «Университетская книга», 2000. 313 с.
161. Рикер П. Повествовательная идентичность // Рикёр П. Герменевтика, этика, политика. М.: АО «КАМИ», 1995. С. 19-38.
162. Родин А. Именование как событие: от возможных миров к виртуальной среде // Концепция виртуальных миров и научное познание (сборник). СПб.: Издательство РХГИ, 2000. 317 с.
163. Розеншток-Хюсси О. Бог заставляет нас говорить. М.: «Канон», ИО «Реабилитация», 1998. 288 с.
164. Розеншток-Хюсси О. Избранное: Язык рода человеческого / Пер. с англ. Пигалева А.И. М.-СПб.: «Университетская книга», 2000. 608 с.
165. Рорти Р. Философия и будущее / Пер. с англ. Т.Н. Блатовой // Вопросы философии. 1994. №6. С. 29-34.
166. Руднев В. П.. Словарь культуры XX века. Ключевые понятия и тексты. М.: «Аграф», 1997. 384 с.
167. Савельева И.М., Полетаев А.В.. История и время. В поисках утраченного. М.: «Языки русской культуры», 1997. 800 с.
168. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр., прим и предисл. В.И. Колядко. М.: «Республика», 2000. 640 с.
169. Сарычев В.М. Время как характеристика действительности // http://www.chronos.msu.ru/RREPORTS/sarychev_vremya_kak_char/sarychev_vremya_kak_char.htm
170. Священные тексты народов мира / Сост. и предисл. М. Элиаде. М.: «КРОН-ПРЕСС», 1998. 624 с.
171. Секацкий А. Ловушки для времени // http://www.bibl.ru/lovushki_dlya.htm

172. Силин А.А. Время – феномен или ноумен? // http://www.chronos.msu.ru/RREPORTS/silin_vremya-fenomen.htm
173. Слотердайк П. Критика цинического разума. / Пер. с нем. А.В. Перцева. Екатеринбург: Изд-во Уральского Университета, 2001. 584 с.
174. Смирнов И.П. Как рождается история? // Сеть Интернет, <http://www.antropolog.ru/doc.php?id=274>
175. Смирнов И.П. Новый историзм как момент истории. (По поводу статьи А.М. Эткинды "Новый историзм, русская версия") // Новое литературное обозрение, 2001. № 47. С. 41-72.
176. Смирнов И.П. Общество без ностальгии. // Критическая масса. № 1. 2005. С. 77-82.
177. Смолина А.Н. Глубина времени, поверхность истории и проблема объективности события // Историческое знание и интеллектуальная культура. М.: ИВИ РАН, 2001. С. 34-40.
178. Смолина А.Н. Как возможно историческое мышление а priori? // Философское осмысление социально-экономических проблем. Международный научный сборник трудов. Волгоград: РПК «Политехник», 2006. С. 467-470.
179. Смолина А.Н. Модель вечности как модель организации истории // Фигуры истории или "общие места" историографии: вторые Санкт-Петербургские чтения по теории, методологии и философии истории / Отв. ред. А.В. Малинов. СПб.: "Северная звезда", 2005. С. 83-91.
180. Смолина А.Н. Пост-постмодерн: кризис границы и ситуация ожидания // Философия без границ. Ч.2. М.: Издатель Воробьев А.В., 2001. С. 124-130.
181. Смолина А.Н. Ремифологизация времени и вечности в современной культуре: симулякры вечности и конструирование «реального времени» // «Бренное и Вечное: образы мифа в пространствах современного мира»: материалы всероссийской научной конференции. Великий Новгород: НовГУ, 2004. С. 175-183.
182. Соколов Б.Г. Генезис истории. СПб.: Алетейя, 2004. 372 с.
183. Соловьёва С.В. Проблема человека и истории в горизонте времени // <http://www.ssu.samara.ru/research/philosophy/journal8/2.html>
184. Стоун Л. Будущее истории // THESIS. 1994. №4. С. 160-176.

185. Сыров В.Н. Генезис темы времени в западноевропейском философствовании / Труды Рубцовского индустриального института. (сборник). Вып.4. Гуманитарные и естественные науки. Рубцовск: Изд-во РИИ, 1997. С. 147-162.
186. Сыров В.Н. Расцвет и закат европейской философии истории. (От Бэкона к Шпенглеру). Томск: НПТ "Курсив", 1997. 395 с.
187. Сыров В.Н., Поправко Н.В. В каком концепте времени нуждается социология. Концепция времени в социологии // Социологический журнал. 2000. № 1-2. С. 94-106.
188. Сыров В.Н., Суровцев В.Н. Метафора, нарратив и языковая игра. Еще раз о роли метафоры в научном познании // Методология науки. Становление современной научной рациональности. Вып. 3. Томск. Изд-во ТГУ, 1998. С. 186-197.
189. Тейяр де Шарден П. Феномен человека / Пер. с фр. Н. А. Садовского. М.: «Наука», 1987. 240 с.
190. Тиллих П. Кайрос // Тиллих П. Избранное. Теология культуры / Пер. с англ. Отв. ред. С.В. Лезов. М.: «Юристъ», 1995. С. 216-235.
191. Тищенко П. Д. Время и онтология «Да будет! Fiat!» // Сеть Интернет, <http://vox.iph.ras.ru/vox-1-tischenko.htm>
192. Тойнби А. Цивилизация перед судом истории. Сборник / Сост. Рашковский Е.Б. М.: «Прогресс – Культура», СПб.: «Ювента», 1996. 480 с.
193. Токарев С.А. Ранние формы религии / Предисл. В.П. Алексеева. М.: «Политиздат», 1990. 621 с.
194. Трубников Н.Н. О смысле жизни и смерти. М.: РОССПЭН, 1996. 382 с.
195. Уайт Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века / Пер. с англ. под ред. Е.Турбиной, В.Харитоновой. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2002. 527 с.
196. Уайт Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века // Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2002. 527 с.
197. Уайт Х.. По поводу "нового историзма" // Новое литературное обозрение, 2000. № 42. С. 37-46.
198. Уайтхед А. Избранные работы по философии. М.: «Прогресс», 1990. 720 с.

199. Уваров М.С. Бинарный архетип: эволюция идеи антиномизма в истории европейской философии и культуры. СПб.: Издательство Балтийского государственного технического университета, 1996. 214 с.
200. Уитроу Дж. Естественная философия времени. М.: «Прогресс», 1964. 431 с.
201. Успенский Б.А. Семиотика истории. Семиотика культуры // Успенский Б.А. Избранные труды, в 2 т. Т.1. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. С.3-244.
202. Успенский П.Д. Новая модель вселенной / Пер. с англ. М.: Изд-во Чернышева, 1993. 560 с.
203. Февр Л. Бои за историю / Пер с фр. М.: Наука, 1991. 630 с.
204. Фейербах Л. Сущность христианства. // Фейербах Л. Избранные философские произведения. В 2-х т. Т.2. М.: Государственное политическое издательство, 1955. С.7-405.
205. Феллер В. Введение в историческую антропологию // Сеть Интернет, <http://vf.narod.ru/istant/partIII/g11.htm>
206. Фрейд З. Я и Оно. Труды разных лет. Книга 1. / Пер. с нем. Тбилиси: «Мерани», 1991. 400 с.
207. Фридман А. А. Мир как пространство и время / Фридман А. А. Избранные труды. М.: «Наука», 1966. С.244-322.
208. Фуко М. Археология знания / Пер. с фр. Общ. ред. Б. Левченко. Киев: «Ника-Центр», 1996. 208 с.
209. Фуко М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы / Пер. с фр. В. Наумова; под ред. И. Борисовой. М.: «Ad Marginem», 1999. 480 с.
210. Фуко М. Слова и вещи. / Пер. с фр. В.П. Визгина и Н.С. Автономовой. СПб.: «А-сад», 1994. 406 с.
211. Хабермас Ю. Зиммель как диагност времени // Зиммель Г. Избранное: В 2-х т. Т.2. М.: «Юристъ», 1996. С. 539-549.
212. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. Библихина В.В. М.: «Ad Marginem», 1997 452 с.
213. Хайдеггер М. Время и бытие. М., “Республика”, 1993. 447 с.
214. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск: Водолей, 1998. 384 с.
215. Херцонеграф Б. Остановить производство смысла // <http://www.highbook.narod.ru/philos/prodigy.htm>.

216. Хёсле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопросы философии. 1994. №10. С.112-123.
217. Хестанов З.Р. Трансцендентальная феноменология и проблема истории // Логос, 1991. №1. С.67-75.
218. Хокинг С. От большого взрыва до черных дыр: Краткая история времени / Пер. с англ. М.: «Мир», 1990. 168 с.
219. Хук С. «Если бы» в истории // THESIS. 1994. №5. С. 206-215.
220. Чанышев А.И. Трактат о небытии // Вопросы философии. 1990. №10. С.158-165.
221. Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М.: «Прогресс», 1992. 572 с.
222. Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии: Переводы / Сост. и послеслов. П.С. Гуревича, общ. ред. Ю.Н. Попова. М.: «Прогресс», 1988. С. 31-95, 519-523.
223. Шестов Л. Сочинения в 2 т. / Вступ. и прим. Ахутина А.В. Т.1. М.: «Наука», 1993. 672 с.
224. Шичалин Ю. Истина и история // Логос. 1996. № 7. С. 62-80.
225. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки мифологии мировой истории. Т.1: Гештальт и действительность. М.: «Мысль», 1993. 663 с.
226. Штайнзальц А. (рав.) Время в еврейской традиции. // <http://abovo.net.ru/book/86325>
227. Шюц А. Социология повседневности // Социологические исследования. 1988. № 2. С. 129-137.
228. Эйзенштадт С.Н. Прорывы осевого времени (фрагмент) // "Цивилизации". Сб. Вып. 3. М.: 1995. С. 54 – 61.
229. Эйнштейн А., Инфельд Л. Эволюция физики. М.: «Наука», 1966. 328 с.
230. Элиаде М. Аспекты мифа / Пер. с фр. В. Большакова. М.: «Инвест ППП», 1995. 238 с.
231. Элиаде М. Священное и мирское / Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. М.: Изд-во МГУ, 1994. 144 с.
232. Элькин Д. Г. Восприятие времени. М.: Изд. АПН РСФСР, 1962. 311 с.
233. Эпштейн М. Интересное // http://www.russ.ru/antolog/INTELNET/mt_interes.html

234. Эпштейн М. Информационный взрыв и травма постмодерна. Посвящается Мальтусу // <http://www.russ.ru/antolog/INTELNET/samooch1.html>
235. Юм Д. Трактат о человеческой природе. Книга первая. О познании. М.: «Канон», 1995. 400 с.
236. Юнг К. Г. Архетип и символ. М.: «Ренессанс», 1991. 304 с.
237. Юнг К. Г. Психология бессознательного / Пер. с нем. М.: «Канон», 1994. 320 с.
238. Ямпольская А.В. Ранний Левинас: проблемы времени и субъективности // Вопросы философии. 2002. №1. С.165-177.
239. Ямпольский М. Между непосредственным и опосредованным / Художественный журнал. 2001. № 32 // <http://www.guelman.ru/xz/362/xx32/xx3216.htm>
240. Янкелевич В. Смерть / Пер. с фр. М.: Литературный институт им. А.М. Горького, 1999. 448 с.
241. Ярская В.Н. Время в эволюции культуры. Саратов: Изд. Саратовского университета, 1989. 152 с.
242. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: «Республика», 1994. 527 с.
243. Benjamin W. Reflections. Essays, Aphorisms, Autobiographical writings. Ed. & with an intr. By Peter Demetz. Transl. By Edmund Jephcott. A Helen & Kurt Wolff Book, Harcourt Brace Jovanovich, 1978. 352 p.
244. Bonheffer D. Ethics. Edited by Bernard Bethge. N.Y.: McMillian Publ., 1986. 382 p.
245. Callahan J. Four views of Time in ancient philosophy. Harvard University Press, 1948.
246. Carr D. Time, Narrative and History. Indiana University Press. Bloomington / Indianapolis, 1991.
247. Castells M. Information Age: Economy, Society and Culture. Vol. I-III. Oxford: Blackwell Publishers, 1996-1998.
248. Dunne W. An Experiment with Time. London, 1920.
249. Fabian J. Time & the Other: How Anthropology Makes its Object. N.Y., 1983.
250. Fraisse P. The Psychology of Time. N.Y., 1963.
251. Fraser J. T. The Genesis and Evolution of Time. Brighton, 1982.

252. Fraser J. *Time and Conflict*. Basel, 1978.
253. Fraser J.T. A Report on the Literature of Time, 1900-1980. In: *The Study of Time IV*, 1981, Springer-Verlag, pp. 234-270 (Appendix).
254. Girar R. *Je vois Satan tomber comme l'Eclair*. Grasset, 1999.
255. Girar R. *La violence et le sacre*. Grasset, 1972.
256. Guitton J. *Le Temps et l'Eternite chez Plotin et Saint Augustin*. Paris, Vrin, 1933, 4-e ed., 1971.
257. Gurvitch G. *The Spectrum of Social Time*. Dordrecht, 1964.
258. Guyau J.-M.. *La genese de l'idée de temps*. 2nd ed. Paris, 1902. 142 p.
259. Halbwachs M. *La Memoire collective*. Paris, 1950.
260. Hall E. T. *The Dance of Life. The Other Dimension of Time*. N.Y., Anchor Press/Doubleday, Garden City, 1983.
261. Hawking S., Penrose R. *The Nature of Space and Time*. Princeton University Press. Princeton, New Jersey, 1995.
262. Heschel A. J. *God in Search of Man. A Philosophy of Judaism*. Harper Torchbooks, New York, 1955.
263. Heshel A. J. *The Sabbath. Its Meaning for Modern Man*. New York, 1950.
264. Janet P. *L'Evolution de la Memoire et de la Notion du Temps*. Paris, 1928.
265. Jaques E. *The Form of Time*. N.Y.; L. 1982. 238 p.
266. Koselleck R. *Future's Past. On the Semantic of Historical Time*. Cambridge (MA); L.: The MIT Press, 1985.
267. Landes D.S. *Revolution in Time. Clocks & the Making of the Modern World*. Cambridge (MA), 1983.
268. Malinowski B. *The Dynamics of Culture Change*. New Haven, L., 1946.
269. Merleau-Ponty M. *Le cinema et la Nouvelle Psychologie / Merleau-Ponty M. Sens et non-sens*. Paris, Nagel, 1948. P.97-122.
270. Minkowski E. *Lived Time: Phenomenological & Psychopathological Studies*. Evanston (Ill.), 1933.
271. Moore W.E. *Man, Time & Society*. N.Y., 1963.
272. *On the Way to Understanding the Time Phenomenon: the Constructions of Time in the Science*. Part 1. *Inerdisciplinary Time Studies*. Singapore, New Jersey, London, Hong Kong: World Scientific. 1995. 201 p.

273. On the Way to Understanding the Time Phenomenon: the Constructions of Time in the Science. Part 2. The "Active" Properties of Time According to N.A. Kozyrev. Singapore, New Jersey, London, Hong Kong: World Scientific. 1996. 220 p.

274. Park D. The Image of Eternity. Roots of Time in the Physical World. Amherst, 1980.

275. Park D. The Past and the Future // The Study of Time. III. N.Y. Heidelberg. Berlin, 1978, pp. 351-367.

276. Piaget J. The Child's Conception of Time. N.Y., 1969.

277. Rosenzweig F. The Star of Redemption. Transl. From the 2 edition of 1930 by William W. Hallo. London, Routledge & Kegan Paul. Editors: David Goldstein, Louis Jacobs, 1970, 1971. 454 p.

278. Sorokin P., Merton R. Social Time: A Methodological and Functional Analysis / The Sociology of Time. New York, 1990. P. 56-66.

279. Sturt M. The Psychology of Time. N.Y., 1925.

280. Zerubavel E. Hidden Rythms: Schedules & Calendar in Social Life. Chicago, 1981.

Научное издание

Смолина А. Н.

**ГЕНЕЗИС ПРЕДСТАВЛЕНИЙ
О ВРЕМЕНИ И ВЕЧНОСТИ
В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ**

Перспективы социокультурного моделирования

Монография

ООО «ПринТерра»
400005, г. Волгоград, пр-т им. В. И. Ленина, 88.
Тел. 23-87-01, 23-82-60, 23-32-81.
Наши электронные адреса:
www.printerra.com
mail@printerra.com

Подписано в печать 13.03.07. Формат 60x84 1/16
Бумага офсетная. Гарнитура Times. Печать офсетная.
Физ. печ. л. 11,5. Усл. печ. л. 10,7.
Тираж 1000. Заказ 178.

Гигиенический сертификат № 34.12.01.543.П.000332.07.06 от 06.07.2006 г.
Отпечатано в типографии издательства «ПринТерра»